



Sergej Averincev

POETIKA
ZGODNJE BIZANTINSKE
LITERATURE

Prevedel *Pavle Rak*
v sodelovanju z *Matejo Komel Snoj*

Naslov izvirnika

Сергей Сергеевич Аверинцев
Поэтика ранневизантийской литературы
„Наука“, Москва, 1977

Ilustracija na naslovnici:

Jezus in učenci, iluminacija iz evangelijarija,
Cod. 587 m, fol. 54r, samostan Dionisiu na Atosu
Vinjete iz vzhodnokrščanskih tiskov iz Kopitarjeve
zbirke v NUK:

NUK 19284, NUK 19288, NUK 9829

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2005
ISBN 961-6519-06-9



Sergej Averincev

POETIKA
ZGODNJBIZANTINSKE
LITERATURE

Prevedel
Pavle Rak
v sodelovanju z
Matejo Komel Snoj

Ljubljana
2017

Elektronska knjižna zbirka



e-20

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Sergej Averincev

POETIKA ZGODNJBIZANTINSKE LITERATURE

Prevod *Pavle Rak*

v sodelovanju z *Matejo Komel Snoj*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2017

Elektronska izdaja e-20

Elektronski vir (pdf)

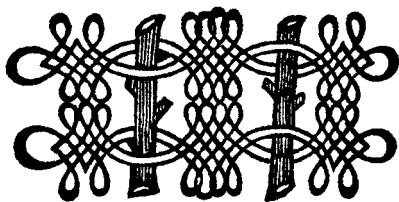
Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID=291168512
ISBN 978-961-7011-35-7 (pdf)

KAZALO

7	Predgovor
17	Uvod
45	Bit kot popolnost, lepota kot bit
81	Ponižanje in dostojanstvo človeka
117	Red v vesolju in red v zgodovini
149	Znak, znamenje, zastava
179	Svet kot uganka in njena rešitev
207	Svet kot šola
255	Beseda in knjiga
293	Shajanje v razhajanju
307	Rojstvo rime iz duha grške »dialektike«
327	Sklep
345	Seznam okrajšav
346	Ἀκάθιστος ὕμνος
347	Akatist Bogorodici
371	<i>Olga Sedakova</i> Sergej Sergejevič Averincev
379	Seznam imen
408	Seznam pojmov
412	Sergej Sergejevič Averincev
413	Izbrana bibliografija



PREDGOVOR

V naslovu te knjige so tri besede. A besede so, kot vemo, večpomenske, pa tudi pomenski obseg izrazov lahko niha. Zato je avtor dolžan bralcu ponuditi kar se da natančno poročilo o tem, v katerem pomenu rabi sleherno od besed.

Izraz »poetika« ima v ruski rabi najmanj dva različna pomena. Prvič, to je znanstvena teorija literarnega umetniškega ustvarjanja ali vsaj sistem metodoloških priporočil za ustvarjanje: to, s čimer so se ukvarjali Horacij in Psevdo-Longin, Boileau in Lessing. Takšna »poetika« sega nazaj do Aristotela. Drugič, to je sistem delovnih načel kakega avtorja, literarne šole ali celotnega literarnega obdobja: to, kar zavestno ali nezavedno zase ustvari sleherni pisec. Takšna »poetika« je obstajala že tisočletja pred Aristotelom, tako kot so tudi slovnične jezikovne strukture obstajale tisoče let pred rojstvom jezikoslovja in slovnic kot znanosti. Predmet te knjige je torej »poetika« v drugem pomenu besede, poetika, immanentna literarni ustvarjalnosti sami; praktična poetika: ne literarna teorija zgodnjebizantinskih znanstvenikov, ampak delovna načela zgodnjebizantinskih piscev, kakor jih je mogoče rekonstruirati iz literarnih spomenikov samih. V knjigi je bolj od tega, kar so o svoji literaturi vedeli v tistem obdobju, obravnavano to, kar o njej lahko vemo mi – in to so različne stvari. Jordan ni vedel, da govori prozo. In glej, Roman Melod, sijajni pesnik 6. stoletja, morda ni vedel, da piše verze, vsekakor pa ne bi znal odgovoriti na vprašanje, v katerem verzifikacijskem sistemu piše. To ga seveda ni niti najmanj oviralo pri tem, da ne bi imel svojega verzifikacijskega sistema in ga brežhibno uporabljal.

Seveda se neeksplicirana, »imanentna« poetika kake dobe vsaj delno poskuša izraziti v njeni teoretični poetiki. Prvinska zdrava pamet narekuje raziskovalcu prve, da se kar najbolj ukvarja tudi z drugo. Vsekakor je koristno poznati mišljenje tedanjih ljudi; so stvari, ki so jim bile vidnejše. Pa vendar teoretični poetiki niti v časih, ki so bili zanj zelo produktivni, ni uspelo izčrpati vsega, kar je bilo objektivno dano v sami literarni praksi; tega nista mogla doseči ne Aristotel ne Lessing, da o Horaciju in Boileauju sploh ne govorimo. Vendar zgodnjebizantinska kultura v tem smislu sploh ni bila produktivna in ni dala niti svojega Horacija, kaj šele svojega Aristotela. Če odštejemo izjave piscev ali *ad hoc* ocenjevalske pripombe bralcev, ki so dragocene kot izraz okusa dobe, a tuje tako neizogibnemu merilu prave teorije, kot je sistematičnost, se teoretična poetika zgodnjebizantinske literature pravzaprav izčrpa s traktati o retoriki.

Splošno rečeno je teorija retorike, ki jo je Bizanc podedoval od antike, neprimerno pomembnejši in popolnejši sistem, kot si navadno predstavlja sodobni bralec, ki je besedo »retorika« vajen uporabljati kot žaljivko. A težava je ta, da je Bizanc teorijo retorike podedoval od antike. Tej teoriji je ustrezalo podajanje stare izkušnje, ni pa mogla oblikovati nove. To kratko malo ni bil del njenih nalog, kakor so jih pojmovali njeni privrženci. Ukvarjala se je s pomembno stvarjo – s pojasnjevanjem prakse Tukidida, Lizija, Demostena ali drugih avtorjev izpred skoraj tisoč let. Odveč je pojasnjevati, da traktati o retoriki nimajo nič opraviti z umetniškimi odkritji Paladija, že omenjenega Romana Meloda ali drugih pesnikov in prozaistov, ki so pisali v novih zvrsteh, značilnih za srednji vek, a popolnoma tujih antiki. Vendar ti traktati nimajo nič opraviti niti s tem, kar je bilo resnično novega v ustvarjanju avtorjev, ki so še vedno pisali v starih zvrsteh – na primer v ustvarjanju Nonosa iz Panopo-

lisa, ki je obnovil izročilo epa v heksametrih, ali pa v ustvarjanju pesnikov 6. stoletja, ki so obnovili izročilo pisanja epigramov.

Ali se je smiselno pritoževati nad tem, da se teorija retorike ne ozira na novosti v pesništvu, če se niti najmanj ne ozira na novosti v sami retoriki? Od 6. stoletja naprej se v praksi grške retorske proze uveljavlja zakon ritmičnosti, ki zahteva, da med zadnjima stavčnima poudarkoma ležita bodisi dva nenaglašena zloga bodisi štirje. Vendar poznoantični in zgodnjebizantinski učbeniki retorike o tem ne rečejo niti besede, čeprav najdemo v njih za tedanji čas edinstven *sistem* retorske poetike! Zakaj je tako, tu ne moremo pojasnjevati; to ni problematika predgovora, ampak celotne knjige. Za zdaj bo dovolj, če rečemo, da smo – preden začnemo preučevati poetiko zgodnjebizantinske literature – to poetiko prisiljeni rekonstruirati. Tako tudi W. Meyer in drugi nemški filologi, ki so nekdanj preučevali omenjeni zakon ritmičnosti zgodnjebizantinske proze,¹ tega zakona niso mogli najti v traktatih o retoriki, temveč so ga našli v besedilih samih. Druge poti ni.

Vse rečeno bi se dalo povedati dosti krajše. Lahko bi se omejili na izjavo, da besedo »poetika« uporabljamo v natančno takem pomenu, v kakršnem je uporabljena v naslovu knjige D. S. Lihačova *Poetika drevnerusskoi literaturi*. Naslov naše knjige je, kakor je bralec že uganil, posnemanje, in to posnemanje je namerno; kazalo naj bi na pripadnost zvrsti. *Poetika drevnerusskoi literaturi* je namreč klasičen zgled znanstvene literature. Naša knjiga je poskus pisati v isti zvrsti, a o drugem gradivu. Z izraznimi sredstvi srednjeveške estetike bi lahko rekli, da sta njuna naslova v razmerju »prvotne podobe« in »odseva«.

Druga beseda, katere rabo je treba upravičiti, je beseda »zgodnjebizantinski«. Z »zgodnjebizantinsko dobo«

je na splošno mišljen čas od Konstantina I. (324–337) do Heraklija (610–641). Pod Konstantinom I. je bilo prvič doseženo zaveznitvo med vladarsko oblastjo in krščansko vero, dotlej sovražnima si silama, ki pa sta v celoti določili podobo uradnega bizantinstva; z njim se je začela tisočletna zgodovina mesta Bizanc, prestolnice na obalah Bosporja, ki so jo preimenovali v Konstantinopel. Bizantinska država, ki se je leta 395 za vedno ločila od zahodnorimskega cesarstva, je imela nekaj manj kot dve stoletji in pol na razpolago ozemlje, a tudi gospodarske in kulturne vire vzhodnorimskega cesarstva. Ni si je bilo mogoče predstavljati brez Aleksandrije in Antiohije; njena pomembna središča so bila Berut (Bejrut), Emesa (Homs), Gaza in druga mesta Sirije, Palestine in Egipta. Za časa Heraklija je ta država slavila zadnjo zmago nad starim sovražnikom Rima, sasanidskim Iranom, a jo je potem premagala nova, neznana sila – Arabci. Treba se je bilo posloviti od Aleksandrije in Antiohije. Egipt, Sirija in Palestina so prešli v islamski svet. Cesarstvo je zajadrilo v težko politično, gospodarsko in kulturno krizo; iz nje se je izvilo kot druga država z novimi težavami in novimi možnostmi. Prehod iz antike v srednji vek je bil končan.

Tu sta nujni dve pojasnili.

Prvič, veliko teže je natančno opredeliti začetek dobe, ki nas zanima, kot njen konec. Heraklijev čas je nedvomno mejnik; na drugi strani te meje se stališče grške literature naenkrat spremeni. Povsem drugače je v času Konstantina I. Prevrat v religiozni politiki in zamenjava cesarske prestolnice sta zelo očitna mejnika, vendar se časovno niti najmanj ne ujemata z globinskimi premiki v družbenem in kulturnem življenju, ki jih nakazujeta. Pisec, kakršen je Metodij, je živel pred Konstantinom, vendar njegovo ustvarjanje po »tipoloških« in »razvojnih« značilnostih uvrščamo v zgodnjbizantinsko dobo. Pisec,

kakršen je bil Libanij, pa je živel po Konstantinu, a njegovih stvaritev nikakor ne moremo izključiti iz zgodovine antične literature. Prehod iz ene dobe v drugo se je dogajal zelo počasi in se kaže kot zelo protisloven proces. Antika je že bila »odpravljena« v heglovskem pomenu besede, vendar do konca zgodnjebizantinske dobe še ni bila končana oziroma še ni postala oddvojeni del. Vendar tudi to ni téma predgovora – to je ena od tem celotne knjige.

Druga pripomba je tesno povezana s prvo. Bizantini si niso enotni – in malo verjetno je, da si bodo mnenje kdaj delili –, ali je zgodnjebizantinska doba sploh »bizantinska« ali pa je to pravzaprav le sklepna faza pozne antike, »krščanska antika«. Prerekanja so se začela že zdavnaj. Že George Finley (1799–1876), eden od predhodnikov sodobne bizantinistike, je predlagal, da se kot začetek zgodovine Bizanca vzame kronanje Leona III. leta 717. Ni naša stvar, da se vmešavamo v taka prerekanja. Značilnosti dobe, ki nas zanima, se ne bodo spremenile, če je ne bomo imenovali »zgodnjebizantinska«, ampak, na primer, »predbizantinska«. Čeprav bi bila ta beseda še najustreznejša, žal zveni preveč nenavadno. Bralca resnično nismo želeli spraviti v zadrego, še preden je začel zares brati knjigo.

Poleg tega obstaja še en pomenski odtenek. Tekste, ki jih obravnavamo v tej knjigi – na primer verze Gregorja Nazianškega ali pesnitve Nonosa iz Panopolisa –, je resnično mogoče šteti k poznoantični literaturi. Vendar v teh tekstih nismo najprej iskali odmevov starega, ampak poteze novega; ni nas toliko zanimala usklajenost inercije, uglasena v teku stoletij, temveč ustvarjalna disharmonija gibanja – v tem smislu to res ni poetika »poznoantične« literature, ampak poetika »zgodnjebizantinske« literature. Prizadevali smo si zajeti najbolj temeljna literarna načela v njihovem spremenljivem, protislovnem, prehodnem stanju. To je za preučevalca literature vedno

zanimivo; a tokrat to izrecno zahteva sama snov. Nobena doba ne more biti popolnoma »enaka sebi« – sicer naslednja sploh ne bi imela možnosti, da se pojavi; vendar je doba, o kateri govorimo v tej knjigi, zelo daleč tudi od najbolj relativne »enakosti sebi«. Zgodnjbizantinska literatura nam je dala pesnitve Nonosa in Romana, epigrame Paladija in Pavla Silentiarija, govorniško prozo Janeza Zlatousta, filozofsko prozo Psevdo-Dionizija Areopagita, zgodovinsko prozo Prokopija in Agapija in to samo po sebi sploh ni malo. Ta literatura je sijajna ne le zaradi svojih dosežkov in tudi ne najbolj zaradi njih, ampak zato, ker je utrla pot in ustvarila predpostavke za poznejšo ustvarjalnost. Kar se je ustvarjalo v tem času, se je ustvarjalo za dolgo. Preučevalec literature, ki se zanima za poetiko zgodnjbizantinske literature, nekako zavzema opazovališče blizu samega izvira neomajnih kanonov, ki so usmerili literarno umetnost stare Rusije in celotnega vzhodnoevropskega, nekoliko manj pa tudi zahodnoevropskega srednjega veka.

Zadnja beseda, ki jo uporabljamo v naslovu knjige, je beseda »literatura«. Ta skorajda ne more biti vzrok nesporazumov. Gre seveda za umetniško literaturo; ta je edina, ki lahko ima »poetiko«. Vendar ne gre pozabiti, da v srednjem veku meje umetniške literature niso bile vedno tam, kjer so speljane zdaj. Ne le filozofski traktati Psevdo-Dionizija Areopagita, ampak tudi *Krščanska topografija*, to znanstveno (ali kvaziznanstveno) delo tako imenovanega Kozme Indikoplevsta² o ustroju zemlje in vesolja, je znotraj teh meja; kaj šele zgodovinski traktati ali poučni življenjepisi svetnikov. Stvar se lahko razreši – manj z izbiro snovi, bolj z natančnostjo pristopa. Literarnega zgodovinarja ne more posebno zanimati položaj *Areopagitik* v zgodovini filozofije niti prostor *Krščanske topografije* v zgodovini ved o svetu; zanima ga mesto enega in drugega v literarni zgodovini.

Vprašanje poetike zgodnjebizantinske literature – to sta pravzaprav dve vprašanji v enem. Prvi vidik problema je – *zgodovina in človek*, drugi vidik je – *človek in beseda*. Literarna beseda se mora postaviti v razmerje do zgodovine, do družbenih in političnih zgodovinskih dejstev, vendar ne drugače kakor prek človeka. Človeka ni zunaj zgodovine, ampak je zgodovina realna le v človeku. Ko poskušamo zarisati črto, ki od družbenih struktur vodi k zvrstnim strukturam, ta črta ne more zaobiti človeka, ne more mimo njegove zavesti o samem sebi znotraj zgodovine, mimo njegovega slutenja o najpomembnejšem – in to je njegovo »mesto v vesolju«. Ne moremo reči, da je bila zgodnjebizantinska literatura kaj posebno »človeška« v navadnem pomenu besede; vendar tudi najmanj človeško v njej ostaja človeško in ga je treba gledati v povezavi s celotnim sistemom predstav in potreb, intelektualnih in čustvenih izkušenj človeka, postavljenega v konkretne in neponovljive zgodovinske okoliščine. Ne moremo reči, da je bila zgodnjebizantinska literatura literatura »avtonomnega izraza«: kakor vsa srednjeveška, pa tudi antična literatura živi z občutkom za kanon, za strogo in neosebno »pravilnost« (»naj bo vse, kot se spodobi in po kanonu ...«). Zvrsti je bilo na videz dovoljeno imeti lastno voljo, ki je imela večjo stopnjo oblasti kakor avtorska volja. Vendar tudi najbolj pogojena, najbolj obredna in nepresojna literarna beseda izhaja iz človeka in je namenjena ljudem. Pogojnost literarne besede je mogoča le toliko, kolikor so se ljudje o njej vnaprej dogovorili. Obrednost literarne besede je oblika njene družbenosti. In navsezadnje, vse oblike zaprtosti in omejenosti literarne besede so znamenja omejenosti človeka samega in zaprtosti njegovega notranjega življenja, ki imata prav tako svoje vzroke. Človeška vsebina lahko v literarni besedi najde ne le neposreden, ampak tudi posreden, paradoksalen izhod. Za zgodnjebi-

zantinsko literaturo je prav drugi primer posebno značilen in to ima, očitno, dva vzroka: po eni strani so odnosi med ljudmi izgubili presevnost, ki so jo imeli v antični klasiki, in je življenje trpelo zaradi zmanjšane naravnosti, po drugi strani pa se je zgodovinska izkušnja ljudi obogatila in so bile v človeku nepričakovano odkrite notranje globine, ki jih antična klasika ni niti slutila. Posledice obeh predpostavk je treba raziskati do najkonkretnejših nadrobnosti zvrstnih oblik in spajanja besed.³

Avtor sploh ne misli, da mu je uspelo rešiti ta problem. Pričujoča knjiga je samo prvi poskus v tej smeri tako v domači kakor tudi v svetovni znanosti, in njen cilj ni toliko odgovoriti na vprašanja, kolikor je pravilno postaviti vprašanja ter za vsako najti pravo mesto med drugimi. Tega, ali je vsaj delno dosegel ta cilj, avtor seveda ne more presojati sam.

Zgradbo knjige je določil zastavljeni cilj. Če bi knjiga ne bila prvi tak poskus, tudi ne bi bilo toliko pomislekov in pojasnil – poskusov, da se snovi približamo od daleč, prek analogije ali nasprotja z nečim drugim. Bralec bo našel nemalo zastranitev, namenjenih antičnemu literarnemu izročilu. Ali bi bilo mogoče brez njih? Zgodnjobizantinska literatura je v primerjavi z antično premik, a kako izmeriti ta premik, če nimamo natančnega merila? Zato so v knjigo uvrščeni ekskurzi, ki se nanašajo na drugi temelj zgodnjobizantinske sinteze – na literarno izročilo Bližnjega vzhoda. Pogosto je bilo treba posegati tudi za odmevi bizantinske literarne ustvarjalnosti pri staroruskih piscih. Domnevamo, da bralec ne bo imel nič proti. Ali je treba izgubljati veliko besed, da bi nestrokovnjaku pojasnili, kako je videti ali kako v resnici deluje ta ali oni postopek grškega govorništva? Veliko preprosteje je ponuditi krajše navedke iz del tistih, ki so take postopke uporabljali, na primer iz del metropolita Ilarijona ali Epifanija Premodrega.

Splošni sklepi so pogosto ponazorjeni z obrazci zgodnjobizantinske poezije in proze v ruskih prevodih. Vsi prevodi so delo avtorja knjige, razen če je v opombah posebej označeno drugače. Treba je reči, da je prevajanje bizantinskih tekstov v ruščino hvaležno in lepo delo, kajti sodobnemu prevajalcu zelo pomagajo njegovi starodavni predhodniki; zgodovinska usoda je ruščino razprla za srečanje z možnostmi besednega veriženja in prepletanja, specifičnimi za Bizanc.⁴ V angleščini ali francoščini se bizantinski tekst lahko le prelaga in obnavlja z žrtvovanjem njegovega besednega tkiva, pa tudi nemški prevod se lahko izvirnemu skladju grške vzorčnosti približa le na spoštljivo oddaljenost. Rusko kulturno izročilo, ki je utelešeno v jeziku, pa je z bizantinsko dediščino povezano z zelo konkretno in resnično vezjo. Tega ne smemo pozabiti.

OPOMBE

- 1 Glej W. Meyer, *Der accentuierte Satzschluss in der griechischen Prosa vom IV bis XVI Jahrhundert*, v: isti, *Gesammelte Aufsätze zur mittelalterlichen Rhythmik*, 2. del, Berlin 1905.
- 2 W. Wolska je opozorila na dejstvo, da je bila *Krščanska topografija*, napisana v 6. stoletju, do 11. stoletja znana kot delo anonimnega »kristjana«. Šele po pol tisočletja začnejo avtorja imenovati »Kozma« (morda to sploh ni osebno ime, ampak vzdevek, ki pride od besede »kozmos«), h kateremu so dodajali vzdevek »Indikoplevst«, kar pomeni »Tisti, ki pluje v Indijo« (v staroruski različici »Indikoplov«). Prim. W. Wolska, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science en VI-e siècle*, Pariz 1962; W. Wolska-Conus, *Introduction*, v: *Cosmas Indicopleustes. Topographie chrétienne*, Pariz 1968 (SC 191), str. 15–17.
- 3 Avtor je imel priložnost, da svoje poglede na dolžnost humanistike, da je človeška, podrobneje predstavi v naslednjih člankih: *Filologija*, v: KLE, 7. zv., 1972, stolp. 973–979; *Pohvalnoe slovo filologii*, v: Junost, št. 1, 1969, str. 98–102; *Naš sobesednik – drevnii avtor*, v: Literaturnaja gazeta, 16. X. 1974.
- 4 Glej S. S. Averincev, *Slavjanskoe slovo i tradicija ellinizma*, v: VL, št. 11, 1976.



UVOD

Zgodnjobizantinska literatura je del velike celote: zgodnjesrednjeveške kulture od Atlantika do Mezopotamije.

Kulturo zgodnjega srednjega veka je treba razumeti iz povezanosti družbenega življenja tistega časa. Toda družbeno življenje te velikanske dobe je protisloven pojav, ki pred znanost postavlja še vedno nerešene probleme. Seveda je te probleme mogoče reševati le v posebnih raziskavah, namenjenih zgodovini družbe. Literarnozgodovinske raziskave se jih lahko dotaknejo le posredno in obrobno. Vendar je treba te probleme imenovati, in sicer z namenom, da v širši kontekst, ki ga določajo, takoj uvedemo posebno problematiko te knjige.

* * *

Končna družbena vsebina zgodovine zgodnjega srednjega veka je bil prehod od sužnjelastniške skupnosti svobodnih državljanov k fevdalni hierarhiji gospostev in vazalov.¹ Drugače povedano, to je bil prehod od posestniškega reda, ki se je oblikoval v antično državotvorno etiko, k redu »oblastnikov«, ki se je oblikoval v korporativno-osebno etiko služenja in osebne predanosti.²

Prehod od »prave« klasične antike k »pravemu« fevdalnemu srednjemu veku je proces, ki ni bil samo zelo dolg, temveč je šel po takih poteh, da je njegovo bistvo nemogoče izraziti s preprosto formulo, brez daleč segajočih zastranitev in pojasnil.³

Celotna zgodovina vprašanja o genezi fevdalizma, ki je že dolgo v središču pozornosti ruskih zgodovinarjev, nas uči previdnosti.⁴ Notranjo strukturo prehoda od srednjega veka k novemu opredeljuje poglobljena in vsem znana okoliščina, da so se tako nove kulturne vrednote

kakor tudi novi družbenoekonomski odnosi oblikovali in zoreli znotraj, »v globinah« starega reda. Vladajoči razred kapitalistične dobe je bil zaradi neposrednega dedovanja res vezan na srednjeveško meščanstvo, kar se je pokazalo že v sami leksiki: »buržoazija« – to je »meščanstvo«. Vendar vladajoči razred srednjega veka ni bil v nobeni neposredni dedni povezavi s premožneži poznega rimskega cesarstva. Poznoantični premožnež je bil za fevdalca objektivno dokaj sorodna zgodovinska analogija in ga je subjektivno lahko dojemal kot, da tako rečemo, pravni precedent – a ne več kot to. Toda koliko je bilo takih analogij, primerov in precedentov fevdalnega reda! Mednje, če govorimo na splošno, spadajo tudi Homerjevi Ahajci, pa »hetajri« (bojevniki) Aleksandra Velikega ter drugi prototipi, ki so večkrat zelo daleč od fevdalizma kot takega.⁵ Navada, da se analogije fevdalizma enačijo s fevdalizmom samim, je bila v znanosti že zdavnaj prepričljivo kritizirana.⁶ Sploh ni mogoče trditi, da je fevdalski stan zgodnjega srednjega veka isto kot stan poznorimskih *honestiores* v novi fazi njihovega obstoja (v tem pomenu, v katerem je legitimno govoriti o buržoaziji kapitalistične dobe kot o vrhuncu tretjega stanu v novi fazi njegovega obstoja). To niti v Bizancu ni bilo tako. Kakor je videla Z. V. Udalcova, ko je povzela večletno diskusijo v ruski in svetovni znanosti, je do oblikovanja fevdalnih ustanov, ki so bile »tipološko sorodne ustreznim ustanovam vazalsko-fevdalnega sistema v Zahodni Evropi«, v rimskem cesarstvu prišlo šele med 11. in 12. stoletjem.⁷ Če upoštevamo pojav »vertikalne dinamike« bizantinske družbe, ki je opisana v delih A. P. Každana,⁸ je popolnoma jasno, da za neposredno nasledstvo v ustroju vladajočega razreda ni bilo več nobene možnosti. Pa vendar se je v Bizancu ohranilo vsaj nasledstvo državnosti in civilizacije; o Zahodni Evropi v zvezi s tem ni vredno izgubljati besed.⁹

Razlika, ki smo jo zaznali v zgodovini človeštva, se še jasneje pokaže, ko gre za zgodovino idej.

Renesančne in razsvetljenske mislece od Petrarce in Erazma Rotterdamskega do Voltaira in Diderota, ki so razdejali srednjeveško pojmovanje sveta, lahko po bistvenem vidiku njihove dejavnosti, a z vsemi nujnimi pridržki, opredelimo kot ideologe meščanstva. Takšna opredelitev ima povsem konkreten smisel. A kako je bilo takrat – na prehodu iz antike v srednji vek? Kdo je razdejal antično pojmovanje sveta ter postavil osnove novemu? Seveda so bili to predvsem krščanski misleci. Skupek naukov, ki so jih zgradili, je sčasoma postal središče, okoli katerega naj bi se kristalizirala ideologija, ki je rabila srednjeveški družbi. Vendar ne samo preganjanega »prvotnega krščanstva«, ampak celo krščanstva »Konstantinove dobe«, ki je že stopilo v zvezo z državnostjo, se vzpostavilo v ustanovah hierarhične Cerkve ter se izoblikovalo v tekstih patristične filozofije in v dogmah ekumenskih koncilov, ne moremo imenovati fevdalna ideologija. Takšna opredelitev bi bila nesmiselna.

Ne moremo reči, da ni bilo poskusov pokazati na neposredno povezavo med fevdalno ureditvijo in tradicionalnim ustrojem Cerkve, izvirajočo že iz poznoantičnih časov. Ti poskusi so ostali neprepričljivi. Naj navedemo samo primer. »Srednjeveška krščanska Cerkev [iz konteksta se da razbrati, da gre za Cerkev zgodnjega srednjega veka – op. S. A.] je s svojo strukturo posnemala fevdalno hierarhijo. Tako je na Zahodu rimski papež postal poglavar Cerkve. Pod njim so bili veliki duhovni fevdalci – nadškofje, škofje in opati (predstojniki samostanov). Še nižje so bili duhovniki in menihi. Nebeški svet srednjeveškega krščanstva je bil natančen posnetek zemeljskega sveta. Na samem vrhu nebeške hierarhije je bil po cerkvenem nauku vsemogočni ‚Bog Oče‘, pos-

netek zemeljskih vladarjev, okoli njega pa so stali angeli in ‚svetniki‘. Fevdalna organizacija nebeškega sveta in Cerkve same naj bi v očeh vernikov posvečevala fevdalni red na zemlji ...»¹⁰ Vse je zelo preprosto – a vse to, na žalost, ni res. Začnimo pri Cerkvi. Seveda sta se v času zrelega fevdalizma (od 11. stoletja, ne prej) praktično delovanje, pa tudi teoretična osmislitev cerkvene strukture na vsakem koraku prilagajala fevdalnemu redu, kot je to očitno vsaj v zgodovini pojma investiture, prevedenega v jezik vazalsko-fevdalnih kategorij. Vendar v navedenem odlomku sploh ne gre za to – ne za funkcioniranje in ne za osmislitev cerkvene strukture, temveč prav za strukturo kot tako, za hierarhijo od papeža do preprostega duhovnika. Toda oblikovanje škofovske cerkvene strukture je šlo skozi odločilno etapo že v 2. stoletju, do 5. stoletja pa sta bili popolnoma izdelani tako hierarhična struktura na čelu s petimi patriarhi kakor – v splošni obliki – tudi »papeška ideja« (ki je v Aleksandriji dozorela skoraj prej kakor v Rimu). Poznejša stoletja niso v ta sistem prinesla nikakršnih načelnih novosti (če ne štejemo kardinalskih kolegijev na Zahodu, ki v navedeni sodbi pravzaprav niti niso bili omenjeni; a kaj je v teh kolegijih fevdalnega?). Kako naj bi Cerkev »posnemala fevdalno hierarhijo« v 2. stoletju! Če že iščemo »posvetni« prototip »duhovne« avtokracije rimskega papeža, ga seveda najprej najdemo v avtokraciji rimskega cesarja – najmanj pa v fevdalni ustanovi. Sistem škofij je posnemal mrežo antičnih polisov; sama beseda »metropolit« (od *metropolis* – »metropolija«) kaže na zvezo s kategorijami polisnega mišljenja. Tako je, ko gre za cerkveno hierarhijo. Kar zadeva predstave o nebeški hierarhiji, pa so starejše. Lik monarhičnega Boga kot glave te hierarhije izhaja iz starozaveznega monoteizma; nauk o angelih, pa tudi o izbrancih med ljudmi, obdajajočih Boga, se je prav tako oblikoval v judovskem izročilu. Seveda niti

avtorji *Devteronomija* (kjer najdemo klasično formulo monoteizma)¹¹ niti avtorji *Enohove knjige* (kjer najdemo podobo nebeškega »dvora« z angeli in svetniki)¹² gotovo niso ničesar vedeli o fevdalizmu. Zaokrožen nauk o »nebeški hierarhiji« (pa tudi o »cerkveni hierarhiji«), ki je nastal kot sklep večstoletnega izročila in je neomajno veljal skozi ves srednji vek, je bil delo Psevdo-Dionizija Areopagita v 5. stoletju – veliko prej, preden je fevdalna hierarhija vazalsko-fevdalnih odnosov stopila v najzgodnejšo fazo svojega razvoja.

Povsem konkretne »meščanske« poteze lahko vidimo v družbeni podobi Erazma Rotterdamskega, in sicer tako na svetovnonazorski ravni kakor tudi na ravni kulturnega vsakdanjika; Erazem Rotterdamski ni ne antični »retor« (ne glede na to, da mu je včasih podoben) ne srednjeveški »cerkveni učitelj« (kljub občasnim ambicijam, da bi to bil) – je »razumnik« prihajajoče kapitalistične dobe. Prav tako ne Tertulijan ne Origen, ne Evzebij iz Cezareje ne Janez Zlatoust (ki smo jih v pare razporedili po načelu nasprotnosti njihovih družbeno-političnih položajev¹³) ne kažejo nikakršne podobnosti z nobenim od družbenih tipov, ki so *specifični* za vladajoči razred fevdalne dobe. Česar ni, pač ni. »Protofevdalci« niso zgradili, pa tudi ne dokončno oblikovali krščanstva; to lahko s še večjim prepričanjem trdimo o drugih tradicionalnih prvinah vladajoče ideologije srednjeveškega sveta – na primer o cesarski ideji ali »cesarski teologiji« (*Reichstheologie*), ki ima korenine v stoiških zasnovah helenistične dobe,¹⁴ o zunajkonfesionalni mistiki astrološkega ali alkimijskega značaja s še bolj oddaljenim poreklom¹⁵ in, navsezadnje, o fevdalnih strukturah platonsko-aristotelovskega idealizma.¹⁶ Te miselne oblike so bile same po sebi povsem »dovršene« že davno pred rojstvom fevdalizma kot družbene realnosti. V zgradbo fevdalne ideološke sinteze so prišle pozneje,¹⁷ in znotraj

nje našle novi smisel – približno tako, kot so v arhitekturno celoto konstantinopelske cerkve svete Sofije prišli stebri, vzeti iz antičnih ruševin Efeza in Balbeka, ali kot so v pesniško celoto krščanskih »centonov« prišli verzi antičnih pesnikov. Za primerjavo bi lahko priklicali tudi vlogo najpreprostejših kiparskih in kompozicijskih shem, ki so iz poznoantične umetnosti prehajale v bizantinsko, iz bizantinske pa v zahodnoevropsko, južnoslovansko in starorusko ter med seboj stopale v najrazličnejše kombinacije, podobno kot stekelca kalejdoskopa.¹⁸ Ni naključje, da so takšne izkušnje drugotnega operiranja s proizvodi ustvarjalnosti drugih obdobj¹⁹ na prehodu iz antike v srednji vek postale pomemben kulturnozgodovinski simbol.

Splošno vzeto, fevdalni družbeni red ni izšel iz »globin« suznjelastniškega reda. Verjetneje je, da se je rodil iz nereda. Ali je sploh treba opozarjati, da je prevlada nereda v katerem koli stanju družbe lahko le omejena, da je sam pojem nereda nujno relativen? Nobena družba ne more obstajati brez nekakšnega minimuma pravnih in dogovornih norm, brez običajev in vedenjskih vzorcev. Tako je bilo celo na podivjanem zgodnesrednjeveškem Zahodu; kar zadeva Bizanc, je ta ohranil nepretrgano navezo državnosti in civilizacije, ki je bila, gledano z Zahoda, videti kot oaza reda. Vse to drži in čas je že, da se rešimo navade z lahkoto govoriti o bizantinski državnosti kot o »nesposobni za življenje«; kako neki naj bi bila nesposobno za življenje cesarstvo, ki je znalo trajati celo tisočletje! Pa vendar je bila ta državnost pravzaprav nekako čudno neobetavna, čudno omahljiva, posebno v zgodnji fazi svojega obstoja. Ko si želimo priklicati pred oči Bizanc od 5. do 6. stoletja, moramo vedeti, da je bila ta država v tridesetih letih 7. stoletja osupljivo hitro prepolovljena (to se je enkrat že zgodilo, in sicer na začetku istega stoletja, le da je Bizancu uspelo znova

odvzeti ozemlja Perziji, ki je bila še manj trdna od njega, Arabcem pa ne), da so leta 626 pred Konstantinoplom stali Slovani, Perzijci in Avari, leta 674 pa Arabci in da se je prestolnica obakrat skorajda čudežno rešila.

Realnemu stvarnemu neredu je družbena zavest zgodnjega srednjega veka toliko strastneje postavljala nasproti duhovni red (*táxis, ordo*), tako rekoč kategorični imperativ in kategorialno idejo reda, voljo do reda kot ontološke, etične in estetske abstrakcije; pri analizi srednjeveške estetike se bomo s to usmeritvijo srečavali dobesedno na vsakem koraku. Težko je verjeti, da so bile hvalnice božanskemu redu v naravi in zgodovini kdaj tako izrazite, simetrija figur na mozaikih ali besed v stavkih – pa tako toga. Vendar so ljudje zgodnjega srednjega veka tako napeto doživljali idejo reda ravno zato, ker je bil red za njih nekaj »zadanega«, ne pa »danega«.

Med rušenjem sužnjelastništva, ki je imelo svojo odločilno fazo že od 3. do 4. stoletja,²⁰ in kolikor toliko zaznavnim pojavom fevdalizma, ki se je najverjetneje pokazal šele med 8. in 9. stoletjem,²¹ leži širok pas – polovica tisočletja.²² Seveda je bilo bistvo dobe, ki jo opisujemo, nekako zamejeno z dvema nasprotujočima si smerema in družbenima ureditvama – prejšnjo in poznejšo. Izjemno pomembno metodološko vprašanje, ki še zdaj ni rešeno, pa se glasi: kako, koliko? Odgovor na to vprašanje ne spada med pristojnosti literarnega zgodovinarja, vendar mora opozoriti na splošno težavo, ki stoji tudi pred njim. Metaforično rečeno, na zgodnji srednji vek pada »senca« sužnjelastniške preteklosti (kot je znano, sužnjelastniška ureditev, ko ni bila več odločilni dejavnik družbenega življenja v celoti, ni izginila iz vsakdanjega življenja, ampak se je v Bizancu za časa makedonske dinastije toliko okrepila, da se je to pokazalo tudi v zakonodaji²³). Na zgodnji srednji vek prav tako pada »senca« fevdalne prihodnosti, »zadane« ali

»napovedane« enkrat v enem, drugič v drugem pojavu v življenju ali družbene zavesti. Vendar te »zadanosti« ali »napovedi« ne smemo razumeti preveč dobesedno, saj bi to pomenilo udinjanje neki vrsti teleologizma in predestinacionizma.

Pojasnili bomo bistvo stvari in se hkrati pomaknili naprej, če navedemo nekaj posledic in značilnosti opisanega položaja.

Prvič, odsotnost zadovoljive ravni družbene strukturiranosti vnaprej opredeljuje značaj oblasti. »Družbena brezobličnost« zahteva oblikovanje od zunaj. Despotski režim Justinijana I. je sam po sebi korelat prehodnega družbenega stanja, podoben novevropskemu absolutizmu 16. in 17. stoletja, ki se razteza med prvim vzponom kapitalizma in njegovim prevzemom politične oblasti. Brezmejnost monarhične oblasti v obeh primerih izhaja iz nestabilne situacije ob spopadu starega in novega – sporu, v katerem je monarh prevzel nase vlogo razsodnika. O prvinah, ki so si podobne v duhovnih ozračjih zgodnjega srednjega veka in dobi absolutizma, bomo še govorili, ko bo za to prišel čas; zdaj je pomembneje, da razumemo razlike, ne podobnosti. Razlike so zelo pomenljive. Celotne ideologije in politične simbolike novevropskega absolutizma si ni mogoče misliti brez načela dinastičnosti, ki utemeljuje »legitimnost« vsakega konkretnega vladarja, medtem ko je bila vloga tega načela v zgodovini zgodnjebizantinske, pa tudi srednjebizantinske državnosti zanemarljivo majhna.²⁴ Naj absolutistični monarhi še tako nasprotujejo stihiji aristokratske »fronde«, naj se še tako »razmejujejo« od aristokracije, so tudi sami vsekakor bili aristokrati in so prek svojih družin in rodov »telesno« pripadali sistemu velikih družin in rodov. Bili so, kakor se je govorilo, »naravni« gospodarji svojih »naravnih« podložnikov. Ko se je njihov čas iztekkel, so sovražniki in privrženci

razumeli oblast Napoleona, »uzurpatorja«, »Korzičana« oziroma »tujca«, ki se je na prestol povzpел »od nikoder«, kot predrzen izziv dotedanjim monarhičnim načelom, kot nevarno izjemo. Nasprotno so poznorimski in zgodnjobizantinski vladarji skorajda brez izjeme prihajali na prestol »od nikoder«, iz popolne anonimnosti, recimo, Dioklecijan ali celo iz tujine Zenon, Justin I. ali Bazilij I., pa to ni bila ne izjema ne izziv, ampak je ostajalo v mejah norme, ki jo je narekovalo načelo.

Razlika, ki nas zanima, se nanaša prav na področje načel. Kajti tudi Bizanc je poznal dinastično prakso, absolutistična Evropa pa odstopanja od nje; pomembno je nekaj povsem drugega: novoevropska monarhija je negovala patos dinastične *ideje*, medtem ko je bizantinska monarhija zase iskala idejne osnove povsem drugačnega reda. Tudi v doživljanju dinastične prakse so Bizantinci ostajali Bizantinci. Izraz »porfirorodni« (*porphyrogénnetos* ali *porphyrogennétes*) ne obrača pozornosti na to, da je monarhov otrok »cesarske krvi«, temveč na to, da je v skladu z običajem rojen v »Porfirijevi dvorani« cesarske palače, tako da so ga že ob rojstvu uvedli v krog sakralno-politične obrednosti in da je to bilo opravljeno, »kot se spodobi«. Tu je dostojanstvo dejanja pomembnejše kakor dostojanstvo rodu. Rimski cesar predvsem ni hotel biti »naravni«, temveč prej nadnaravni gospodar, ki vse dolguje misteriju svojega dejanja, in njegovo dejanje je bilo mišljeno kot popolnoma transcendentna realnost v razmerju do njegove »narave« in njegovega rodu, to pa je bilo povezano z nagnjenjem, da se državnost, ki jo je utelešal, pojmuje in samoopredeljuje kot transcendentna v razmerju do družbe.

Besedo »transcendentna« je tu treba razumeti v več pomenih hkrati. Ni dovolj, če rečemo, da je bizantinska avtokracija imela sakralne sankcije in sakralne ambicije; absolutizem »najbolj krščanskih« vladarjev Evrope je

tudi poznal take sankcije in ambicije. Vendar je ideologija noveevropskega absolutizma, da tako rečemo – bolj »zemeljsko-patriotska« (to samo po sebi pomeni, da je sakralnost tega absolutizma nekoliko manj resna, ker je manj nujna); nasprotno ideologija univerzalne sakralne države, kakor jo je izdelal zgodnji srednji vek, ne pušča nikakršnega prostora za »zemeljskost«. Vladar te države je lahko prišel »od nikoder«, saj so njegovo oblast resnično razumeli kot dano »od zgoraj«, v vsakem primeru pa je ta oblast imela obliko sile, ki je bila na družbeno telo aplicirana »od zunaj«. »Od nikoder« – »od zgoraj« – »od zunaj«: tri prostorske metafore, ki se stapljajo v eno podobo.

* * *

Ali je treba pojasnjevati, da družbeno življenje s svojimi zahtevami, potrebami, protislovji in slabostmi povsem pogojuje vsako politično oblast, pa naj bo »zunanja«, »drugačna« ali »tuja« v razmerju do družbe? Toda družbeno življenje lahko z oblastno strukturo korespondira neposredno in racionalno ali pa posredno in iracionalno. Atenska demokracija je »ustrezala« stanju atenske družbe, sočasno perzijsko despotstvo pa je »ustrezalo« stanju bližnjevzhodne družbe; vendar se takoj opazi, da je obseg pojma, izraženega z enim in istim glagolom »ustrezati«, v teh dveh primerih različen. Tako sila in slabost demokratične državnosti odsevata ustrezno silo in slabost družbe; nasprotno centraliziranost despotske državnosti odseva, tako kot v negativu, kaotičnost, pisanost, razobčenost družbenih sil. Za politično življenje zgodnjega srednjega veka so značilne tri vrste oblasti, ki so občutno in očitno »zunanje« v razmerju do organskega življenja družbe. Naštejmo jih:

ksenokracija ali barbarokracija – gospostvo etnično tujega elementa;

birokracija – gospostvo uradniškega razreda, odtujenega od skupnosti;

teokracija – gospostvo imetnikov »transcendentne« religiozne avtoritete, ki so se ločili od družbe.

Barbar osvajalec na Zahodu (in temu ustrezajoči tujec povzpetic na bizantinskem Vzhodu) prihaja »od zunaj« v najbolj dobesednem, prostorsko-topografskem smislu. (Povejmo, da je bila razlika med tem in drugim načinom »prihajanja« v tistih časih precej razblinjena. Alarikovi Zahodni Goti so najprej služili cesarstvu; to jih ni motilo pri tem, da so – celo v svojih lastnih očeh – skorajda neopazno prešli v vlogo osvajalcev, ki so ogrožali Konstantinopol in razdejali Rim. Položaj se je spremenil šele leta 400, ko je obrambo Konstantinopla pred zahodnogotsko nevarnostjo vodil Zahodni Got Gajna. Podobno tudi nosilec teokratskih pooblastil navadno prihaja »od zunaj« – izza meja naseljenega prostora, iz puščave, kraja, kjer se osamljajo puščavniki. Pot, ki je Janeza Zlatoustu privedla na položaj konstantinopelskega nadškofa, v samo središče socialnih in političnih problemov stoletja, in potem v izgnanstvo, je šla prek »izkušnje« puščavništva v neobljudenih gorah Sirije; Benedikt iz Nursije se je pojavil v Montecassinu iz votline v Subiacu. Včasih je asket preprosto ostajal v svoji »anahorezi« in je teokratsko oblast nad ljudmi prakticiral od tam; odločni ukazi Simeona Stilita, ki so zavezovali enkrat enega, drugič drugega bogataša, da osvobodi sužnje, so prihajali z višine njegovega stebra. Na splošno je asketova pravica, da skupnosti predpisuje normo, utemeljena prav v njegovi »drugačnosti« in »tujosti« tej skupnosti, s tem da je sam v svetu »tujec in prišlek«²⁵, »poslan v ta svet«²⁶ kot iz nekega zunajsvetnega prostora. Prototip njegove družbene »transcendentnosti« je v ontološki transcendenci avtoritete, ki stoji za njim. Po prepričanju zagovornikov teokracije pa svet upravlja to, kar »ni od

tega sveta«, kar svetu »ne pripada«²⁷. Navsezadnje je bila ideja teokracije obnovljena in nezavedno parodirana v ideologiji birokracije. Če imetnik teokratskih pooblastil k ljudem prihaja od »Pantokratorja« (»Vladarja vsega«), imetnik birokratskih pooblastil tudi prihaja k njim – le da od »avtokratorja« (»samodržca«); »poslan« je, kar je bistvena značilnost njegove biti. Zanj ni priporočljivo, da bi gojil človeške naklonjenosti,²⁸ in v najboljšem primeru vsa njegova zvestoba pripada »tistemu, ki ga je poslal«. V groteskno pomanjšanem pomenu se lahko temu idealu približa novozavezni prikaz kralja duhovnika Melkize-deka, te prapodobe srednjeveške teokracije: »brez očeta, brez matere, brez rodovnika«²⁹. Tudi on je po svoje izvzet iz sorodstvenih vezi.

Nenavadna logična skrajnost take načelno »breztemeljne« biti je podoba zgodnjbizantinskega dvornega evnuha.³⁰ Če je odtujenost od skupnosti, značilna za uradnika, parodija na asketsko odtujenost,³¹ je evnuhova brezspolnost parodija na asketski celibat, še več, parodija na angelsko breztelesnost. V bizantinskih legendah ljudje tako pogosto mislijo, da je angel, ki se jim je prikazal, dvorni evnuh, in očitno je, kako so bili pripravljene sprejeti dvornega evnuha vsaj za »podobo« angela, za njegovo metaforo. Pri tem nimamo opraviti z nenavadnostjo zgodovine nravi, ampak s *simptomom* družbeno-psihološke situacije. V nobeni skupnosti, ki je zaskrbljena za »naravne« vrednote in »naravne« zveze med ljudmi, podoba evnuha ne bi mogla dobiti tako čudnega nimba. Med atenskimi hopliti maratonske dobe in vitezi zrelega zahodnega srednjega veka ni veliko skupnih točk – vendar je tako v osnovi antičnega polisa kakor tudi fevdalnega viteštva ideal moške družbe enakopravnih vojščakov; zato ne hopliti ne vitezi ne bi nikoli pristali na to, da se bojujejo pod evnuhovim poveljstvom. Evnuha Narses in Solomon pa sta najslavnejša Justinijanova poveljnika.³²

Značilno je, da je evnuhe izrinila fevdalizacija bizantinske družbe v 11. stoletju.³³

Antični polis je bil v odnosu do sužnjev seveda nečloveški, prav tako srednjeveško viteštvo do tlačanov, vendar je tako v polisni kakor tudi v viteški družbi plastična podoba oblasti, čeprav ni bila preveč človeška, še vedno ohranjala, če lahko tako rečemo, »človeške mere« (še konkretnije: »mere človeškega telesa«); v obeh primerih se je v morda svojem »najnasilnejšem«, najbolj grobem in čutnem svojstvu, se pravi v svojstvu vojaške sile, kazala kot skupek, sorazmeren vsakemu od sestavnih delov – osebni kreposti in osebnemu pogumu vsakega posameznega hoplita ali viteza. Nasprotno si moči bizantinske države ni nihče predstavljal kot skupek telesnih in duhovnih moči posameznih stratiotov (pri tem so bili v Justinijanovih časih stratioti zvečine barbari); prej bo to neka iracionalna veličina, katere sestavni deli so, na primer, abstraktna avtoriteta »rimskega imena«, ki si ga je prilastil Konstantinopel, pa še umetnost pretanjene diplomatske igre, zvitost vojaških inženirjev in tako naprej. Seveda ne gre za to, da so bili Bizantinci »premeteni« in da niso bili »bojeviti«; gre za nekaj drugega. Vojsko, ki v sebi uteleša moč skupnosti meščanov ali skupnosti fevdalcev, mora v boj voditi mož in vojščak – za podrejene »svoj človek«. Nekaj drugega je vojska, ki uteleša moč države, ki je odtujena od skupnosti, ki nadomešča njeno nemoč; takšno vojsko lahko v boj vodi evnuh ali uradnik, ki upravlja z možmi in vojščaki kot s sebi tujim sredstvom premišljene operacije po zakonih »vojaške umetnosti«.³⁴

Pred nami je družba, za katero je veliko nenaravnega postajalo naravno. Nikakor ne »kvarjenje nravi«, ampak objektivne življenjske zakonitosti so jo prisilile, da stoji med »nenaravnim« nasiljem in »nadnaravnim« idealom.

Ko se družba razvija po poteh »podzemnega« in organskega zorenja konkretne družbenoekonomske, življenjske in kulturne prakse kot novega *de facto* v okvirih starega *de jure*, tedaj posebna konstruktivna vloga pripada idealu naravnosti, »liberalne« osvobojenosti.

Novoevropska kulturna in življenjska merila so iz stoletja v stoletje rasla v znamenju tega ideala. To, kar se je »samo po sebi« urejalo v vsakdanjem načinu življenja, ni čakalo na sankcije »abstraktnih načel« in se je predstavljalo kot volja boginje Narave, sovražne asketizmu. *Naturalia non sunt turpia*, »narave se ni treba sramovati«. Renesančni humanisti so v svojih zgodovinskih nasprotnikih bolj kot kar koli drugega čutili poteze nenaravnosti, mučne, napete resnobe; nasprotniki Rabelaisa ali Erazma Rotterdamskega – to so »agelasti«, ki se bojijo smeha. Tu ne gre toliko za smeh, kolikor za pridobitev *pravice* do smeha in drugega neposrednega izražanja »narave«. »... Saj ljudem svobodnim, potomcem dobrih staršev, izobraženim, pripadnikom dobre skupnosti narava sama daje instinkt in moč želje, ki jih neprenehno spodbuja k dobrim dejanjem,« beremo pri Rabelaisu.³⁵ Čeprav je »kultura smeha« tega pisatelja kar najbolj nasledstvo srednjega veka,³⁶ je naivno-samovšečna apologija instinktov »dobre skupnosti« – vpliv renesanse. Dinamika socialne in kulturne preobrazbe družbe »od znotraj« ustvarja zgodovinske okoliščine, v katerih ustava Telemske opatije – »delaj, kar hočeš« –, čeprav ostaja neuresničljiva utopija, postaja maksima duhovnega življenja. Za kaj takega je v vsakem primeru nujno, da vzpenjajoči se družbeni razred dovolj jasno in vsestransko ve, kaj hoče.

Toda ko družbeni razvoj ubira druge poti, ko ima družba za svoje oblikovanje potrebo po socialno-»transcendentalni« oblasti in ontološko-transcendentalnem

idealu, je za splošno ozračje dobe nujen *asketizem*. Ne gre za to, da je asketizem zahtevalo krščanstvo, ki je bilo vladajoče pojmovanje sveta. Asketizem, splošno rečeno, je konstanta krščanske etike; k njemu se je z enako nujnostjo zatekel Pascal leta 1654 kakor Avguštin leta 386. Vendar je družba, ki je še v celoti ostajala »krščanska družba«, v novih časih – pravzaprav že v viteških časih zrelega srednjega veka – zoperstavljala krščanskemu imperativu asketizma svojo voljo po naravnosti in osvobojenosti. Nastajal je medsebojni pritisk med dvema sistemoma vrednot, ki sta stopala bodisi v antagonistične bodisi v kompromisne, ponekod pa celo komplementarne odnose. Že v 13. stoletju je sholastik, ki je poučeval v imenu najortodoksnejše krščanske etike, računal tudi z zdravo življenjsko radostjo posvetnežev in ga ni skrbelo, kako jo pregnati, ampak kako ji postaviti razumne meje. »Igra je za človeka nujna, da si odpočije,« beremo pri Tomažu Akvinskem, »in za dejavnosti, ki so v službi počitka človeškega rodu, lahko ustanovimo dovoljene umetnosti. Zato je tudi igralska obrt, katere cilj je razveseljevati človeka, sama po sebi dovoljena, in tisti, ki jo opravljajo, ne grešijo, če le spoštujejo mero, in sicer: če v igri ne izgovarjajo nesramnih besed in ne izvajajo takšnih telesnih gibov; tudi če se igre ne uprizarjajo zaradi nepotrebnih postranskih razlogov in ne v nepravem času in podobno. Zato ne greši tisti, ki s spodobnim plačilom podpira takšne ljudi.«³⁷ Asketski imperativ krščanstva in asketska usmerjenost družbe sta se dogovorila na podlagi načel »mere« in »razumnosti«.

Podoba, ki jo ponuja zgodnji srednji vek, je povsem drugačna. Takrat krščanstvo nikakor ni bilo edini nosilec imperativa askeze. Prav nasprotno: krščanstvo je bilo od samega začetka zajeto v široko razliti val podzavestnega hrepenenja po osvoboditvi od lastnega »messa« – hrepenenja, ki ni imelo nikakršne nujne zveze s

krščanskim naukom in se je oblačilo v najrazličnejše doktrinarne forme ter se na koncu sebi najustreznejše uresničilo ne v krščanstvu, ampak v »enkratitskih« herzijah, gnosticizmu in montanizmu, v priscilijanstvu ter posebno v manihejstvu. Kajti tudi »zadnji pogani« v novoplatonističnem pomenu krščanstva praviloma niso napadali zaradi preveč, ampak zaradi premalo asketizma, ne zaradi preziranja, ampak zaradi čaščenja telesa, ki se je izražalo v cerkvenem nauku o vstajenju *teles*.³⁸ (Ni prepričljivo stališče I. Leiboldta, ki poreklo krščanskega asketizma brez ostanka spelje na bolj ali manj pozne recepcije poganske grške filozofije; zato je moral prezreti bližnjevzhodne temelje asketov esenskega tipa, pa tudi zamolčati asketske molitve v sinoptičnih evangelijih.³⁹ Vendar kar je res, je res: na ontološki ravni ima platonizem več razlogov, da absolutizira askezo, kot jih ima krščanstvo. Krščanska askeza navsezadnje izhaja iz nasprotja med »poslušnostjo« (Bogu) in »svojo voljo«, novoplatonistična asketika pa iz nasprotja med duhom in materijo.⁴⁰)

Splošno mnenje je od krščanske pridige zahtevalo še več asketizma od tistega, ki je v njej že bil; herezije so praviloma šle po poti asketizma dlje kot ortodoksija, priljubljeni apokrifni so bili neprimerno bolj asketski kakor kanonični teksti. V celotnem novozaveznem kanonu se samo enkrat⁴¹ govori o blaženosti devičnikov, »ki se niso oskrunili z ženami«⁴²; v *Dejanjih Pavla in Tekle*, ki jih je Cerkev obsodila, a so bila zelo brana, se ta téma z neugnano zavzetostjo tolmači skoraj na vsaki strani in v ozadje potiska druge vidike krščanske nravnosti. V novozaveznem kanonu lahko beremo, da »Zakon naj spoštujejo vsi in neomadeževano posteljo« (Heb 13,4);⁴³ nasprotno so apokrifna *Dejanja apostola Tomaža*, v katerih je videti močan gnostični vpliv, napisana tako, kot bi te maksime sploh ne bilo.⁴⁴ Cerkveni zgodovinarji

se pritožujejo čez priljubljenost heretičnih nauk med možmi, ki so »odganjali svoje žene«, in med ženami, ki so, »zapuščajoč svoje soproge, hotele živeti deviško« – in to vse »navkljub cerkvenemu izročilu in običaju«⁴⁵.

Navsezadnje si je Cerkev na koncilu v Gangrah Paflagonskih⁴⁶ morala postaviti vprašanje: kdaj asketizem postane grešen? Družba pa ni postavljala vprašanja: kdaj se asketizem spridi? Če je sploh bilo slišati pozive, naj se ohranita mera in razum, so ti pozivi največkrat prihajali ... iz asketovih ust: »Vse, kar ogroža mero, je od demonov,« so besede strogega asketa iz egiptovske puščave Pojmena.⁴⁷ »Morebiti melodija ni nič drugega kakor poziv k vzvišenemu načinu življenja, ki poučuje tiste, ki so zavezani kreposti, naj ne dopuščajo v svojih nrvah nič nemuzikalnega, neusklajenega, neharmoničnega. Ne prenapenjajo strun, da se ne bi zaradi prenapetosti potrgale. Paziti, da bi naš način življenja vedno spoštoval pravilno melodijo in ritem ter se umikal tako čezmerni razrahljanosti kakor tudi odvečni napetosti,« to so besede mistika Gregorja iz Nise,⁴⁸ ki je svojo pisateljsko pot začel z asketskim traktatom *O devištvu*.

V celoti pa je asketizem eno izmed najbolj razširjenih načel srednjeveškega svetovnega nazora. Seveda to nikakor ne pomeni, da so bili vsi ljudje te dobe, ali v veliki večini, asketi. To pomeni nekaj povsem drugega: tudi v glavah skeptičnih dvorjanov in sijajnih prestolnih odvetnikov, ki so se pri Justinijanu I. urili v sestavljanju erotičnih epigramov, ni bilo prostora za oporekanje asketizmu kot načelu. Od njih ne bi dočakali ničesar, kar bi vsaj od daleč spominjalo na apologijo *Telemske opatije*. A to nikakor ni bilo zaradi strahu stopiti v konflikt z branilci družbene morale! V 5. stoletju se Paladij popolnoma brez bojazni posmehuje krščanskim menihom – toda ne zato, ker so asketi, ampak zato, ker niso dovolj asketi, ker ima njihovo življenje korporativne vezi in zato ni

do konca asocialno.⁴⁹ Ta avtor dovolj lahkih verzov v ciničnem duhu nepričakovano s tako strastjo imenuje telo »bolezen«, »smrt«, »usoda«, »breme« in »nesvoboda«, »zapor« in »mučenje« za dušo,⁵⁰ s tako nečloveškim studom govori o spolu in spočetju⁵¹ in celo samem dihanju,⁵² da postaja jasno: niti ta »zadnji pogan« niti njegovi somišljeniki in bratje po duhu niso imeli nič skupnega z obrambo pravic modre naravnosti pred krščanskim asketizmom. Če niso odhajali v puščavo in se predajali askezi, to ni bilo zato, ker bi na telesnost v sebi gledali s svobodno življensko radostjo, ampak prej zato, ker se, za razliko od kristjanov, niso nadejali, da bodo svoje telo očistili s karšnimi koli posti. Paladij ne priznava očiščenja telesa, ampak očiščenje od telesa – smrt.⁵³

Kje so vzroki te splošne težnje? Kot enega od vzrokov pogosto navajajo reakcijo na padec morale, na parazitski hedonizem poznoantične družbe. Takšna razlaga drži: skrajnosti asketizma so bile pogosto odgovor na razvratne ekscese. Vendar je ta razlaga očitno nezadostna. Moralnih obsodb, ki jih najdemo v pridigah asketskih avtorjev, ne smemo jemati preveč dobesedno – tam so hiperbole nujne po zakonih literarne zvrsti. Posebno jih ne smemo jemati dobesedno, ko avtorji sami obsojajo grehe svoje mladosti. Ko si sodobni bralec poskuša predstavljati »burno življenje«, ki ga je imel Avguštin do svojega spreobrnjenja, zelo lahko pozabi, da je bilo to življenje »burno« prav iz zornega kota asketa. Vendar stvar niti ni v tem. Pojem »padca nravi«, na žalost, ne spada med jasne kategorije zgodovinske vede; upravičeno se torej sprašujemo, kako izmeriti ta »padec«? Vsakdanje življenje v renesansi vsekakor ni bilo manj, ampak verjetno bolj škandalozno kot življenje poznoantične in zgodnjbizantinske družbe; vendar je v prvem primeru družbena zavest tolmačila ustrezne vtise kot argument v korist nujnosti asketizma, v drugem prime-

ru pa kot nekaj, kar dokazuje, da asketizem ni mogoč. Na ulicah Firenc ali renesančnega Rima ni bilo manj prostitutk kakor svojčas na ulicah Aleksandrije; toda renesančna literatura nam ne pripoveduje o ognjevitim kesanju kake nove Marije Egipčanke. Moč krščanske ideologije na prehodu med antiko in srednjim vekom in njena kriza na prehodu od srednjega veka k novim časom – tudi ni zadovoljiva razlaga: med 4. in 5. stoletjem niti zapriseženi sovražniki krščanstva, kakršen je bil Julijan Odpadnik ali Proklos Diadoh, niso dvomili, da je neporočenost, samskost, višja od zakonske zveze, med 16. in 17. stoletjem tudi reformatorji krščanstva, kot sta bila Luther in Calvin, niso dvomili v nasprotno.

Pojava zgodnjeresrednjeveškega asketizma ne bomo razumeli, če ne bomo izhajali iz zgodovinskega trenutka, iz družbenih razmer, v katerih so družba in njeni člani lahko pričakovali red, mir, oblikovanje svojega življenja le onstran meja svoje »narave«.

* * *

Kako se estetika, katere ime (grško *aísthesis*, »čutenje«) govori o čutnosti, lahko razvija v okvirih asketskega pogleda na svet? Kako naj si zamišljamo paradoks asketske estetike – estetike, ki na videz spodkopava svoje lastne temelje?

Kot je znano, se je krščanstvo začelo z ostro kritiko poznoantičnega estetizma. V razmerju do grško-rimske kulture se nova vera nikakor ni pokazala kot neko zunanje, od nikoder prihajajoče razdejanje; niti najmanj: krščanstvo je prvotno filozofsko kritiko estetizma, ki je nastajala že pri Platonu, preganjalcu pesnikov iz svoje idealne države, le privedlo k logičnemu koncu. Ko Laktancij in Avguštin obsojata gledališke prizore, ponavljata (nekoliko bolj energično) to, kar je pred njima pisal Seneka. Ko Laktancij razmišlja o večnem nasprotju med

krepostjo in uživaštvom, ne navaja nikogar drugega kot – Cicerona.⁵⁴ Novost, ki resnici na ljubo ni zanemarljiva, je le v tem, da so krščanski misleci zahtevali prehod od besed k dejanju: »Vendar filozofi sami, ko so nas z lepimi besedami nagovarjali, naj prezremo zemeljsko in vzdignemo pogled k nebesom, niso bili sposobni zapustiti javnih predstav, te so jim bile v užitek, zelo radi so bili navzoči na njih – po našem mnenju pa morajo te predstave, kot sredstva zavajanja v pregrehe in najhujšega kvarjenja duš, biti prepovedane«. ⁵⁵ Krščanstvo je tako rekoč držalo poganski svet za besedo, saj je vztrajalo pri tem, naj beseda postane dejanje. Bistvena razlika med filozofsko in patristično kritiko estetizma ni toliko v vrsti argumentacije, ampak v stopnji družbenopraktične konkretnosti. Ko so antični filozofi pozivali, naj se odrečemo predstavam in zabavam, so praviloma vnaprej vedeli, da jim lahko prisluhnejo posamezni učenci, nikoli pa celotna družba. Nasprotno so možje Cerkev čutili v svojih rokah povsem realno oblast nad občestvom, pri čemer meje te oblasti na začetku sploh niso bile jasno zarisane. Zlom antične družbe je privedel do krize, pri kateri se je pokazalo, da je nastal čas uresničevanja utopij. Zato krščanska kritika umetniške kulture ni tako nemočna, a hkrati tudi ni tako »nedolžna«, kot so to bili filozofski napadi na estetizem; tokrat že ni šlo več za čisto teoretiziranje ne za akademske diskusije brez posledic, ampak za kulturno politiko zelo močne družbene organizacije, ki se ni ustavljala pred ostrimi posegi.

Seveda je tudi cerkveno obsojanje posvetnih izročil estetizma imelo svoje meje. Na latinskem Zahodu je težko razdejanje pripravilo Cerkev, da je začela ceniti ljudi, zveste kulturnim vrednotam antičnega Rima; brez njih ne bi mogla rešiti niti osnovne pismenosti. Na bizantinskem Vzhodu pa je bil patos kulturne kontinuitete pretesno povezan s patosom državne kontinuitete; blišč

posvetnega helenskega razkošja naj bi bil eden od simbolov rimskega cesarstva. Justinijan I., ki je leta 529 dal zapreti pogansko atensko Akademijo in uresničil celo vrsto represivnih ukrepov proti poganom – teh je bilo med višjim uradništvom še vedno nekaj –, je v poeziji spodbujal jezik podob in metafor, ki s krščanstvom nima ničesar skupnega. Dvorni epigramatiki tega cesarja teologa so izpopolnjevali svoj talent in urili slog ob temah, ki so bile, milo rečeno, neprimerne svojemu času: *Dar Afroditi*, *Dar Dionizu*, bukolske hvalnice kozlonogemu Panu in nimfam. Ko se ti pisci lotevajo krščanskih tém, jih največkrat spreobračajo v lepo igro uma. Cerkevne in posvetne oblasti so hkrati uporabljale vso moč, da bi iz ljudskega vsakdanjika izgnale navajenost na poganske praznike. Po drugi strani je Janez Gramatik za potrebe učenega bralca opeval enega izmed takih praznikov, praznik vrtnice, posvečen Afroditi:

Cvet podajte mi, Kitere,
 Modre pevke ve, čebele;
 Vrtnico bom v pesmi hvalil:
 Daj, nasmej se mi, Kiprida!⁵⁶

Seveda, Justinijan, njegovi predhodniki, pa tudi njegovi nasledniki, so vsi predobro vedeli, kaj delajo, ko so dopuščali in celo spodbujali poezijo, ki je bila tuja krščanskim idealom ter se je igrala z literarno mitologijo in literarno erotiko. Ne smemo pozabiti, da zgodnjebizantinski cesar ni pretendiral le na titulo »bogoljubnega« in »kristoljubnega« pokrovitelja Cerkve, njenega »škofa za zunanje zadeve«, ampak tudi na titulo zakonitega naslednika starodavnih poganskih cesarjev. V skladu s tem je bil njegov dvorni pesnik prisiljen biti ne le poslušni sin Cerkve (v vsakdanjem vedênju), ampak tudi zakoniti naslednik starodavnih poganskih pesnikov (za svojo delovno mizo). Vse je imelo svoje mesto: krščanske avtoritete

so upravljale z življenjem Cerkve, literarno poganstvo pa se je vmeščalo v neveliki svet šole in literature. Ni naključje, da je Justinijan naročil, naj novozgrajene cerkve svete Sofije ne opeva nihče izmed cerkvenih »pesmipiscev« in »sladkopevcev«, kakršen je bil Roman ali Anastazij, ne klerik in ne menih, ampak je to naložil dvornemu dostojanstveniku in avtorju erotičnih epigramov Pavlu Silentiariju, ki je enega izmed najbolj uspešnih delov svoje pesnitve v heksametrih – opis nočne osvetlitve kupole – začel z mitološko podobo Faetonta, Helijevega oziroma Sončevega sina:

Vse tukaj diha z lepoto, vsemu bo tvoje oko
veselilo se silno. A povedati, s kakšnim bliščem in sijem
v noči je hram osvetljen – tu je beseda nemočna. Ti praviš:
Neki nočni Faetont izlil je ta sijaj na svetinjo! ...⁵⁷

OPOMBE

- 1 Seveda sploh ne moremo govoriti o nesporni časovni zamejitvi zgodnjega srednjega veka: prehod od ene dobe k drugi je proces, ki se je vlekel skozi stoletja (glej A. P. Kazschdan, *Um die Grenze zwischen Alttertum und Mittelalter in Europa*, v: *Das Alttertum*, 1967, št. 13, str. 108–113). Če je za učbenike uporabna letnica 476 (ko je padel Romul Avgustul, zadnji cesar zahodnorimskega cesarstva), pa ta letnica, ki je za resnični potek dogodkov v Italiji le simbolnega pomena, ne pomeni nič za vzhodno Sredozemlje.

Pot od antike k zgodnjemu srednjemu veku je bolj zamejena s takimi prelomnicami, kot so splošna kriza rimskega cesarstva sredi 3. stoletja (med letoma 30 in 80), legalizacija krščanske Cerkve (leta 313) in njena pridobitev vladajočega položaja (okrog 381), prenos prestolnice v Konstantinopel (330) in dokončna razdelitev rimskega cesarstva na zahodno in vzhodno (395), pa tudi Alarikovo ropanje Rima (410) in, naposled, arabsko osvajanje sirsko-egiptovskih provinc vzhodnorimskega cesarstva

v 7. stoletju (med letoma 30 in 40) ter prelevitev tega cesarstva v srednjeveško »bizantinsko« državo (ta proces sta spremljala rekonstrukcija družbenogospodarskega reda in hkrati prodor Slovanov na Balkan; prim. G. Ostrogorsky, *Byzantine Cities in the Early Middle Ages*, v: DOP, 1959, št. 13, str. 47–48; P. Charanis, *Some Remarks on the Changes in Byzantium in the VIIth Century*, v: *Zbornik radova*, Vizantološki institut, Beograd 1963, 8/1, str. 71–76). Kar zadeva Zahod, je bilo pomembno prodiranje Langobardov v Italijo (od leta 568), ko je dokončno razpadel rimski red, ki so ga dotlej ohranjali gotski upravljalci.

Prehod v obdobje zrelega srednjega veka zaznamujejo naslednji datumi in dogodki: za Bizanc – vzpostavitev fevdalnih agrarnih odnosov (9. stoletje), vzpon mestne civilizacije (od 10. stoletja), spremembe v strukturi vladajočega razreda, potem ko je na oblast prišla rodbina Komnenov (od leta 1081) (glej A. P. Každan, *Socialnii sostav gospodstvujuščego klaša Vizantiji XI–XII vv.*, Moskva 1974); za Zahod – nastanek cesarstva Karla Velikega (leta 800), clunyjsko gibanje (10.–11. stoletje), centralizacija in utrditev papeške oblasti, ki jo je to podpiralo (pontifikata Leona IX. in Gregorja VII., 1049–1054 in 1073–1085), ter odločno oblikovanje viteškega reda, ki se je izkazal na križarskem pohodu (1095–1099).

- 2 O specifičnosti lastnine kot predmeta »imetja«, tesno povezanega s korporativnim položajem in osebnostjo »imetnika«, glej K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rokopisi 1844 leta* (klasična analiza fevdalnega »imetja« v nasprotju z buržoazno »zasebno« lastnino). Po besedah A. J. Gureviča »je zasebna lastnina predmetna oblika družbenih odnosov, medtem ko je fevdalna lastnina njihova medosebna oblika, ki izraža bistvo družbenih odnosov srednjeveške skupnosti. [...] Buržoazna lastnina je lahko popolnoma anonimna, fevdalna lastnina pa ima vedno svoje ime in to ime daje gospodarju ...« A. J. Gurevič, *Kategorii srednjevekovno predstavljena o bogatstvi i trude*, str. 192–262).
- 3 Prim. A. R. Korsunskij, *Problema revolucionnogo perehoda ot rabovladelčeskogo stroja k feodalnomu v Zapadnoi Evrope*, v: BI, 1964, št. 5; A. J. Gurevič, *Problema genezisa feodalizma v Zapadnoi Evrope*, Moskva 1970 (debata o knjigi: VI, 1970, št.

- 9); Z. V. Udalcjova, *K voprosu o genezise feodalizma v Vizantii (Postanovka problemi)*, v: *Vizantijskie očerki. Trudi sovetskih učernih k XIV kongresu vizantinistov*, Moskva 1971, str. 3–25.
- 4 Zgodovino in bibliografijo vprašanja podaja V. Udalcjova (glej *K voprosu o genezise ...*).
- 5 Naj opozorimo na analogije med npravstveno-juridičnimi koncepcijami in bibličnimi predstavami o vsakem človeškem dejanju kot o dejanju zvestobe ali izdaje v razmerju do nebeškega Vladarja (glej poglavje »Znak, znamenje, zastava«). V zvezi s tem se vsaka človekova dobrina in krepost opisujeta kot »dar« radodarnega Gospodarja (prim. *Jak* 1,17), kot predmet »imetja« (»kaj imaš, česar nisi dobil?« – [1 *Kor* 4,7]; prim. v različnih kontekstih in različicah nenehno ponavljajoč se starozavezni obrazec o »zemlji, ki vam jo je dal Gospod« v razmerju do drugega obrazca: »Gospodova je zemlja in vse, kar je na njej« [*Ps* 23,1], ki podaja nekakšno smiselno shemo medsebojnih odnosov fevdalca in tistega, ki mu fevd podeljuje, cela stoletja in tisočletja do konstituiranja fevdalizma, seveda ne na družbeni, ampak na »kozmični« ravni).
- 6 M. Blok, *Apologija istorii, ili Remeslo istorika*, Moskva 1973, str. 95; A. J. Gurevič, *Problemi genezisa feodalizma v Zapadnoi Evrope*, Moskva 1970, str. 151–152; L. V. Danilova, *Diskussionie problemi teorii dokapitalističeskikh obščestv*, v: *Problemi istorii dokapitalističeskikh obščestv*, 1. knj., Moskva 1968, str. 27–66.
- 7 Z. V. Udalcjova, *K voprosu o genezise ...*, str. 22–23.
- 8 A. P. Každan, *Vizantijskaja kultura (X–XII vv.)*, Moskva 1968, str. 50–52, 69, 81, 89–92 idr.; isti, *Socialnij sostav gospodstvujuščego klassa Vizantii XI–XII vv.*, Moskva 1974; A. P. Každan in M. A. Zaborov, *Gijom Tirskij o sostave gospodstvujuščego klassa v Vizantii (konec XI–XII v.)*, v: *VV*, 1971. št. 32, str. 48–54.
- 9 Prim. B. F. Poršnev, *Feodalizm i narodnie massi*, Moskva 1964, str. 513–514.
- 10 *Vsemirnaja istorija*, 3. del, Moskva 1957, str. 270.
- 11 *Dt* 6,4.
- 12 Ta podoba na splošno predstavlja razširjeno témo poznojudovske mistične literature (glej G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957; slov. prevod *Poglavitni tokovi v judovski mistiki*, prev. V. Snoj, Ljubljana 2003). V sebi

- seveda nima ničesar »fevdalnega« in jo prej lahko primerjamo z življenjskimi navadami vzhodnega despotizma.
- 13 Prim. Verosta, *St. Iohannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Gradec, Dunaj in Köln 1960, str. 187 isl.
 - 14 Glej F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy I–II*, Washington 1967; W. Suerbaum, *Vom antiken zu frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung von res publica, regnum, imperium von Cicero bis Iordanis*, v: *Orbis antiquus*, izbrala F. Beckmann in M. Wagner, zv. 16–17, Münster 1961; A. Dempf, *Die Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*, Stuttgart 1964, str. 258–276; D. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und der tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung*. (Münchener Universitäts-Schriften. Reihe der philosophischen Fakultät 9), München 1972.
 - 15 Prim. F. F. Zelinskij, *Iz žizni idej*, 3. del, *Soperniki hristijanstva*, 2. izd., Sankt Peterburg 1910, str. 240–340; A. F. Losev, *Antičnij kosmos i sovremenaja nauka*, Moskva 1927, str. 218–232; J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*, Leipzig 1923; E. O. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Berlin 1919.
 - 16 Te temeljne strukture so bile najprej prevzete pri posredovanju novoplatonizma na začetku srednjega veka, potem pa v novoplatonistični »recenziji«. Prim. P. P. Blonskii, *Filosofija Plotina*, Moskva 1918, str. 297–334; A. F. Losev, *Stati po istorii antičnoi filosofii ...*, Moskva 1965 (kot rokopis), str. 54–63 (z obširno bibliografijo); W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt ob Majni 1965 (Philosophische Abhandlungen XXIV).
 - 17 Izraz »fevdalna sinteza« je v sovjetski znanosti prvi predlagal in utemeljil B. F. Porševnii v prilogi *Fevdalnii sintez* k navedeni knjigi, glej 9. opombo). Izraz je bil sprejet, na primer v članku Udalcove (3. opomba).
 - 18 O. Demus v zvezi s tem opozarja: »V bizantinski umetnosti so bile oblike zložljive in ta njihova zložljivost je ena izmed njihovih najznačilnejših in, z zahodnega stališča, najkoristnejših potez« (O. Demus, *Byzantine Art and the West*, New York 1979, str. 3).

- 19 V teh časih so pogosto sestavljali tako imenovane »centone«, mozaike iz verzov in polverzov starih pesnikov; ti verzi so bili vzeti iz konteksta in izbrani tako, da so drug drugemu ustvarjali nov kontekst z novo témo in novo vsebino. Vloga »centonov« kot pomembne linije v literarnem ustvarjanju je značilna za zgodnji srednji vek, ne moremo pa si je predstavljati v novem času. O delu s »tujo besedo« glej M. M. Bahtin, *Voprosi literaturi i estetiki*, Moskva 1975, str. 408–446.
- 20 E. M. Štaerman, *Krizis robovладельčeskogo stroja v zapadnih provincijah Rimskoi imperii*, Moskva 1957; ista, *Evolucija antičnoi formi sobstvenosti i antičnogo goroda*, v: VV, 1973, 34, str. 3–14; G. L. Kurbatov, *Rannevizantijskij gorod (Antiohija v IV veke)*, Leningrad 1962; isti, *Osnovnie problemi vnutrennego razvitija vizantijskogo goroda v IV–VII vv. (konec antičnogo goroda v Vizantii)*, Leningrad 1971.
- 21 Glej Z. V. Udalcova, *K voprosu o genezise ...*
- 22 Prim. A. I. Neusihin, *Dofeodalni period kak perehodnaja stadija razvitija ot rodo-plemenskogo stroja k rannefeodalnomu (na materiale istorii Zapadnoi Evropi rannego srednevekovija)*, v: VI, št. 1, 1967. V tem članku se verjetno prvič v ruski znanosti načelno postavlja vprašanje o značaju »dofeodalne« skupnosti, čeprav čisto negativni izrazi, kot sta »dofeodalen« in »neizvorno združen«, niso posrečeni (jasno pa je, da kažejo na zapletenost problema).
- 23 Prim. *Istorija Vizantiji*, 2. del, Moskva 1967, str. 126; A. P. Každan, *Rabi i mistii v Vizantii IX–XI vekov*, v: *Učenie zapiski Tuljskogo pedagogičeskogo instituta*, 2. izd., 1951; R. Brauning, *Rabstvo v Vizantijskoi imperii (600–1200)*, v: VV, 1958, str. 14.
- 24 A. P. Každan: *Vizantijskaja kultura (X–XII vv.)*, Moskva 1968, str. 50–51.
- 25 *Heb* 11,13.
- 26 *Jn* 17,18.
- 27 Prim. H. Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, 3. izd., Stuttgart in Berlin 1917, str. 311–355.
- 28 Prim. A. P. Každan, *Vizantijskaja kultura ...* str. 51–52, 81, 141, 142; isti, *Predvaritelnie zamečanija o mirovozrenii vizantijskogo mistika X–XI vv. Simeona*, v: *Byzantinoslavica XXVIII*, 1.
- 29 *Heb* 7,3.

- 30 Prim. M. K. Hopkins, *Eunuchs in Politics in the Later Roman Empire*, v: Proceedings of Cambridge Philological Society, CLXXIX (N. S. IX), 1963, str. 62–89.
- 31 Ne bi se odločili do konca slediti Každanu, ko poskuša skoraj poistiti osamljenost asketa, ki jo priporoča Simeon Novi Teolog, z nezaupljivostjo uradnika, ki jo priporoča Kekavmen. Ne gre za povsem enaki stvari, saj se nanašata na povsem različni ravni biti. Kljub temu je analogija med njima povsem upravičena in lahko najde utemeljitev že v metaforiki bizantinskih avtorjev.
- 32 Tak položaj je obstajal tudi v islamskem svetu. Prim. A. Mec, *Musulmanskii Renessans*, 2. izd., prev. D. E. Bertelsa, Moskva 1973, str. 286. Na Zahodu skopljenečnik nikakor ni mogel postati duhovnik, v Bizancu pa take prepovedi ni bilo in so se evnuhi včasih povzpeli do položaja konstantinopelskega patriarha.
- 33 A. P. Každan, *Vizantijskaja kultura ...*, str. 95–96.
- 34 Mogoče je primerjati Menandrov fragment 555 (640) Körte.
- 35 F. Rable, *Gargantua i Pantagruel*, Moskva 1966, str. 162.
- 36 Prim. M. M. Bahtin, *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kultura Srednevekovija i Renesansa*, Moskva 1965.
- 37 S. Thomas Aquinatis *Summa theologiae* IIa, IIae, qu. 168.
- 38 Prim. P. P. Blonskij, *Filosofija Plotina*, Moskva 1918, str. 92–101 idr.
- 39 J. Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, Berlin 1961 (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.–historische Klasse 106, 4. zv.).
- 40 Prim. našo recenzijo knjige Leipoldtovega učenca P. Nagla (*Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, v: TU 95, Berlin 1966) v: BB, 1971, št. 31, str. 209–211.
- 41 Raz 14,4. Nasvet v *Prvem pismu Korinčanom* (7,25–35), naj se ohranja devištvo, ima druge pomenske podtone (ni pomembna »osvoboditev sebe od nečistosti«, ampak svoboda za vseobjemajočo »skrb za to, kar je Gospodovo«).
- 42 *Heb* 13,4.
- 43 Poudarjeno heretična *Dejanja apostola Tomaža* imajo do rojstva otrok sovražen odnos. Ko junak *Dejanj* poskuša odvrniti novo-

- poročence od tega, da bi se dotikali drug drugega, jih straši s tem, da se otroci lahko rodijo bolni (dolg spisek vseh mogočih bolezni se konča z mesečnostjo), lahko pa postanejo tudi razbojniki. S stališča ortodoksnega krščanstva pa se žena, grešna Evina hči, lahko reši prav z rojevanjem otrok (1 Tim 2,15).
- 44 *Pravila svjatih apostolov, svjatih vselenskih i pomestnih soborov* ..., Moskva 1877, str. 1005.
- 45 Koncil je bil sklican v zvezi z enkratitskimi tokovi v Mali Aziji sredi 4. stoletja; natančen datum ni znan.
- 46 *Apophthegmata patrum, Poimen*, 129.
- 47 Gregorii Nysseni *In Psalmorum inscriptiones*, v: PG 44, stolp. 443.
- 48 *Anthologia Palatina* XI, 384.
- 49 N. d. X, 88.
- 50 N. d. X, 45.
- 51 N. d. X, 75.
- 52 N. d. X, 88 («... A ko se duša iztrga iz telesa kot iz okov smrti, hiti k nesmrtnemu Bogu ...«).
- 53 Lactantius Firmianus *Institutiones divinae* IV, 19.
- 54 N. d. VI, 20.
- 55 R. Cantarella, *Poeti bizantini* I, Milano 1948, str. 75.
- 56 N. d., str. 63.
- 57 Prav tam.



BIT KOT POPOLNOST, LEPOTA KOT BIT

Zgodnjebizantinske predstave o lepoti, podane z literarno besedo, je vsekakor treba gledati v kontekstu sočasnih predstav o lepoti sploh – predstav, katerih celoto smo imenovali bizantinska estetika. Toda preden kar koli rečemo o zgodnjebizantinski in srednjeveški estetiki na splošno, je treba odgovoriti na vprašanje: kako je o njej sploh mogoče govoriti.

Začnimo s preprosto resnico. Kot je znano, samega izraza »estetika« ali nečesa, kar bi mu vsaj približno ustrezalo, ne najdemo v jeziku evropskega filozofskega izročila vse do srede 18. stoletja, ko je Alexander Baumgarten, nemški filozof Wolfove šole, prvi uporabil to besedo (pa še to ne povsem v pomenu, ki bi se ujema s sodobnim).¹ Čeprav rojstvo ideje ni vedno sočasno z rojstvom izraza, ni mogoče, da bi se razhajala za cela tisočletja! To pomeni, da sta Platon in Aristotel, pa tudi njuni poznoantični in srednjeveški nasledniki, mirno živela ne samo brez izraza »estetika«, ampak, kar je veliko pomembnejše, brez samega pojma »estetika«. To dejstvo ima daljnosežne implikacije. Da se antični in srednjeveški estetski nauki sami ne oblikujejo in se ne pojmujejo kot estetika, ni samo lastnost njihovega družbenega funkcioniranja, ampak tudi njihovega notranjega ustroja. Niso namreč nič »preprostejši« kot tista estetika, za katero je bistveno, da se zave same sebe kot posebne discipline; po svojem bistvu so *drugačni*.

Zato se pred raziskovalca srednjeveške estetike postavlja dilema.

Ne more izhajati iz predstave o estetiki kot znanosti, o njenih nalogah in mejah, postopkih in gradivih, ki se je oblikovala v zadnjih stoletjih; na podlagi te predstave

ne more znova oblikovati srednjeveške estetike, tako da bi jo zbiral, »sestavljaj« iz iztrganih sodb, ki so živele v povsem drugem kontekstu. Poleg tega se stari teksti v tako zgradbo lahko vgradijo le, če je iz njih mogoče iztrgati to, kar jih organsko veže z njihovo življenjsko podlago. Kolikor manjše so posledice njihove iztrganosti iz lastnih tal, toliko zanesljiveje se bodo znašli v središču pozornosti raziskovalca zgodovine estetske misli. Toda ali ni le iluzija, da posledic ni? Seveda je miselni poskus, ki se dogaja v tem primeru, sam zase prav toliko upravičen kot kateri koli fizikalni poskus, med katerim se zaradi raziskovanja predmeta A uničuje predmet B. Treba se je le zavedati, da smo nekaj uničili. Takšna metoda potrebuje kot začetno delovno hipotezo fikcijo, in sicer, da so se v preteklosti misleci, namesto da bi raziskovali svoje probleme, ukvarjali izključno s pripravo gradiva za raziskavo naših problemov – tako kakor jih mi zdaj razumemo. Raziskovalec mora od samega začetka v gradivu iskati tisto, česar tam že po definiciji ne more biti in kar se bo pojavilo šele po prestrukturiranju gradiva – na primer »estetiko«. Toda ali ni prav tak pristop k stvarjem kriv za pogosto predstavo o »naivni modrosti« starih mislecev, ki so menda mislili le po poteh »genialnih ugibanj«? Kar zadeva povsem realne primere, na primer da to, kar so povedali stari misleci, nepričakovano natančno zadeva enega od naših problemov, so to res samo naključja oziroma manifestacija naključij.

Tudi sicer je naključnost poglobljena značilnost načina dela, ki ga opisujemo. Konkretnější pristop k predmetu se mora najprej udejanjiti kot raziskovanje funkcije posameznih besed, tistih, ki so sčasoma postale izrazi estetske znanosti: »lepo« (*tò kalón*), »vzvišeno« (*tò hýpsos*), »skladnost« (*harmonía*) itn.² Podobno leksikološko delo je še kako nujno in plodovito. Vendar je težava ta, da beseda kot nosilka pomena ni enaka sama sebi, ampak

je »kameleon, v katerem vsakokrat vznikajo ne le razni odtenki, ampak tudi razne barve«³. Natančno določiti, kdaj ima beseda zares estetski smisel in kdaj ga nima, ni niti najmanj preprosto, posebno ne v dobah, ko se ideja »estetskega« še ni ločila od drugih idej. To pomeni, da so merila razločevanja »estetike« sredi drugega miselnega gradiva, ki smo ga menda našli v leksiki, na žalost povsem neobvezujoča. Vsak jezik pozna nešteto primerov, ko »estetska« semantika lepote in »etična« semantika dobrega neopazno prehajata druga v drugo, celo nastopata ena namesto druge (recimo v ruskem stavku »on *prekrasnij* človek, no *nehoroš* soboju« – dobesedno: »on je *krasen* človek, ampak videti *ni dober*« –, v katerem *prekrasnij* pomeni »zelo dober«, *nehoroš* pa pomeni, da »ni lep«). Nekateri izmed teh primerov so preprosti, drugi niso. Ko je v evangeljski prisposodbi »dobri pastir« grško imenovan *kalós* (dobesedno »lep«), imamo opravka z vsakdanjo rabo besede, v kateri ni nikakršnega estetskega pomena: »lep« kratko malo pomeni »dober«. Toda kaj reči o isti besedi, ko jo najdemo v starem grškem prevodu Biblije (tako imenovanem prevodu »sedemdeseterice« ali Septuaginti) prav na mestu, ki pravi, da je Bog videl, da so vsi deli celotnega ustvarjenega sveta *kalà lían* – »zelo lepi«? Ali je v tem estetska presoja kozmosa? Če vzamemo, da so na ustreznem mestu starojudovskega izvirnika besede *tov meod* (»zelo dobro«⁴), je treba priznati, da navzočnost posebnih smiselnih sopomenov »lepote« v tekstu Septuaginte ne more biti niti dokončno dokazana niti dokončno ovržena. Prav tako gre pri bizantinskih zbornikih asketskih nauk, ki se že od časov Bazilija iz Cezareje imenujejo *Filokalija* (grško *philokalía*, dobesedno »Ljubezen do lepega«, v tradicionalnem cerkvenoslovanskem prevodu »Dobrotoljubie«⁵), na neki način zares za posebno »lepoto«, za neko duhovno »umetnost« (*téchne*) dela na samem sebi, ki ima sicer

svoje zakone primernosti in okusa;⁶ vendar bi bilo v zvezi s takimi stvarmi precej tvegano vztrajati pri estetski kategoriji »lepega«.

Tako je znotraj opisane metode že protislovje: če bo po eni strani dosledna in stroga raba njenih načel ne samo osiromašila občo podobo, ampak jo popolno oropala smisla, bo po drugi strani vsako razširjanje raziskovalnega horizonta kategorialno-terminološka merila za izbiro gradiva naredilo za formalna in naključna vse do muhavosti.

Drugi način raziskovanja, ki je, kot kaže, edina načelna alternativa opisanemu, izhaja iz tega, da skušamo čim resneje vzeti dejstvo, da diferencirane znanosti estetike z njenimi »kategorijami« pred novim vekom vendarle ni bilo. Poskusimo vzeti to preprosto resnico tako, kot je, in iz nje potegniti vse nujne posledice. Odsotnost posebne estetike zahteva kot svojo predpostavko in kot kompenzациjo zelo močno estetsko obarvanost vseh drugih oblik osmišljanja biti (kot je, nasprotno, izločitev estetike v posebno disciplino kompenzirala tisto deestetizacijo pojmovanja sveta, ki je bila cena rojstva novoveške »znanstvenosti« in »praktičnosti«). Dokler ni estetike kot take, ni niti tega, kar ne bi bilo estetika. In to pomeni, da mora zgodovina estetike, aplicirana na take dobe, dobiti obliko široke tipologije slogov pojmovanja sveta: raziskovalec se tu ne omejuje več na formalno izbiro gradiva, temveč le z načinom, kako gleda nanj. Predmet njegove analize je ontologija – toliko, kolikor je življenjska in neposredno navzoča v življenjskem občutenju dobe; je kozmologija – toda kot plastična podoba čustveno doživljenega vesoljstva; je etika – vendar toliko, kolikor daje jasne in izrazite obrazce moralne dolžnosti.

Vzemimo enega od brezštevilnih primerov. Znani po svoji pozni pojmovni utrditvi pri Tomažu Akvinskem⁷, vendar razdelani že v grški patristiki, so »dokazi« za

obstoj Boga; bolj nepričakovane teme za zgodovinsko-estetsko raziskovanje se na videz težko spomnimo. To je teologija, ontologija, vse, kar hočete; ampak kakšna estetika naj bi to bila? Toda pogledjmo naš predmet od bliže. Te »dokaze« bi bilo ustrežneje imenovati »poka-zi«, saj misleci grške patristike niso govorili o »dokazovanju« (*apódeixis*), ampak o »kazanju« (*deíxis*) Božjega bivanja: ločevanje teh izrazov, kot vemo, sega do Aristotelove logične terminologije. Še Klemen Aleksandrijski je pojasnjeval, da je dokazovanje zato, ker je logično izpeljevanje nečesa iz globljih in bolj prvinskih načel, neuporabno tedaj, ko gre za Načelo vseh načel.⁸ Torej se Božje bivanje v patristični misli ne »dokazuje«, temveč »kaže« – vendar glagol »kazati« v sebi že nosi pomen nečesa neposredno očitnega, vidno plastičnega in zato »estetskega«. Pravzaprav je mogoče omenjene »dokaze« speljati na idejo, da niz realij, ki se na ta ali oni način opirajo druga na drugo, ne more biti neskončen, ampak se mora skleniti na nekem breztemeljnem temelju, ki se opira le na samega sebe (to variira tako, da se ideja aplicira na gibanje stvari, njihov obstoj in nujnost). Toda zakaj ne bi bilo mogoče misliti neskončnega niza? Jasno je, da ne gre toliko za logični sklep kot za argumentacijo iz domene estetike. Z »očmi uma« srednjeveški mislec *vidi*, kako *summa* obstajajočih stvari brez sklepnega breztemeljnega temelja na neki način »propada« nekam v neznano in misli, da je to v dobesednem pomenu ruske besede *nelepo*, neokusno.* Tako kot ima stara melodia nujno na koncu upočasnitev, v kateri glasbeni čas na neki način vase sprejema večnost, tako mora tudi niz obstajajočega – da bi se izognili estetskemu neredu – najti svoj konec v Bogu. Prav ta sklep se pojavlja tudi v »dokazih«, v katerih je govor o aksiološkem in smiselnem nizu (hierarhija popolnosti se vzpenja proti logični skrajnosti Vsepopolnosti, smotrnost pa je mogoče misliti le

v navzočnosti absolutnega Smotra vseh smotrov). Za estetski svet patristike je ta imperativ nujen. Povsem drugo je vprašanje, zakaj je bilo za srednjeveške mislece identificiranje po našem mnenju »subjektivni« univertzum estetike z »objektivnim« univertzumom ontologije in kozmologije nekaj normalnega. Na to vprašanje bomo poskusili odgovoriti nekoliko pozneje.

Če raziskovalec srednjeveške estetske misli izbere drugo pot, če se namreč odloči, da ne bo izhajal iz strukture naše estetike, ampak iz notranjega ustroja srednjeveške podobe sveta, nima več pravice zavreči takega gradiva, kot so patristični »dokazi« (ali »pokazi«) Božjega bivanja, ne more se jih osvoboditi tako, da bi jih dal v roke zgodovinarjem filozofije ali zgodovinarjem religije. Njegova naloga je dovolj težka. To ni več trganje iz konteksta in poznejše vpisovanje v umetni sistem fragmentarnih »sodb«, temveč postane predmet njegove profesionalne dejavnosti in skrbi notranja usklajenost preteklega duhovnega življenja, vzeta kot celota. Pri tem mora biti posebna pozornost usmerjena prav na celoto »svetovno-nazorskega sloga«, na spojnice, ki zagotavljajo enotnost predstavnega sveta, znotraj katerega je tedaj živel človek. Treba se je samo varovati intelektualnih trikov, pri katerih se celota pojavov te ali one kulture pred očmi hipnotiziranega bralca z navidezno brezpogojno nujnostjo deducira iz nekega »protofenomena«. To bi pomenilo vrnitev k zastarelim načinom interpretacije zgodovine – na primer k popolnoma neznanstvenim Spenglerjevim postopkom. Takšni poskusi so lahko privlačni, nikakor pa ne morejo biti poštena igra. V njih ni resnicoljubnosti, saj so vedno povezani z nasiljem nad dejstvi, z mešanjem različnih duhovnih ravni nujnosti in naključnosti, nujnosti in svobode, z mnenjem, ki se ga poviša v načelo: zgodovinski trenutek se iz nasprotovanja sil pretvori v istovrstno, sami sebi enako substanco, iz arene človeške

izbire preide v kraljestvo mehanične, če ne kar magijske vnaprejšnje določenosti.

Če se predmet estetsko zgodovinskih razmišljanj pojmuje tako, postane zelo širok. Širino, ki smo jo pokazali kot širino obveznosti, pred katerimi stoji raziskovalec, je mogoče opisati tudi kot širino njegovih pooblastil: dovoljeno mu je, da se neovirano giblje po celotnem duhovnem prostoru kulture, ki jo raziskuje, da jemlje svoje gradivo iz celotnosti vseh vezi tega prostora, ne glede na to, koliko se te vezi dotikajo nomenklature novoveške estetske problematike, kot smo je vajeni. Vendar vsaka svoboda v sebi skriva nevarnost. V danem primeru je nevarnost ta, da se izgubljajo jasne meje predmeta: namesto v šolski jasnosti, ki jo premore prvi pristop, se lahko najdemo sredi razblinjene obnove občin kulturnozgodovinskih misli v kvaziestetskih izrazih. Če se raziskovalec pri izbiri gradiva osvobodi formalnih omejitev, se mora tem bolj omejiti, kar zadeva specifično nalogo ob pristopu k temu gradivu, in se tem čvrsteje držati svoje naloge. Na srečo obstajajo dobri zgledi takšnega pristopa. Kot vidimo, se A. F. Losev v zgodovino *estetike* ne boji vključiti antičnega pojmovanja števil ali atoma in pri tem na svoj predmet ne gleda kot zgodovinar filozofije ali eksaktnih znanosti, temveč prav kot zgodovinar estetike¹⁰ – nove perspektive postajajo dovolj očitne in ni več treba pojasnjevati, za kaj gre. Isto lahko rečemo za analizo »literarne etikete« v staroruski literaturi pri D. S. Lihačovu¹¹ in za oznako »karnevalskega« izročila v srednjeveški kulturi pri M. M. Bahtinu.¹² Že ti primeri so dovolj, da lahko trdimo: pristop k zgodovini estetike, ki je oprt na analizo celovitosti svetovnega nazora, ni abstraktna lepa želja, ki nikogar ne obvezuje, temveč konkretna delovna možnost. Ta možnost je v danem primeru enaka nujnosti.

* * *

Zdaj pa postavimo vprašanje: kakšno zvezo z estetiko ima pojem *biti*?

Če izhajamo iz meril novoveške evropske kulture oziroma tiste kulture, ki je prva izumila »estetiko« kot posebno filozofsko disciplino, vprašanje nima smisla. S problemom biti se ukvarja ontologija, s problemom lepote estetika, in med področjema ontologije in estetike ne more biti stičnih točk. Predmet estetike se, prvič, nanaša na neki poseben modus subjektovega *spoznavanja* sveta, tako da je estetika *gnoseologia inferior* (»nižja gnoseologija«), kot jo je nekoč imenoval njen »ustanovitelj« Baumgarten; in razmejevanje ontologije in gnoseologije je prvotna in osnovna razdelitev celote novoveških filozofskih disciplin. Drugič, »lépo« in druge kategorije znanosti o estetiki so predikati stvari, bit pa, kot je trdil Kant, ni predikat, ampak le logična vez pri predikatu, ki popolnoma ničesar ne dodaja pozitivni vsebini tega predikata.

Kantova sodba, ki je izrečena v tonu najmirnejše samorazvidnosti, zasluži, da jo navedemo v celoti.

V znamenitem četrtem razdelku tretjega poglavja druge knjige *Kritike čistega uma* beremo: »Bit očitno ni realni predikat, se pravi pojem česar koli, kar bi lahko pristopilo k pojmu (neke) stvari. Je le postavitev (neke) stvari ali določenih opredelitev (samih) po sebi. V logiški rabi je (bit) zgolj kopula sodbe.«¹³

Tu je zares vse jasno. Bit, oropana predikata, ne more biti niti estetski predikat (ali, denimo, celota vseh estetskih predikatov, vzetih skupaj). Bit je le logični in slovnični veznik, le prazna možnost predikacije (tako prazna kot newtonski absolutni prostor). Kar zadeva estetiko, se ta nikakor ne ukvarja z bitjo oziroma s samo-postavljenostjo stvari znotraj sebe, ampak le s postavljenostjo teh stvari pred subjektom, ki kontemplira, spoznava, presoja in ki ima »razsodno moč«. Toda to, kar je bilo

»jasno« Kantu, ni bilo niti najmanj »jasno« misli v časih pred njim; prej bo držalo, da je bilo zanje »jasno« prav nasprotno.

Prvo, s čimer se mora soočiti razlagalec srednjeveškega svetovnega nazora, je – za nas presenetljivo – pojmovanje biti kot totalitete vseh popolnosti, v katero spada tudi estetska popolnost. Bivajočnost je »dobro« v vseh pomenih te besede – to je stalna téma misli Psevdo-Dionizija Areopagita.¹⁴ »Vse, kar je, kolikor je, je deležno dobrega,« pravi Avguštin.¹⁵ Prisluhnimo tej tezi: tu glagol »biti« nikakor ni preprost veznik! Avguštin trdi, da je stvar deležnega dobrega ne toliko, kolikor je to in to, ampak toliko, kolikor *je* (poudarek je na glagolu). Tomaž Akvinski, zahodni mislec, ki je ta nazor dopolnil, za začetnikoma srednjeveškega svetovnega nazora navsezadnje ponovi, da sta »bivajoče in dobro pojma, ki sta med seboj zamenljiva«¹⁶.

Poglavje, v katerem so navedene Kantove besede, nosi naslov: »O nemožnosti ontološkega dokaza Božjega bivanja«. Kot je znano, je »ontološki dokaz« za misleci patristike formuliral zahodni sholastični filozof Anzelm Canterburyjski (1033–1109) in ima zelo preprosto strukturo: Anzelm pravzaprav ničesar ne »dokazuje«, temveč predlaga, da preniknemo v pojem biti, in ko se tam prepričamo, da je bit najpomembnejša izmed popolnosti, pridemo do sklepa, kako pojem vsepopolne popolnosti, »od česar ne moremo misliti ničesar višjega« (to je pojem Boga), po definiciji vase vključuje tudi to popolnost. Bit in skrajna popolnost sta med seboj v najbližjem sorodstvu in se zato nekje morata izenačiti – takšen je potek misli ne le pri Psevdo-Dioniziju Areopagitu in Anzelm, ampak, spomnimo se, tudi pri Descartesu in Heglu. Vendar kakor Anzelm ni ničesar »dokazoval«, ampak se je kratko malo skliceval na razvidnost, tudi Kant ničesar ne »oporeka« oziroma ne kaže, kje je logična napaka v

postopku nasprotnikovega dokazovanja, temveč postavi nasproten aksiom. Tudi Kant poziva, naj preniknemo v pojem biti in se neposredno prepričamo, da je to prazen prostor in da vse tiste polnosti, ki jo je tam videl Anzelm, kratko malo ni.

Pred nami je neznansko poučen primer. Znamenita misleca dveh različnih dob gledata isti pojem, ki je za nameček skrajno splošen, skrajno abstrakten – in posledica je, da *vidita* povsem različne stvari.¹⁷ Da ne bo nesporazumov: bilo bi skrajno poenostavljeno vzeti Kanta za predstavnika celotne novoveške misli nasproti Anzelmju kot predstavniku celotnega srednjeveškega izročila. Vendar, na žalost, nobena »tipologizacija« ni mogoča brez poenostavljanja. Treba se je zavedati, da je Anzelmov sodobnik Gaunilo napisal obširno ovržbo »ontološkega dokaza« in da je Hegel tudi po Kantu v njem našel pozitivni smisel. Zgodovini je lastno, da nasprotuje sami sebi, in v tem je njeno prožno bistvo, njena »dialektika«. Vendar je jasno, da je za srednjeveško mišljenje Anzelm tisti, ki je izrazil splošno merilo, medtem ko je Gaunilo izjema. Jasno je tudi, da je novoveški tip mišljenja pri pojasnjevanju pojma biti v Kantovi filozofiji uresničen jasneje in odločneje kakor v filozofiji Hegla, ki je skušal na silo inkorporirati miselno vsebino zgodnejših zgodovinsko-filozofskih dob. Zato dano nasprotje ostaja izjemno pomembno.

Teža navedenega odlomka iz *Kritike čistega uma* je toliko večja, ker se Kant v njem distancira ne le od srednjeveškega izročila, ampak delno tudi od antičnih vzorcev in izvirov evropskega filozofiranja. Königsberški filozof se ni zavedal, da kot njegovi nasprotniki ne nastopajo samo sholastiki. Bit že v tekstih predsokratikov brez izjeme nastopa kot popolnost v najizvirnejšem pomenu besede: kot popolnost, sklenjenost notranje oblike, oblikovanost do neke »celotnosti«. To je *locus communis* arhaične grške

misli, ki ga je med drugim izrazil Meliso (sreda 5. stoletja pr. Kr.) z besedami, da je Bivajoče na nujen način »polno«. ¹⁸ Predstavo o bivajočem kot v sebi zaokroženi in uravnoteženi celoti so skoraj z blazno silo doživljali eleati, potem pa jo je grška misel krepko zasidrila v vseh svojih poglavitnih smereh. Nekateri misleci pojmujejo bivajoče kot atom, drugi kot idejo – Demokritov atom je bivajoč le toliko, kolikor je celoten in dovršen v svojem ustroju, ¹⁹ in tudi Platonova ideja je »resnično obstajajoče« (*tò óntos ón*) zato, ker je popolna slika (*eîdos*). Grdo, neoblikovano, neorganizirano in nestrukturirano, nekakšno zoperstavljanje kaosa bitnostni obliki, ki ga organizira, se v jeziku platonistične misli imenuje »meon« (*tò mè ón*) oziroma »ne-bivajoče«. Od tod »kozmodiceja«, ki so jo izdelali novoplatonisti in sprejeli krščanski platonisti (na primer Gregor iz Nise): ²⁰ vse, kar je v svetovni celoti, je le toliko, kolikor je popolno; nepopolnost nekako ustvarja praznino ali senco okrog biti in z bitjo ni v nobeni zvezi. Zla v nekem smislu *ni*, saj je navzoče le kot »ničnost«.

Ko prevajamo takšen miselni ustroj v jezik novo-veških pojmovanj, bi lahko rekli, da je v tem ustroju identično to, kar je ontološko, in to, kar je aksiološko (stari so znova videti kot »naivneži«, ki so v svoji naivnosti pomešali vrednoto in bit). V resnici sama beseda »aksiologija«, izpeljana iz grškega korena, da bi izrazila misel novega časa, že grozi, da bo skazila bistvo starega pogleda na svet. V nekem smislu pri Grkih (kakor pri njihovih srednjeveških učencih) ni bilo aksiologije. Ni je bilo natančno tako, kot ni bilo »estetike«, zaradi enakih, bistvenih vzrokov. »Dobro« ni »vrednota«, »popolnost« ni »vrednota«: razlika je ista kot med »stvarjo«, enako sebi, in pred-stoječim »predmetom«. Le tehnika, znanost, filozofija in družbena praksa kapitalizma so zamenjale »stvar« s »predmetom«. »Popolnost« je polnost

biti, ki jo stvar nosi v sebi sami. »Vrednota« je podvržena subjektivnemu *presojevalskemu* pogledu. »Popolnost« je ontološka, »vrednota« pa je prej gnoseološka, saj se nanaša na subjekt.

Presojevalčevo oko je predpostavka tudi za tako posebno vrsto vrednot, kot so »estetske vrednote«. Za grško filozofsko izročilo »lépo« sploh ni »estetska vrednota«, ampak je po Plotinovih besedah prej »razcvet biti«²¹: samorazkrivanje navzven, zgoščeno iz-bijanje skoncentriranosti-v-sebe. Lepota je »razcvet biti« – spet besede, ki nas lahko pripeljejo do nesporazumov, če začnemo vanje nasilno vrvati novoveški smisel. Sploh ne gre za to, da bi bila »resničnost« lepa. »Resničnost« prav tako ni podobna »biti«, kakor »vrednota« ni podobna »popolnosti« ali »predmet« »stvari«. Stvar ima bit in jo drži pri sebi, predmet ima realiteto in jo ponuja kontemplirajočemu subjektu. Realiteta je »objektivna«: *ob-iectum* pomeni »pred-met«, *Gegen-stand*, oziroma nekakšno »proti-stavitev« subjektu. (Večznačna nemška beseda *Gegenstand* je bila vpeljana v 18. stoletju prav tako kot kalk latinskega izraza *obiectum*;²² takšen je tudi izvor ruske besede »predmet«²³.) * Seveda je Plotinova »bit«, ki je sposobna, da vzcvete z lepoto, »objektivna« v tem smislu, da v nobenem primeru ni subjektivna; vendar nikakor ne smemo pozabiti, da je to objektivnost posebne vrste, ki ni postavljena v odvisnost od subjektivnosti.

Misleci patristike in krščanskega srednjega veka sploh so imeli razloge, da so sprejeli in poglobili helenistično pojmovanje biti kot popolnosti. Če je bila bit prej atribut kozmosa, »celotnega neba«, kot je govoril Ksenofan Elejski,²⁴ je zdaj intimna lastnost absolutnega in osebnostnega Boga ter hkrati njegov dar stvarstvu.²⁵

V starozavezni knjigi *Eksodus* piše, da je Mojzes, ko je »Boga Abrahama, Izaka in Jakoba«, ki ga je klical iz gorečega grma, vprašal po njegovem imenu, dobil odgo-

vor *ehjeh* ašer *ehjeh*.²⁶ Ne moremo se poglobljati v vprašanje, o katerem živo razpravljajo strokovnjaki za semitsko filologijo, o pomenskih odtenkih starohebrejskega glagola *hajah*, katerega pridevniško obliko starozavezni Bog navaja kot svoje resnično ime,²⁷ kakor se tudi ne moremo ukvarjati s hipotezami o prvotni obliki tega obrazca.²⁸ Za zgodovino srednjeveške krščanske misli pa je pomembno to, da je ta glagol že v grškem prevodu Septuaginte ter potem v latinskem, starocerkvenoslovenskem in v vseh drugih klasičnih prevodih podan z besedami, ki označujejo dejanje »biti«. Bog pravi: *Egò eimì ho ón, Ego sum qui sum, Az jesm sij* oziroma sebe imenuje »Bivajoči«, »Tisti, ki je«; ni *nekaj*, ampak prav je (njegova bitnost sovpada z njegovim bivanjem). Ali ni to apoteoza antično-srednjeveškega pojmovanja biti? Zato so srednjeveški teologi z veseljem, ki skozi stoletja nikakor ni usihalo, komentirali ta tekst, saj so v njem videli točko, v kateri se ujemata odkritje in razumsko spoznanje, modrost Biblije in modrost Aten. Njihovo zmago slavje je bilo brezmejno: pred očmi vseh je avtoriteta vere potrjevala njihovo strastno filozofsko prepričanost, avtoriteta filozofije pa je potrjevala njihovo biblično vero. Tudi umirjen in razumski, skoraj suhoparen teolog, kakršen je bil Janez Damaščan, pred nami na trenutke nastopa v svoji drugi vlogi, kot vzhičen »pisec pesmi«: »Kakšno ime je najbolj dostojno Boga? Ime ‚Tisti, ki je‘, s katerim je Bog označil samega sebe, ko je v pogovoru z Mojzesom rekel: ‚Reci sinovom Izraela: Tisti, ki je, me je poslal.‘ Saj kot nekakšno *neizmerno in brezmejno morje bitnosti* v samem sebi zaobjema celoto biti.«²⁹ Ta obrazec – »nemerljivo in brezmejno morje bitnosti« – ki ga pri Damaščanu ne srečamo samo enkrat,³⁰ povzema podobna razmišljanja Gregorja Nazianškega³¹ in drugih grških teologov 4. in 5. stoletja.³² Pet stoletij pozneje bo ta obrazec razvijal Tomaž Akvinski: »Ime ‚Tisti, ki je‘ je

najustreznejše ime Boga, in sicer iz treh razlogov. Prvič, po osnovnem smislu: ne označuje raznolikosti oblike, ampak samo biti. Drugič, po vesplošnosti: ne določa *rodu* biti, ampak imenuje brezbrežno morje substance. Tretjič, v dodatnem smislu: kaže na bivanje v sedanjosti in osvobojenost od preteklosti in prihodnosti.«³³ Zaradi nadaljnjega poteka naše misli si je treba zapomniti osvobojenost čiste biti, ki jo poudarja Akvinski, od specifične oblike in od gibanja v času. Vendar je ne oziraje se na to svobodo jasno, da pred nami ni prosojno prazen proizvod abstrakcije, temveč kar se da polna miselna podoba, ki je z abstraktnimi pojmi poznejše ontologije povezana približno toliko kot ikona s tehnično skico. »Morje bitnosti« Janeza Damaščana in »morje substance« Tomaža Akvinskega – te besede imajo enak pomen kot predikat Božje biti, ki ga je formuliral že Gregor iz Nise: *pléroma tòn agathôn*, »polnost dobrega«³⁴.

Kot so verjeli učitelji celotnega srednjega veka, je *biti* osnovni privilegij Boga, ki v svoji dobroti ta privilegij daruje vsemu obstajajočemu. Podlaga biti vsake stvari je prav stvari podarjena navzočnost Boga. »Jaz bi ne bil, jaz nikakor ne bi mogel biti, če bi Ti ne prebival v meni!« pravi Avguštin Bogu.³⁵ »Nujno je,« ponavlja za njim nekaj stoletij pozneje Akvinski, »da Bog prebiva v vseh stvareh, in to na najbolj notranji način.«³⁶ Zato je zlo, kot smo že rekli, izenačeno z nebitjo, ničem, ki ga izbira naša svobodna volja. »Ko duša spoznava svojo svobodo,« pojasnjuje Atanazij Aleksandrijski, »vidi v sebi zmožnost rabiti telesne ude tako za eno kot za drugo, za bivajoče in za nebivajoče. Bivajoče je dobro, nebivajoče – zlo. Tako bivajoče imenujejo dobro, ker ima zase vzore (*paradeigmata*) v obstajajočem Bogu; in ne-bivajoče imenujejo zlo, ker je proizvod manifestacije človeške volje.«³⁷ »Nič ne more prebivati v biti, če ne prebiva v Tistem, ki je,« piše Gregor iz Nise, »prvotno in svojsko bivajoča pa je samo

Božja narava, za katero ni mogoče misliti drugače, kot da je bit vsega bivajočega.«³⁸ Po mnenju Psevdo-Dionizija Areopagita »tudi demoni po svoji naravi niso zli [...], temveč so zli le toliko, kolikor *niso*; ker so udeleženi v ne-bitu, so udeleženi v zlu.«³⁹

Prvotno helensko doživljanje obstoja stvari kot »lepote«,⁴⁰ ki jim je imanentna, je v patristiki dopolnjeno z novim dejavnikom: v poganski celoti sveta je bit razporejalo Mojirino indiferentno žrebanje (beseda *moîra* pomeni prav »delež, ki ga dobimo pri žrebu«), v krščanskem svetu pa jo daruje »milost« (beseda *châris* pomeni »milost«, »dar«).

Za pogana je vse preprosto: vse dokler ima stvar – pa naj bo ta »stvar« on sam – bit, ji bit pripada po pravu žreba in je njen legitimni dobiček; potem se bit po prav tako strogih zakonih, nepristranskih do vsake posamezne stvari ali vsake posamezne osebe, znova odvzame in ni nikogar, ki bi se mu lahko pritoževali, kot ni bilo prej nikogar, ki bi se mu zahvaljevali. Kakor je to sijajno povedal Anaksimander, ki je povzel smisel mnogih mitov in starih naukov: »Iz česar rastejo vse stvari, v to se tudi vračajo, v soglasju z nujnostjo; ker so za svojo krivičnost kaznovane in druga drugi plačujejo pravično kazen v skladu z redom časa.«⁴¹ V takem svetu je bit popolnoma in do konca last stvari, toda ta bit nima prihodnosti. S tem pa ni tako v svetu patristične filozofije. Tu sta vsaka stvar in tudi človek ustvarjena, iz ne-bitu priklicana v bit, z Božjim klicem potegnjena iz teme Niča, a sta na sebi še ohranila pečat Niča; teologija je ta pečat imenovala »snovnost«. Kot so pojasnjevali srednjeveški verski učitelji, duše ljudi in angelov niso nesmrtni po svoji bitnosti – tudi one imajo značaj »snovnosti« –, temveč po delovanju Boga, ki znova in znova obnavlja njihovo bit. Krščanska zavest sebe čuti kot lebdečo nad prepadom ne-bitu, nad katerim jo pred padcem zadržuje Božja

roka. Od kod v stvari, od kod v človeku navzočnost biti, če ta navzočnost ni vnaprej mišljena kot samoumevna last vsega bivajočega? Odgovor se je glasil: bit je *cháris*, »milost« in »dar« Stvarnika, na katero »iz ne-biti v bit privedeni« človek in ves svet lahko odgovarjata le z radostjo in solzami. Kajti »ne le bivajoče, ampak sama bit bivajočega izhaja iz predvečno Bivajočega«, kot se je z brez primere izbrušenim jezikom izrazil Psevdo-Dionizij Areopagit.⁴²

Videli smo, da je za patristično misel bit, ki je navzoča v vseh stvareh, nastanjenost Boga v njih. Vendar je tudi poganstvo v vsem videlo navzočnost »bogov, demonov in duš«, kot je rekel najstarejši grški filozof Tales;⁴³ ločnica je tudi tu med žrebanjem in darovanjem, med nujnostjo in hotenjem, med naravnim in osebnostnim. Zevs prebiva v etru, Pozejdon v morski stihiji, driada v drevesu skoraj tako kot riba v vodi ali žival v gozdu – zato, ker jim je po zakonu njihove biti, po Mojrinem žrebu, dodeljen prav ta del svetovne celote. Atena je vraščena v Atene, kakor je drevo vraščeno v tisto zemljo, v kateri pušča korenine. Grški poganski bog po nujnosti pripada nekemu posvečenemu ozemlju (*témenos*), tako da je celo platonizem, ki je osvobodil bogove od privezanosti k zemlji, moral za njih kot *témenos* opredeliti umski prostor idej. Nekaj povsem drugega je transcendentni Bog Biblije, ki se ne umešča v nikakršen prostor, niti duhovnega ne. Kot so pojasnjevali že judovski interpreti Stare zaveze, »On vase umešča svet – in ni svet tisti, ki bi vase umeščal Njega«⁴⁴. »On ne prebiva v prostoru,« s krščanske strani potrjuje Psevdo-Dionizij Areopagit.⁴⁵ Zato je prihod takega Boga k svetu in človeku nepojmljivi dar, ki preskoči pregrado »metafizične drugačnosti«. Tako se izraža v predstavah vernika biblične vere ontološki temelj človeškega obstoja: »Vzameš jim dih, preminejo in se povrnejo v svoj prah; pošlješ svoj dih in so ustvarjena – in prenoviš obličje

zemlje«. ⁴⁶ Vendar se ne more zgoditi, da prihod Boga ne bi izzval osuplosti in vprašanja: »Toda mar Bog res more prebivati pri ljudeh na zemlji? Glej, nebo in nebes nebesa ga ne morejo obseči!« ⁴⁷ »Kaj je človek, da se ga spominjaš, ali sin človekov, da ga obiskuješ?« ⁴⁸ Zato se je doživljanje biti kot dobrega, prednosti in popolnosti, ki je bilo podedovano od antične Grčije, zelo poostrilo in postalo čustveno napeto. Najsplošnejše in abstraktno se je nepričakovano spremenilo v najintimnejše in konkretno.

* * *

Toda vrnimo se k stvari. Zdaj nas ne zanima njeno razmerje do absoluta, ampak njena lastna smiselna struktura, kot jo je pojmoval srednjeveški svetovni nazor. V svetovnonazorski sistem, ki je postal del preteklosti, je treba stopati počasi in potrpežljivo (prezreti ni treba niti osnov abecede), tako kot se učimo slovnico tujega jezika. Zato začnimo z najpreprostejšim.

Vzemimo katero koli stvar, na primer kamen ali drevo; pokaže se, da je o navzočnosti te stvari mogoče govoriti v najmanj treh pomenih. Tako tudi kontemplirajoči um lahko do nje zavzame vsaj tri različne drže.

Prvič, ta stvar je, tako kot vsaka druga, z drugimi vpeta v vrsto vzrokov in posledic znotraj časovnega toka. Stvar je nekoč nastala in za to je bila potrebna neka količina materije ter nekateri vzročni pogoji – v šolskem jeziku srednjeveškega aristotelizma *aitíai hylikaí* («materialni vzroki») in *aitíai poiéticaí* («ustvarjalni vzroki»). Za nastanek kamna je nujna navzočnost kristalov, iz katerih je sestavljena njegova gmota; da nastane drevo, je nujna zemlja, ki ga hrani; vse to so »materialni vzroki«. Poleg tega je nujno, da sile vode ali vetra ali drugih stihij odtrgajo kamen od skale in ga s kotaljenjem oblikujejo do resnične oblike *prav tega* kamna; seme mora pasti v zemljo in priklicati v življenje *prav to* drevo; *poiótetes*

(»kajstva«⁴⁹) teh stvari so »ustvarjalni vzroki«. Ko stvari enkrat nastanejo, so vključene v ravnotežje vzrokov naslednjih posledic, ki so zunaj njih samih. Njihova navzočnost, ki so jo nekoč omogočile zunanje razmere, začne zdaj svoja »svojstva« in »sile« (*dynámeis*),⁵⁰ metati na druge stvari oziroma vplivati na okolje kot »ustvarjalni vzrok«. Kamen in drevo sta navzoča kot nekaj trdnega, ker se je ob njiju mogoče udariti. Stvar je navzoča na meji same sebe in projicira žarke svojih »posledic«. Končuje se tako, da brez vrnitve izstopa iz same sebe in prehaja v druge stvari. Kamen in drevo, ki sta bila »ustvarjalna vzroka« udarcev ob naše telo, nujno postaneta »materialna vzroka« zidu in lesenega droga, ki bosta narejena iz njiju. Na tej ravni se začne navzočnost stvari zunaj nje same in se tako tudi konča.

Za praktični razum, za tisto znanje, ki je po besedah Francisa Bacona *sila*, so stvari zanimive prav s te strani: ne kot substance in ne kot oblike, ampak kot delujoče *dynámeis*, kot dejavniki v vzročno-posledičnem procesu. Že za otroka je ogenj to, kar povzroča opekline, že za prazgodovinskega mojstra je kamen to, iz česar je mogoče narediti nož; tako gledanje se ohranja vse do najbolj prefinjene, civilizirane tehnologije, pa ne samo to: postaja čedalje jasnejše. Tako je naravnan razum: slediti želi vzročno-posledičnim povezavam stvari.

Po drugi strani je na stvar mogoče gledati kot na vase zaprto strukturo in obliko, kot na *eidos*. Sestava kristalov kamna, zgradba drevesa z njegovim deblom, koreninami, vejami, listjem in cvetjem ima neko samozakoničnost, ki je ni mogoče speljati na zunanje »ustvarjalne« in »materialne« vzroke. Sestava tal vpliva na obliko drevesa, vendar se drugo ne more deducirati iz prvega. To raven stvari, na kateri se stvar nanaša na samo sebe, na svojo strukturno opredeljenost, v jeziku aristotelskega izročila imenujejo »entelehija« ali »formalni vzrok« (*aitía eidetiké*).

Če je bila vzročna veriga – zveza zemlje in semena v določenem trenutku – za drevo »ustvarjalni vzrok«, je »formalni vzrok« posebna oblika hrasta ali oljke, ki je vnaprej določena v semenu. To je fenomenološka raven stvari, njena eidetika.

Med sodobnimi oblikami znanja je najjasnejše usmerjena k drugemu vidiku stvari matematika (še najbolj stereometrija, ki so jo razvili Grki). Razvpita »breztelesnost«, »nematerialnost« geometričnih oblik, ki je tako navdihovala Platona ter za njim poznoantične in bizantinske platoniste od Jambliha in Prokla do Psela, je znamenje izvzetosti teh oblik iz vzročno-posledičnih verig in obrnjenosti na sebe same. Tej ravni stvari ustreza vrsta umske dejavnosti, ki jo imenujemo zrenje eidosov.

Ko preidemo k tretji točki, preniknemo še globlje v stvar. »Razen« tega – ne glede na to, kako grobo v tem kontekstu zveni beseda »razen« – da je stvar nekaj, bodisi kot vzročni dejavnik bodisi kot fenomenološka struktura, kratko malo *je*: svoje »energije« in »sile«, vse svoje attribute sprejema vase in izžareva iz sebe bit, ki v njej prebiva. Na tej ravni je navzočnost stvari njena bit sama. Zdaj nas ne zanima več opazovanje procesov niti odkrivanje podob, ni nam več treba ničesar »opazovati«, »odkrivati«, konstruirati; golo bit stvari je mogoče izraziti le z eno od tistih globokomiselnih nepojmljivih tautologij, s kakršnimi je tako radodaren Psevdo-Dionizij Areopagit.

V razmerju do biti, razumljene kot »bit sama« (*autò tò eînai*), je mogoča le skrajno abstraktna naravnost uma, ki jo bomo pogojno imenovali kontemplacija.

Našteli smo tri ravni stvari in tri pristope k njej. Ni težko videti, da jim ustrezajo trije členi druge trojice: dve plasti srednjeveške podobe celote sveta s tretjo plastjo nadzemeljske božanske transcendence, ki lebdi nad njima.

Spodnji svet zemeljskih stvari, vzetih z vidika njihove »prehodnosti« in »podložnosti preobrazbam« ter prav tako »povzročnosti« od zunaj, njihove odvisnosti od tega, kar je zunaj njih – vse to je veriženje tekočih vzročno-posledičnih linij. Vključene so v tek časa in so mu sorodne. »Tedaj je bila proizvedena,« govori o stvarjenju sveta Bazilij iz Cezareje, »nepreslednost časa, sorodna svetu ter živalim in rastlinam, ki v njem prebivajo, časa, ki vedno hiti in teče in nikjer ne pretrga svojega teka. Ali ni tak čas, da je vse, kar je v njem preteklo, minulo, prihodnje še ni nastopilo, sedanjost pa se že izmika čutom, preden je sploh zaznana? [...] Zato so v naravo časa morala biti vključena tudi telesa živali in rastlin, ki so po nujnosti vezana na neki potek in vključena v gibanje, ki vodi v porajanje ali propad.«⁵¹

Po znani sholastični definiciji so angeli »ločene oblike« (*formae separatae*); njihov svet je sfera čiste fenomenologije, sfera eidosov. To so oblike, »izvzete« iz tekoče materije, iztrgane iz poteka časa, v katerem iz vzrokov izhajajo posledice, »ker angeli,« pojasnjuje Bazilij iz Cezareje, »niso podvrženi spremembam«⁵². Temu ne nasprotuje preobračanje padlih angelov v mračne demone, ker se njihov padec ni zgodil samo onstran časa, ampak tudi onstran vzročno-posledičnih vezi, bil je samostojen in brez vzroka. Ker je bitnost angelov času tuja, so bili ustvarjeni, še preden je nastal čas. »Preden je nastal svet, je bilo neko stanje, ki je bilo usklajeno z naravo višjih sil, nadčasovno stanje, večno navzoče stanje; v njem je Stvarnik in Ustvarjalec vsega [...] ustvaril razumna bitja in ves kozmos razumu dostopnih stvaritev.«⁵³ Svet angelskih hierarhij je imel v zavesti izobraženega Bizantinca ontološke značilnosti, ki so ga približevale svetu matematičnih realitet. Izraz »breztelesna bitja« (*tà asómata*) se je nanašal tako na angele kot na matematični predmet. Treba se je spomniti, da je beseda *táxis*

(v cerkvenoslovanskem prevodu *čin*) navzoča v izrazu »angelski redovi« (*táxeis angelikaií*), ki se je v zavesti utrdil po zaslugi Psevdo-Dionizija Areopagita. Ta beseda je postala znanstveni izraz že pri utemeljiteljih matematičnega filozofiranja, pitagorejcih. Po pričevanju antičnega komentatorja »so pitagorejci iz številke delali ‚red‘, ki menda kraljuje v nebesih«, kar omenja Aristotel v spisu *O naukih pitagorejcev*, ki ni prišel do nas.⁵⁴ Psevdo-Dionizij Areopagit je pitagorejsko izročilo sprejel prek novoplatonistov. V tedaj zelo cenjenem Jamblihovem traktatu *O vseobčem matematičnem znanju* so velikosti, ki se nanašajo na kategorijo deljivega, imenovane kot »tiste, ki so izboljšale red deljivega«⁵⁵. Toda v vsakdanjem grškem jeziku je beseda *táxis* sprva označevala vojaško vrsto in odred in ta pomen je navzoč tudi v besedni rabi, ki se nanaša na »nebeške sile«.⁵⁶ Vojaški disciplini in matematiki je seveda skupno usklajevanje z zakonom, z abstraktnim redom. Nauk o angelih je srednjeveškemu razumu dajal gorivo za način mišljenja, ki je bil nekako formalno soroden matematičnemu. Ni bilo naključje, da je razmišljanje o posebno velikem številu, kot je nujno celota vseh angelov, Psevdo-Dionizija Areopagita pripeljalo do praga teorije aktualne neskončnosti.⁵⁷

Navsezadnje je Bog patristične filozofije, ki je navzoč v vsem bivajočem in stvarnem priobčuje njihovo bivanje, z že navedenim izrazom Janeza Damaščana »brezmejno morje bitnosti«, *bit kot taka*. Pri angelih je razmerje eidosa do samega sebe prosto časovnega teka vzročnosti in biva kot »stoječa sedanjost«⁵⁸, v Bogu pa je razmerje biti do same sebe svobodno ne le glede časa, ampak tudi glede posebnih lastnosti posameznega eidosa (po Akvinskem: »ne raznovrsnost oblik, ampak bit sama«). »Boga imenujem vsebit in bivajočnost vsebiti,« pravi Psevdo-Dionizij Areopagit.⁵⁹

Tako se trojna delitev pomenskih ravni stvari povezuje

ne samo s posameznimi pojmi antično-srednjeveškega aristotelskega izročila, temveč s celotnim srednjeveškim svetovnim nazorom.

* * *

Čas je, da nekaj pojasnimo. Vzajemno dopolnjevanje, prenikanje in medsebojno odrivanje treh prej opisanih vrst pristopa k stvarem (opazovanja procesov, oblik ali biti same) samo po sebi nikakor ni posebnost kake izjemne kulturne dobe, kakega svetovnega nazora, ampak je nekaj občečloveškega. Gre le za to, katera od treh vrst vzpostavlja svojo hegemonijo, ki omogoča posebno obliko razmerja do življenja v celoti; tako se določa razlika med eno in drugo dobo. *Summa* osnovnih dejstev človeške psihologije, med drugim tudi psihologije razuma, je v vseh časih verjetno enaka. Za zgodovinarja je pomembno, katero od njih in koliko postane v kaki dobi iz dejstva psihologije dejstvo kulture. Koliko se »kultivira«.

Tako je novoveška »znanstvenost«, kakor se je razvijala od zgodnjega kapitalizma naprej, načelno utemeljena na prevladujočem opazovanju vzročnih vezi. V središču je eksperiment, ki ni usmerjen na podobo, ampak na učinek, na prepoznavanje vzrokov iz »povzročene« posledice. Temu se udinja celo umetnost, ki po svoje postaja »znanstvena«. V slikarstvu je na primer najpomembnejše načelo geometrične perspektive, ki ni bilo tuje antični gledališčni dekoraciji niti bizantinskemu mozaiku, freski ali ikoni, od renesanse naprej pa je v nasprotju z vsemi dotedanjimi izročili postalo absolutni gospodar; to pomeni, da se ne slika stvar kot taka, njen zaprti eidos, njena bit kot samovrednota, ampak optična posledica, katere vzrok je stvar, torej odslikavanje v opazovalčevem očesu.⁶⁰ Tako je povsod: mišljenje v funkcijah se vse dosledneje očiščuje ostankov mišljenja v substancah.⁶¹

V antični kulturi so njeni ustvarjalci in zagovorniki seveda poznali in opazovali vzročne vezi; kako naj bi šli

mimo tega, ko so v svojem življenju odgovarjali na pragmatična vprašanja gospodarstva, politike, tehnike? Treba je reči, da so za najplemenitejšega, najčastitljivejšega in kulturno najvišje ovrednotenega od vseh pragmatičnih interesov imeli navadno zanimanje za politiko; zato je razumljivo, da najjasneje izraženega programa vzročnega pristopa ne najdemo pri grških filozofih niti naravoslovcih, ampak v političnem zgodovinopisju, pri Tukididu in Polibiju.⁶² Toda kdo bi lahko glede na filozofiranje mislecev od Parmenida do Plotina o biti antični kulturi odrekel živo zainteresiranost za kontempliranje biti kot take? In vendar splošna obarvanost antične kulture ni najprej opredeljena s tem: prevladuje kontempliranje stvari, ki želi biti »nekoristno« in ga torej vzročnost ne zanima, zelo jasno pa ga zanimajo oblike stvari, njihovi eidosi. Prav to je kulturna samozavest cenila kot najvišjo, najbolj čaščeno in osmišljeno umsko dejavnost. Beseda »teorija« (*theoría*), ki je za nas dobila povsem novo vsebino, je Grku označevala »motrenje«, skoraj »gledanje«, nedejavno in nekoristno opazovanje potez telesnih in breztelesnih eidosov, dobesedno »umo-zrenje«. Aristotel, oznanjevalec »plemenitega prostega časa«, ga imenuje »najradostnejše in najboljše« dobro v življenju.⁶³ Človek duha, kakor si ga zamišlja grška filozofija, ni delavec v delavnici sveta, tudi ne asket, ki se je umaknil od »pohotnosti oči«, ampak je gledalec in svet je zanj »gledališče«. Legenda pravi, da je na Leontovo vprašanje, kdo so filozofi in kakšna je razlika med njimi in drugimi ljudmi, Pitagora odgovoril, da je človeško življenje podobno vseljudskemu zborovanju za časa velikih iger. Na njih se nekateri s telesi trudijo priti do slave in zmagoslavnega venca, drugi prihajajo kupovat, prodajat in bogatet, od vseh pa se razlikujejo najdostojnejši obiskovalci, ljudje, ki ne iščejo niti aplavzov niti koristi, temveč jim je edini cilj, da bi gledali, ljudje, ki z zanimanjem opazujejo vse,

kar se dogaja. Tako smo tudi mi prišli na ta življenjski shod z drugega sveta kot iz nekega drugega mesta in med nami so taki, ki so sužnji častohlepnosti, drugi služijo denarju, le redki pa so, ki so odvrgli vse drugo in vneto opazujejo naravo stvari; imenujejo jih ljubitelji modrosti oziroma filozofi.⁶⁴ In kakšna je korist od »opazovanja narave stvari«? »Nič hudega,« odgovarja na to vprašanje Jamblih, »če se to pokaže nepotrebno in nekoristno; mi tega ne imenujemo koristno, ampak dobro.«⁶⁵

Družbene predpostavke take drže so bolj ali manj jasne. Naravnosti k meditativnosti in »svobodni« brez-ciljnosti, preziranja uporabnostnih ciljev ni težko povezati z družbeno-ekonomskim ozračjem antičnega sveta; delo sužnjev in »plemeniti prosti čas« sta medsebojno pogojena. Prav zato, ker je antična svoboda, svoboda »svobodnih«, ne le kot dejstvo, ampak tudi po smislu povezana s suženjstvom nesvobodnih, prav zato, ker je antično meščanstvo celo v demokratičnih razmerah v polisu po svojem bistvu aristokratski privilegij – to meščanstvo v svoji ideji zahteva aristokratsko držo, telesno držo in nastop, z eno besedo, zahteva *eídos*, in sicer z vseljivostjo, ki je popolnoma tuja poznejšim manj »plastičnim« predstavam o svobodi in enakopravnosti. Vodja atenske demokracije v klasični dobi je bil Perikles, aristokrat nad aristokrati, in sicer ne samo po rodu, ampak predvsem po svojem »olimpijskem« vedênju pred ljudmi, ki ga je tako dobro opisal Plutarh. Rimljanovo meščansko dostojanstvo, rimska »pomembnost« (*gravitas*), se je vidno utelešala v risbi gub na togi – dovolj je, da se spomnimo znamenitega Vergilijevega verza o »plemenu, oblečenem v togo«⁶⁶. Značilno je, da toge ni mogoče obleči brez tuje (suženjske) pomoči. Grško-rimske predstave o človeškem dostojanstvu so povezane z »vizualnim« idealom plemenito-neodvisne drže; tako se je Kalisten lahko na vse načine prilizoval Aleksandru,

vendar je umrl zato, da se mu ne bi klanjal do zemlje, da se namreč ne bi pregrešil proti zavezujoči drži.

Motrenje eidosov vsega obstajajočega torej lahko razumemo ne kot sredstvo, da bi se vladalo svetu, ampak kot samo sebi namen; zato je za Grke načelno pomembneje spoznati obliko kakor predvideti posledico. S tako naravnostjo helenske in helenistične duhovne kulture bi bila dovolj pojasnjena tudi razcvet kiparstva in stereometrije ter blišč naravoslovne intuicije, ki se je ujemala z nezmožnostjo ustvariti »eksaktno« naravoslovje. Ta nezmožnost je bila posledica tega, da bi mehanizem učinka, ki bi bil dovolj prosojen za um, zahteval odpravo podobne. (Pri razumevanju te psihologije nam lahko pomaga podoben pojav v novoveški kulturi, ki sicer ima oporo v antičnem izročilu, namreč Goethejev protest proti matematični fiziki.⁶⁷ Z gledišča zgodovine znanosti je šlo za prazen nesporazum, z gledišča kulturne zgodovine pa ni bilo tako: Goethe, ki je bil vse prej kot »mračnjak« in sovražnik napredka, je kar najostreje grajal newtonsko naravoslovje zaradi njegove »brezobličnosti«, estetske manjvrednosti; miselno deformirati predmet, iztrgati ga iz njegovega eidos in ga narediti za funkcijo nekega grafa – vse to nam po Goethejevem mnenju jemlje zmožnost gledanja.)

Nasprotje med antično in srednjeveško predstavo o tem, kaj je znanost, in novoveškim pojmovanjem znanosti lahko med drugim opazujemo tudi pri pojavu, ki v svoji kulturnozgodovinski razsežnosti doslej še ni bil do konca ovrednoten: pri fiziognomiki. O vlogi fiziognomskih predstav v ustvarjalni praksi zgodnjebizantinske literature bomo še govorili drugje. Zdaj je pomembno poudariti, da je antično izročilo, ki so se ga bolj ali manj držali tudi v srednjem veku, dajalo fiziognomiki status znanosti, celo povsem resne in spoštovane znanosti.⁶⁸ Z njo so se ukvarjali rodovi znanstvenikov, med njimi

velikani, kot sta Hipokrat in Aristotel. Zanimivo je, da to tudi v resnici ni bila trivialna psevdoznanost, utemeljena na lažnih predpostavkah, kakor so magijske discipline; najtreznejša življenjska izkušnja nas prepričuje, da obstajajo realne povezave med telesnimi in značajskimi potezami. Označiti človekov zunanji videz kot dobrodušen ali grob ali energičen – nikakor ni okultistično brbljanje. Vendar je prav tako jasno, da je za nas fiziognomika brezupno »neznanstvena«. Poskuse posnemovalcev nemške romantike,⁶⁹ da bi fiziognomičnemu védenju vrnili status znanosti (sem spadata tudi grafologija, »karakterologija« ipd.), imamo zdaj lahko s stališča meril znanstvenosti, odkritih v 17. in izoblikovanih v 19. stoletju, le za pustolovščino. Tu ne gre za natančno razkritje vzročnih vezi: v fiziognomiki ni mogoče racionalno »opazovati«, mogoče je le intuitivno »zrenje«. Toda za antiko in srednji vek je fiziognomika prav tako veljavna znanost, kot je newtonska fizika za razsvetljenje. Pri kulturnozgodovinski analizi je treba s tem računati.

»Gledalski« pristop k stvarjem v antični kulturi in življenju prevladuje od vrha do tal – od zagovornikov filozofskega »umskega zrenja« do rimske drhali, ki je prav tako kot »kruha« zahtevala tudi »iger«. Vendar sila, ki deluje, povzroča tudi manifestacijo sile, ki deluje v nasprotno smer: prav v grškem izročilu se je pokazala posebno močna težnja prebiti krog navideznosti in prodreti do bitnosti – k čisti biti. Prav zato, ker je bila grška kultura – taka je zgodovinska dialektika – usmerjena k temu, kar se vidi, k eidosu, je modrost oziroma prenikanje v skrivnost biti zgodaj začela identificirati s fizično slepoto. Slepota sta vedeževalec Tejrezias in od Muz navdihneni Homer. Ojdip, ki je za optimistično očitnostjo uzrl strašno skrivnost, si je izkopal oči, ki so ga izdale.⁷⁰ Če lahko verjamemo filozofski legendi, je to dejanje ponovil Demokrit, »ko je sklenil, da videnje z očmi ovira

jasnovidnost razuma⁷¹. Še vedno »poganska« Grčija se je po svoje približevala surovemu življenjskemu vodilu, ki ga je pozneje slišala od krščanskih pridigarjev: »Če te tvoje oko pohušuje, ga iztakni in vrzi proč⁷²».

Kriza antičnega videnja sveta je odločno osvobodila in okrepila usmerjenost k tistemu, kar leži onstran podobe, onstran oblike, forme. Neki nekanonski izrek, ki so ga našli na papirusu iz 2. stoletja⁷³ in ga pripisujejo Jezusu Kristusu, predlaga, naj se »vzdigne kamen« in »razkolje drevo«, da bi se srečali z utelešenim absolutom. Spet gre za isti kamen in drevo, ki sta v našem primeru predstavljala svet predmetov; vendar gre za to, da se podobi, »eidosa« kamna in drevesa nekako morata umakniti. Kamen je treba dvigniti; kaj se bo pokazalo pod kamnom, »onstran kamna«? Zemlja, ki so jo vznemirili v skrivnostih njenega obstoja – in to že ni več izrazita podoba helenske Gaje, ampak nekaj brezobličnega, mračno brezno biti, ki vsrkava vase vse, kar je živega, tista zemlja, tista prst, o kateri je rečeno: »Prst si in v prst se povrneš.« Črv, ki se skriva pod kamnom, je grd, »brez podobe«, ker za oko ne predstavlja privlačne »podobe«, eidosa, ker v sebi nosi le skrivnost biti, navzočo v vsem obstajajočem. Splošna teza patristične kozmologije: »Ta, ki je ustvaril angela v nebesih, je ustvaril majhnega črva v zemlji⁷⁴«. Od tod posebno zanimanje, ki ga je zgodnjekrščanska in srednjeveška estetika gojila do nelepega in »brezlikega«,⁷⁵ do tega, kar si sodobna zavest zmotno predstavlja kot »antiestetsko⁷⁶« (Beseda »antiestetsko« sicer prelahkotno napeljuje na misel o izprijeni naravi »z nasprotnim predznakom« in je predaleč od ideje biti.) Taka je namreč stvar s kamnom, taka je tudi z drevesom. Drevo je treba razklati, treba je obvladati obliko, prodreti v njeno notranjost – in preiti na ono stran. Kar človek zagleda tedaj, nikakor ne bo lepo, pa tudi ne grdo (»neestetsko«), ampak le »brezoblično«, »brez podobe«, brez

eidosa; sam glagol »videti« ne bo več povsem na mestu: ničesar ali skoraj ničesar ne bo »videti«. Človek bo kar naenkrat zastrmel pred molkom biti, ki ni posredovan z eidosi.

Tu se je treba spomniti vloge ideje *molka* v najrazličnejših naukih obdobja, ki je zaznamovalo konec antike in začetek srednjega veka. Naj omenimo Molk kot prvo misel Globine v sistemu eonov pri gnostiku Valentinu; besede Narave pri Plotinu: »Mene ne gre spraševati, temveč razumeti v molčanju, kakor tudi jaz molčim in nimam navade govoriti«⁷⁷; obrazec nekega sinkretičnega teksta: »Molk je simbol živega Boga«⁷⁸; izrek novoplatonista Prokla: »Pred Logosom mora biti molk, v katerem je Logos vkoreninjen«⁷⁹; in, ne nazadnje, nauk krščanske asketike o »hezihiji«⁸⁰ kot asketski praksi »molčanja« v najdobesednejšem pomenu besede. Gregor Nazianski je hotel Bogu kot absolutni biti prinesiti »molčečo himno« (*sigómenos hýmnos*).⁸¹ Pred nami je prvovrsten kulturnozgodovinski simbol. V navzočnosti »molka« se morajo besede spoštljivo umakniti. »Pogrezamo se v temo, ki je višja od uma,« govori Psevdo-Dionizij Areopagit, »in tu ne najdemo niti redkobesednosti, ampak popolno brezbesednost ...«⁸² Seveda tega ni treba jemati preveč dobesedno;⁸³ srednjeveška kultura ni, kakor nobena druga kultura, postala in tudi ni mogla postati »brezbesedna«. Ko njeni filozofi, pesniki in pisci govorijo o »neizrekljivosti« vsebine lastnih besed, kljub temu ne prenehajo vedno znova »izrekati« in objavljati te vsebine. Zgodnjbizantinski in srednjeveški pisci hvalnic, posvečenih raznim osebam in predmetom, sploh praviloma začenjajo svoja dela z dramatično dilemo: po eni strani se pisec zaveda, da je nespodoben in nesposoben podati svojo témo v besedah in da jo lahko spoštuje le s svojim molkom, po drugi strani pa se kljub temu čuti dolžnega uporabiti besede.

Klasično ubesedenje te dileme najdemo v eni od pridig Janeza Damaščana na praznik Marijinega Vnebovzeta: »Tiste, po kateri nam je bilo dano jasno gledati slavo Gospoda, niti človeški jezik niti um nadzemeljskih angelov ne more spodobno hvaliti. *Kaj torej? Ali bomo umolknili, zadržani s strahom, ker nismo sposobni hvaliti, kot se spodobi? Nikakor. Ali pa se bomo predrzno zagnali in zanemarili postavljene nam meje ter se brez zadržkov dotaknili nedotakljivega, prezirajoč vajeti skromnosti in strahu? Niti najmanj.* Ne, z ljubeznijo moramo raztopiti in pomešati strah in splesti iz njiju skupen venec. S sveto skromnostjo, z drhtečo roko, z vsem duševnim naporom ponudimo Cesarici, Materi, Dobrodelki vsakega ustvarjenega bitja majhen dar svoje misli kot znamenje svoje hvaležnosti.«⁸⁴

Da, srednjeveška in še posebno bizantinska kultura nista prenehali gojiti besede, in sicer okrašene, govorniške besede, besede, ki ni bila niti najmanj izrečena »v preproščini«, ampak večkrat umetelneje, kot bi nam bilo dandanašnji všeč. Vendar ima »literarna« beseda v takratnem kulturnem svetu posebno strukturo, ki se približuje izraznosti nebesednih semiotičnih sredstev, na primer pomembnosti obrednega dejanja ali enotni snovnosti insignij.⁸⁵ V navzočnosti »molka« dobiva beseda drugo obliko. Toda tudi videnje eidosov dobiva drugačno obliko v navzočnosti videnja biti. Skrbno kultivirano prvenstvo slednjega je eden od najpomembnejših dejavnikov posebnosti srednjeveške kulture.

OPOMBE

- 1 V: A. G. Baumgarten, *Aesthetica* I–II, Halle in Magdeburg 1750–1758.
- 2 Prim. A. F. Losev in V. P. Šestakov, *Istorija estetičeskijh kategorij*, Moskva 1965.
- 3 J. Tinjanov, *Problema stihotvornogo jazika*, Moskva 1965, str. 77.
- 4 *1 Mz* 1,31.
- 5 Staroslovanska »dobrota« je zdajšnja »lepota«.
- 6 Prim. P. A. Florenski, *Stolp i utverždenie istini*, Moskva 1914, str. 99 in 665–669.
- 7 Thomae Aquinatis *Summa Theologica* I, qu. 2, a. 3; isti, *Summa contra Gentiles* I, 13.
- 8 Clementis Alexandrini *Stromata* V, 12.
- * Podobno velja tudi za slovenski izraz, le da je prvi pomen besede »nelepo« v ruščini *nesmiselno* – op. prev.
- 9 Izraz, ki je značilen za A. F. Loseva in dobro izraža bistvo njegovega pristopa k témi.
- 10 A. F. Losev, *Istorija antičnoj estetiki (rannaja klasika)*, Moskva 1963, str. 450–458 in 501–507.
- 11 D. S. Lihačov, *Poetika drevneruskoj literaturi*, Leningrad 1971, str. 84–109.
- 12 M. M. Bahtin, *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kultura Srednevekovija i Renesansa*, Moskva 1965.
- 13 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* 2, izd. W. Weischedel, Frankfurt ob Majni 1974, str. 533.
- 14 Prim. *De divinis nominibus* IV, v: PG 3, stolp. 729.
- 15 Augustini *De vera religione* XI, 21, v: PL 34, stolp. 132.
- 16 Thomae Aquinatis *Summa Theologica* I, 2, qu. 18, a 132.
- 17 Prim. H. Leisegang, *Über die Behandlung des scholastischen Satzes: Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum und seine Bedeutung in Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, v: *Kantstudien* XX, 1915, str. 403–421.
- 18 Melissi fragm. 11 Diels.
- 19 Prim. sijajno oznako estetskih vidikov in odtenkov antične atomistike, ki smo jo že navedli (op. 10).
- 20 Prim. H. U. Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse*, Pariz 1942, str. 20–23.

- 21 Plotini *Enneades* V, 8, 10.
- 22 H. Paul, *Deutsches Wörterbuch*, Halle 1959, str. 221.
- 23 Prim. M. Fasmer, *Etimologičeskij slovar ruskogo jazika*, iz nemščine prevedla O. N. Trubačeva, 3. del, Moskva 1971, str. 357.
- * Takšen je seveda tudi izvor slovenske besede »predmet« – op. prev.
- 24 Xenophanis fragm. A 30 Diels.
- 25 O problemu biti v srednjeveški filozofiji je zadnjega pol stoletja nastala obsežna literatura. Imenujmo nekaj del: J. Lotz, *Sein und Wert. Eine Metaphysische Auslegung des Axioms: »Ens et bonum convertuntur« im Raume der scholastischen Transcendentalienlehre. I Hälfte. Das Seiende und das Sein*, Paderborn 1938; M. Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau der mittelalterlichen Ontologie*, Tübingen 1940; J. de Vogel, *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte*, Baden-Baden 1958; F. Körner, *Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie*, München 1959; G. V. Volke, *Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin*, Würzburg 1964; H. Achilles, *Der augustinische Gang zum Grund von Person, Zeitlichkeit und Wahrheit*, Aachen 1964/1965; K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966. Obravnavi patristično-sholastične koncepcije biti kot resnice ter resnice kot biti je namenjeno delo J. Pieperja *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1957.
- 26 2 Mz, 3,14.
- 27 Prim. C. H. Ratschow, *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes HAJAH als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments*, Berlin 1941; T. Imamichi, *Die Notizen von der Metamorphose der klassischen Ethik bei den griechischen Kirchenvätern*, v: SP V (TU 80), Berlin 1962, str. 507–507.
- 28 Prim. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, Baltimore 1940, str. 198.
- 29 Ioannis Damasceni *De fide orthodoxa* I, 9, v: PG 94, stolp. 836b.
- 30 Ioannis Damasceni *De recta sententia* I, v: PG 94, stolp. 1424b.

- 31 Gregorii Nazianzeni *Oratio* xxxviii, 7, v: PG 36, stolp. 317b.
- 32 Na primer Pseudo-Cyrilli *De Trinitate* xi, v: PG 77, stolp. 1145b.
- 33 Thomae Aquinatis *Summa Theologica* I, qu. 13, a. 11.
- 34 Gregorii Nysseni *Dialogus de anima et resurrectione*, v: PG 46, stolp. 85a; prim. Procopii de Gaza *Catena in Genesim* I, 27, v: PG 87, stolp. 128d.
- 35 Avgustini *Confessiones* I, 2, 3.
- 36 Thomae Aquinatis *Summa Theologica* I, qu. 8, a. 1.
- 37 Athanasii Alexandrini *Oratio contra gentes*, 3.
- 38 Gregorii Nysseni *Catechesis magna*, 32, v: PG 45, stolp. 8od.
- 39 Pseudo-Dionysii Areopagitae *De divinis nominibus* IV, 23, v: PG 3, stolp. 724–725.
- 40 Plotini *Enneades* I, 6, 31.
- 41 Anaximandri fragm. 9 Diels.
- 42 Pseudo-Dionysii Areopagitae *De divinis nominibus* V, 4, v: PG 3, stolp. 817.
- 43 Thaletis fragm. A 22 Diels.
- 44 *Targum Ester* 1; *Midraš tehillim* 40; *Berešit rabba* 68.
- 45 Pseudo-Dionysii Areopagitae *Theologia mystica* IV, v: PG 3, stolp. 1040d.
- 46 *Ps* 103,29–30.
- 47 2 *Krn* 6,18.
- 48 *Ps* 8,5.
- 49 O tem pojmu glej A. F. Losev, *Antičnij kosmos i sovremennaja nauka*, Moskva 1927, str. 463–528. Navadno se »kajstvo« nanaša na obče pojme, toda ponekod ga Aristotel enači s »posameznim kaj«. Poznejša sholastika je za posamezno in konkretno iznašla izraz »tostvo« (*haecceitas*).
- 50 Prim. A. F. Losev, *Antičnij kosmos ...*, str. 450, op. 203; J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum* (Philologus. Supplementband XVII, zv. 1), Leipzig 1923.
- 51 *Tvorenija Vasilija Velikago*, 1. del, Sankt Peterburg 1911, str. 7.
- 52 N. d., str. 6.
- 53 N. d., str. 12.
- 54 H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1. del, 4. izd., Berlin 1922, str. 355.
- 55 Iamblichi *De communi mathematica scientia*, 10 Festa.

56 Spomnimo se prisposodob vojaške slovenosti v himni *Hýmnos Cheroubikós*, ki je bila v cerkveno bogoslužje vključena v 5. stoletju:

Skrivnostno upodabljaoč Kerube
in Trojico, ki daje življenje,
pojoč trisvete pesmi slave,
zdaj opustimo vsako življenjsko skrb,
da bi na ščit sprejeli Vladarja vsega obstoječega,
ki ga nevidno
spremljajo angelski redovi [*táxeis*].

P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie*, 1. zv.: *Anonyme Hymnen des V–VI Jahrhunderts* (KT 52/53), Bonn 1919, str. 8. Kot vemo, so vojaki od 4. stoletja naprej potrjevali novoizvoljenega cesarja v njegovem cesarskem dostojanstvu tako, da so ga dvigali na ščitu, položenem čez prekrizane sulice (prim. G. A. Ostrogorskij, *Evoljucija vizantijskogo obrjada koronovanija*, v: *Vizantija. Južnie slavjane i Drevnjaja Rus. Zapadnaja Evropa. Iskusstvo i kultura*, Moskva 1973, str. 38). »Kerubinska pesem« je tako predstavljala vernike in angele kot vojaške odrede (*táxeis*), ki so se združili, da bi častili Kristusa Vladarja.

57 Prim. P. A. Florenskij, *Stolp i utverždenie istini*, Moskva 1914, str. 496–497.

58 V sholastičnem izrazju *nunc stans*.

59 Pseudo-Dionysii Areopagitae *De divinis nominibus* V, 5, v: PG 3, stolp. 820.

60 Prim. P. A. Florenskij, *Obratnaja perspektiva*, v: *Trudi po znakovym sistemam* III, Tartu 1967, str. 381–413; E. Panofsky, *Die Perspektive als »symbolische Form«*, v: E. Panofsky, *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Berlin 1964, str. 99–168.

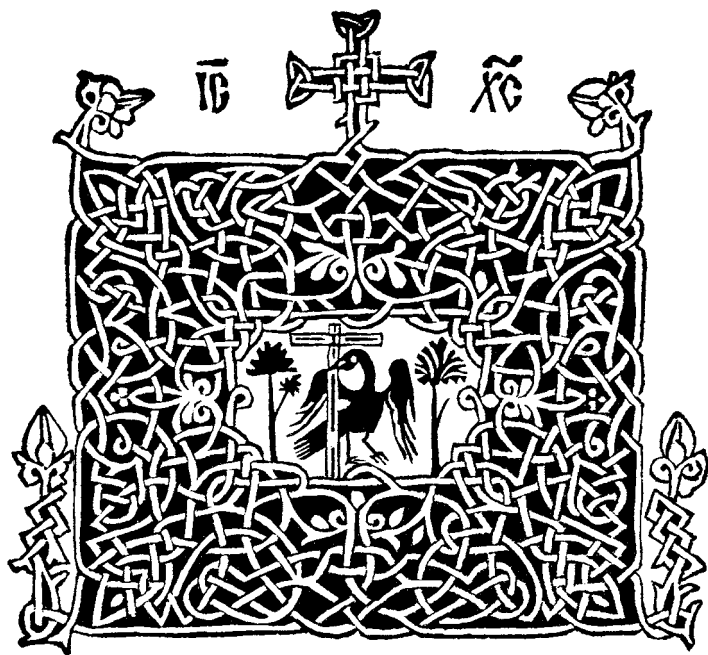
61 Prim. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910; K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 2. izd., Berlin 1922.

62 Morda se bo komu zdelo, da je izrazit primer vzročnega pristopa Aristotelova definicija, ki modrost opredeljuje kot »poznavanje začetkov in vzrokov« (*Metaphysica* I, 1, stolp. 982a). Vendar je aristotelovski »začetek« prej »počelo« (lat. *principium*) kakor časovna točka, od katere začenjamo šteti; aristotelovski »vzroki« so, kot je znano, razdeljeni na štiri vrste: snov, gibalo

- (vzrok, kot ga mi razumemo), strukturo in cilj. Materija, forma in smoter očitno prevladujejo, vzročnost v našem pomenu pa je podrejena.
- 63 Aristotelis *Metaphysica* XI, 8, stolp. 1072m.
- 64 Ciceronis *Tusculanae disputationes* V, 3, 8–9.
- 65 Iamblichi *Protrepticus* 9, stolp. 60a.
- 66 Vergili *Aeneis* I, 282.
- 67 Prim. E. Cassirer, *Idee und Gestalt*, Berlin 1921, str. 27–76.
- 68 Prim. E. C. Evans, *Physiognomics in the Ancient World*, Philadelphia 1969.
- 69 Prim. L. Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Leipzig 1923; F. Lange, *Die Sprache des menschlichen Antlitzes. Eine wissenschaftliche Physiognomik und ihre praktische Verwertung im Leben und in der Kunst*, 4. izd., München 1952.
- 70 Prim. S. S. Averincev, *K istolkovaniju simvoliki mifa ob Edipe, v: Antičnost i sovremennost. K 80-letiju Fedora Aleksandroviča Petrovskogo*, Moskva 1972, str. 90–102.
- 71 Ciceronis *Tusculanae disputationes* V, 39, 114.
- 72 *Mt* 18,9.
- 73 *LOGIA IESOU. Sayings of Our Lord from an Early Greek Papyrus*, Odkrila in izdala B. P. Greenfell in A. D. Hunt, London 1897, str. 17.
- 74 Avgustini *Enarrationes in Psalmos CXLVIII*, 10, v: PL 37, stolp. 1944.
- 75 Prim. S. S. Averincev, *Na perekrestke literaturnih tradicij. (Vizantijskaja literatura: istoki i tvorčeskie principii)*, v: VL, 1973, št. 2, str. 150–183 in posebno 178–181; J. Taubes, *Die Rechtfertigung des Hässlichen in der urchristlichen Tradition*, v: PuH III, »Die nicht mehr schönen Künste«, München 1969, str. 69–85.
- 76 Prim. S. V. Poljakova, *Vizantijskie legendi kak literaturnoe javlenie*, v: *Vizantijskie legendi*, Leningrad 1972, str. 245–273.
- 77 Plotini *Enneades* III, 8, 4.
- 78 *Papyrus Magica Parisiensis*, I, 559.
- 79 Procli *De philosophia Chaldaica*, c. 4 Jahn.
- 80 Besede *hesychía* (»isihija«), ki je dala ime pojavu »isihazma« ali »hezihazma« (o zgodnjebizantinskem isihazmu, za razliko od obnovljenega isihazma 14. stoletja glej opombe J. F. Mejdendorfa

- TODRL, XXIX, Leningrad 1974, str. 292–293) in ki označuje ideal osamljene in vsega osvobodjene asketske osredinjenosti, v staroslovanski jezik niso naključno prevajali *bezmolvie* («nego-
vorjenje»).
- 81 Gregorii Nazianzeni *Hymnus* 29, v: PG 37, stolp. 507; slov. prevod v: *Atos na meji zemlje in neba*, Ljubljana 2000, str. 31.
- 82 *Antologija mirovoi filosofii*, 1. zv., 2. del, Moskva 1969, str. 608.
- 83 Prim. H. Udam, *O probleme značenja v sufijskih tekstah*, v: *Trudi po znakovim sistemam* III, str. 317–323.
- 84 Joannis Damasceni *In Dormitionem oratio* 1, 2, v: SC 80, str. 82.
- 85 Prim. D. D. Lihačov, *Poetika drevneruskoj literaturi*, 2. izd., Leningrad 1971, str. 95–123.





PONIŽANJE IN DOSTOJANSTVO ČLOVEKA

V prejšnjem poglavju je tekla beseda o krizi antičnega zanimanja za lepo obliko, za neodvisni, vase zaprti eidos, vendar smo o tem govorili le v zvezi s tako specifično témo, kot je patos »golega« in »nemega« bivanja onstran eidosa.

Čas je že, da se spustimo z nebes ontologije na zemljo družbenega življenja in pogledamo, kako je ta sprememba v temeljih estetike povezana s spremenjeno podobo človeka.

* * *

Cesarska oblast in krščanska vera, sili, ki sooblikujeta načelo bizantinizma, sta tuji staremu klasičnemu svetu, nastajali pa sta skoraj hkrati. Bizantinski pisci so radi poudarjali, da se je Kristus rodil prav v dobi Avgustovega cesarstva. Pesnica Kasija v svoji božični stihiri o tem govori takole:

Ko se je Avgust okronal na zemlji,
je izginilo mnogovladje narodov,
ko se je Bog utelesil iz Prečiste,
je izginilo mnogoboštvo malikov ...¹

Čeprav sta se krščanstvo in cesarska ideja svete države srečala v Konstantinovem obdobju, in sta, dopolnjujoč drug drugega,² postala stebra bizantinske družbene zavesti, je zveza med njima kljub temu precej protislovna. Krščanstvo je lahko postalo duhovni korelat avtokratske države – takšna je paradoksalna logika resničnosti – prav zaradi moralne ločenosti od te države. Razumljivo je, da se je Cerkev po pokristjanjenju cesarstva precej približala posvetni oblasti: kristjani, ki so nekoč umirali, ker se niso hoteli pokoravati vladarju, ki se je razglasil za boga,

so zdaj za svoje zemeljske poveljnike začeli uporabljati pridevke nebeškega Vladarja.³ Pa vendar je v evangeliju pisalo: »Moje kraljestvo ni od tega sveta« in »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega« – in teh besed ni bilo več mogoče zbrisati iz spomina vernikov, še več, podložniki svete rimske države so jih nujno potrebovali. Mali človek je bil skoraj povsem vključen v avtokratski državni sistem, moral je poslušati, pa ne zaradi strahu, ampak zaradi vesti, in pri tem je v imenu religije veljalo, da se »tisti, ki se upira oblasti, upira Božjemu redu«⁴. Mali človek se je iskreno klanjal magični avreoli oblasti, pa vendar je vera v njem ohranjala zavest, da se oblasti ne uklanja zaradi nje same, torej ne samo zato, ker se udinja sili, ampak zaradi svojega Boga, ki bo sodil tako oblastniku kot njemu. V tem, da je bil novorojeni Jezus popisán kot podložnik cesarja Avgusta, so bizantinski eksegeti videli načelno odpravitvev pretiranega poveličevanja oblasti in podložništva: »Kakor je (Kristus – op. S. A.) pretrpel obrezovanje, ga je odpravil, s tem da se je dal popisati kot suženj, pa je odpravil suženjstvo naše narave. Kajti tisti, ki služijo Gospodu, niso več sužnji ljudi, in kakor pravi apostol: ‚Ne bodite sužnji ljudem.‘«⁵

Smo pred procesom orientaliziranja Sredozemlja, v katerem sta se razvijali tako psihologija cesarizma kakor tudi psihologija krščanstva. Kajti ustanovitev cesarstva je označevala zmago sistema razmerij med oblastjo in človekom, ki se je pokazal kot tuj grško-rimskemu svetu, bil pa je že davno uveljavljen v bližnjevzhodnih despotijah. Ni bilo naključje, da so se za časa Cezarja in Oktavijana v Rimu širile govorice o prenosu cesarske prestolnice na vzhod⁶ (to se je po treh stoletjih tudi zgodilo). Antični svet si je prizadeval izriniti teokratske težnje na obrobje družbenega življenja in jih narediti neškodljive. Mesto državo v celoti in njegove državne oblike naj bi

varovali bogovi (v Atenah je obstajal celo kult Atene Demokracije), ni pa bilo posebne skupine ljudi, ki bi imela pravico delovati neposredno v njihovem imenu. Zato je bila ideja teokracije mestu državi sovražna: uporabljali so jo voditelji suženjskih vstaj, na primer Eun, po drugi strani pa tudi predstavniki družbenega življenja, pretendenti na oblast, kakršen je bil Cezar. Toda natančen zgled za »izbranost od Boga« bizantinskih »kristoljubnih gospodarjev« je bila »izbranost od boga« perzijskega kralja Kira II., kakor ga opisuje starozavezna *Izaijeva knjiga*: »Tako govori Gospod svojemu maziljencu, Kiru, ki sem ga prijel za desnico, da pred njim porazim narode ...«⁷ Drama sakralnega »vladanja svetu«, ki ga je pogansko interpretiral Avgust, krščansko pa Konstantin, se je skozi vso zgodovino, iz tisočletja v tisočletje, dogajala na Bližnjem vzhodu, in v tem času so ne samo vladarji, ampak tudi podložniki imeli možnost, da se svoje vloge temeljito naučijo. To pa je manjkalo potomcem sredozemskih republikanskih narodov, ko so se znašli v cesarskih razmerah. Grki so bili v obdobju polisa vajeni govoriti o podložnikih perzijskega kraljestva kot o tepenih hlapcih; modrost Vzhoda je bila modrost tepenih, vendar so bili tudi časi, ko so po pregovoru za enega tepenega dali dva netepena. V starih bližnjevzhodnih despotijah je bila nakopičena taka izkušnja moralnega vedènja v razmerah vkoreninjene politične nesvobode, o kateri se ljudem v grško-rimskemu svetu ni niti sanjalo.

Da bi razumeli posebnost bližnjevzhodne izkušnje in pokazali na njeno drugačnost, se je dobro spomniti na antični ideal duhovne svobode v razmerju do preganjalcev – na Sokratov ideal. Ta je dobil nesmrtno literarno inkarnacijo v Platonovi *Apologiji*. »Ne vpijte, Atenci ...« Kdor je *Apologijo* prebral vsaj enkrat, si jo je zapomnil za vse življenje. Ni niti smiselno niti pravično »razkrivati resnice« o Sokratu, mu jemati poteze redke duhovne

plemenitosti, ga skušati prikrajšati za njegovo mesto med moralnimi vodniki človeštva. Sokrat bo ostal to, kar je bil. Nekaj povsem drugega pa je raziskati okoliščine take lastnosti antične kulture, kot je njena »plastičnost«. Atenski modrec je natančno vedel, da ga lahko ubijejo, vendar ga ne morejo poniževati z grobim telesnim nasiljem; vedel je, da bo njegov umirjeni govor na sodišču trajal toliko časa, kolikor mu zagotavljajo pravice obtoženega, in da ga nihče ne more prisiliti k molku s tem, da ga udari po obrazu ali govorečih ustih (kot se je po novozaveznem pripovedovanju zgodilo Jezusu in apostolu Pavlu).⁸ Ko mirno vzame v roke kozarec s trobeliko, je to visoka kretnja (in beseda »kretnja« tu nikakor ni uporabljena v smislu teatralnega, pozunanjenega in zato »nepristnega« dejanja, ampak prej kot ustreznica nemški besedi *haltung*; isto velja za besedi »poza« in »drža«, ki ju uporabljamo pozneje). Vendar je iluzija neskončne duhovne svobode, ki jo poraja taka kretnja, pogojena z družbenimi poroštvi, ki jih polnopravnemu državljanu daje svobodna republika. Ohraniti mirno držo, odmerjati modulacijo glasu in gibanja duše, ki se kažejo skozi modulacije – to je mogoče pred obličjem smrti, ne pa v mukah.⁹ Seneki so ob zarji cesarskega obdobja še dovolili, da si z lastnimi rokami odpre žile in še zadnjič pokaže »ataraksijo«, stoik na visokem družbenem položaju je bil še naprej igralec, ki je z dovoljenjem morilcev svojo vlogo pripeljal do konca. Toda v povsem drugačnem življenjskem položaju so bili Judje, ki so jih Vespazijanovi vojaki množično pribijali na križe, in maloazijske kristjanke, ki jih je po neprijetni službeni dolžnosti v mučenje izročal eset in pisatelj Plinij Mlajši.¹⁰ V despotijah bližnjevzhodnega sveta so se do dostojanstva človeškega telesa od nekdaj vedli drugače, kot je dovoljevala državljanska zaveza Grkov. Celu ljudje, ki so bili najbližji perzijskemu vladarju, so morali pred njim padati na tla (gre za običaj

»proskineze«, ki je tako šokiral Kalistena,¹¹ kiniku Diogenu pa se je zdel nedopusten celo v razmerju do bogov,¹² vendar so ga sprejeli in znova osmislili v bizantinski asketski praksi prostracij do tal pri molitvi.)¹³ Čeprav je bil človek prej na najvišjem položaju, so ga lahko zaradi vladarjeve nemilosti nabili na kol. Če je verjeti judovskemu izročilu, so preroka Izaija živega prežagali z leseno žago. Kazen, kakršna je križanje, se je v grško-rimskem svetu uporabljala za sužnje in druge ljudi, ki niso uživali vseh pravic,¹⁴ na Bližnjem vzhodu pa je hasmonejski monarh Aleksander Janaj lahko pošiljal na križanje stotine spoštovanih učiteljev svojega naroda iz vrst farizejev.¹⁵ Vzhodni pisec, modrec ali prerok, vzhodni veljak, celo vzhodni vladar (spomnimo se izkopanih oči Sedekija, čigar usoda je bila prototip številnih usod v bizantinskih časih!) so dobro vedeli, da njihova telesa nikakor niso zavarovana pred takšnimi izživitvanji, pri katerih ni prostora za sokratovsko mirnost. Podobne običaje so postopno uvajali tudi v Sredozemlju. Vsesplošna razširjenost mučenja v časih Tiberija in Nerona, ki sta jo slikovito opisala Svetonij in Tacit, je bila le uvod. V pozni antiki je že bilo uveljavljeno kaznovanje z maličenjem telesa, posebno v vojski;¹⁶ Justinijan je to prakso nekoliko omejil, vendar prav s tem dokončno uzakonil.¹⁷ Proces se je nadaljeval: pot od Justinijanove zakonodaje do ekloge Leva III. (leta 726) je označena z olajšavami – smrtno kazen so zamenjale druge kazni, vendar bolj surove – v smeri vse večje uporabe raznih telesnih maličenj in muk.¹⁸ Sprejeli so star vzhodni običaj rinokopije (rezanja nosu), dobro poznan bralcem Herodota;¹⁹ Justinijan II. je kot zmaličen človek z odrezanim nosom (*rhinotmetós*) zasedel rimski prestol.

Klasična antična predstava o človeškem dostojanstvu je v družbenih razmerah bližnjevzhodne ali bizantinske despotije postala prazna fraza, resnica in svetost pa sta

nagovarjali človeška srca v najbolj neestetski, najbolj neplastični obliki, ki je sploh mogoča – v pretresljivi obliki »Gospodovega služabnika« iz 53. poglavja starozavezne *Izaijeve knjige*, ki so ga kristjani sprejeli kot opis Kristusa: »Ni imel podobe ne lepote, da bi ga hoteli videti, ne zunanosti, da bi si ga želeli. Bil je zaničevan in zapuščen od ljudi, mož bolečin in znanec bolezn; kakor tisti, pred katerim si zakrivajo obraz, je bil zaničevan in nismo ga cenili.«²⁰

Stara zaveza je knjiga, v kateri nikogar ni sram, da trpi in vpije o svoji bolečini. Ni ga joka v grški tragediji, ki bi poznal tako telesne, tako »črevesne« podobe in metafore trpljenja: srce se raztaplja v človekovih prsah in se zliva v njegovo črevesje, njegove kosti so pretresene in njegovo meso se lepi na kosti.²¹ To je najkonkretnejša telesnost porodnih in smrtnih muk, ki diši po krvi, potu in solzah, telesnost razžaljenega in ponižanega mesa; spomnimo se »golote sramu« (*erja hešet*) ujetnikov in prihodnjih sužnjev, o katerih govori Mihej.²² Na splošno rečeno pojmovanje človeka, ki ga najdemo v Bibliji, nikakor ni manj telesno od antičnega, vendar zanj telo ni drža, ampak bolečina, ni kretnja, ampak trepet, ni voluminozna plastika mišic, ampak ranam izpostavljene »notranjosti nedri«;²³ telo ni gledano od zunaj, temveč čuteno od znotraj, njegova podoba ni sestavljena iz vidnih vtisov, ampak iz vibriranja človekove »notranjosti«. To je podoba trpečega telesa, v katerem kljub vsemu živi »krvna«, »črevesna«, »srčna« toplota intimnosti, tuja telesu helenskega atleta, ki se je razstavljal kot kip. Prelepa in mirna »olimpijska« golota, ki ni bila nikoli razumljena kot »golota sramu«, kot golota in nezavarovanost, je lepa zato, ker je in dokler je to golota svobodnega in polnopravnega človeka, ki je vnaprej zavarovana pred mučenjem in ponižujočo bolečino. Vendar je v svetu, v katerem je obstajalo suženjstvo, kjer so bile pravice

polnopravnih pogojene z brezpravnostjo nekoga drugega in je bilo telesno dostojanstvo svobodnih doseženo na račun telesnega poniževanja nesvobodnih, blišč »olimpijske« golote skrival v sebi neresnico. Ta neresnica se je nenehno kompenzirala, vendar se je hkrati množila in postajala bolj boleča zaradi izobilja reprezentativno-vizualnega dejavnika. Ker je grško pojmovanje dostojanstva na ravni družbene semiotike vključevalo drug, »prestižen« smisel, je bilo pogojeno z mankom intimnosti, globine, definitivne konkretnosti. Stara Grčija je razmeroma malo gojila navdušenje nad insignijami, a je zato iz harmonično razvitega telesa polnopravnega državljana, ki ni bilo oskrunjeno ne s suženjskim mučenjem ne z garanjem, naredila nekakšno insignijo, znamenje družbenega položaja. Ponos gospode je postal – kot nikoli prej – telesen, s tem pa preveč javen in viden, nekoliko abstrakten, duhovno odtujen od svojega nosilca, vendar v dobro državljanske skupnosti. Postal je aristokratska »kalokagatija« in je samo še čakal padec družbene ureditve polisa, da bi se prelevil v »lepo obliko«. Biblično literarno izročilo je, nasprotno, zakoreninjeno v popolnoma drugačni družbeni izkušnji, ki ni nikoli poznala ne dobrin ne iluzij polisne svobode. V tej luči moramo presojati pomen dejstva, da so sredozemski narodi, ko so sprejemali krščanstvo, dobili v roke Biblijo.

Povsem razumljivo je, da je bizantinsko krščanstvo sprejelo občutljivost za skrito življenje človeške »notranjosti«, kar je slog njegove mistike odločno razmejilo od izročila poganskega platonizma in novoplatonizma. »Krščanstvo je izdelalo kar se da nadrobno in zapleteno fiziologijo molitve,« je pisal A. F. Losev, »platonizem pa na tisočih straneh, posvečenih ekstazi, o tem ni rekel niti besedice. [...] Platonist sprejema božanstvo z vsem telesom in dušo ter ne razlikuje fizioloških dejavnikov napredovanja; hezihasti, nasprotno, sprejemajo svojega

Boga skozi dihanje in srce; v prsa in srce ,spuščajo um'.«²⁴ Ta poteza je vezana prav na starozavezni vpliv: dihanje, ki zaradi močnih čustev zamira,²⁵ je tisto, ki lahko slavi Boga,²⁶ še bolj pa srce, ki se trese od groze in veselja ter včasih postane kot mehke, raztopljen vosek,²⁷ srce, ki ga v knjigah Stare zveze omenijo osemsto enainpetdesetkrat. To so najpomembnejši simboli bibličnega pojmovanja človeka. Med njimi je treba omeniti tudi »notranjost«; to so predvsem organi materinstva (*rehem*), ki porajajo v bolečinah in so v biblični semantiki sinonim za vsakršno usmiljenje in sočustvovanje (*blagoutrobija*, *eusplanchnía*, kot so se v Bibliji naučili izražati Bizantinci in po njih krščeni Slovani): simbolika »tople« in »črevesne« materinske ljubezni, ki je tako značilna za grško-slovansko pravoslavno kulturo, antični pa je tuja, izhaja iz Stare zaveze, čeprav je močno transformirana v liku deviškega materinstva Božje matere. Materinska notranjost, črevesje, med drugim simbolizira tudi skritost in v zvezi s tem je treba poudariti, da v bizantinskih legendah in apokrifih pogosto naletimo na motiv mirnega, osamljenega koticčka, tihe zavarovanosti v sveti temi notranjosti matere Zemlje (sedem spečih efeških otrok v pečini; Elizabeta, mati Janeza Krstnika, ki se pred preganjalci skriva v notranjost skale; prav tako sveta Tekla; govornice o podzemnem samostanu v Jeruzalemu). Poleg vsega tega je notranjost nasploh podoba mehke, boleče nezavarovanosti pred udarcem. *Knjiga Salomonovih pregovorov* pripoveduje o udarcih, ki prodirajo v »skrivno notranjost prsi«²⁸.

V besedi starozaveznih in novozaveznih tekstov se razkrivata ranljivost in ranjenost, vendar taki, ki sta za besedo hkrati možnost posebne ostrine in prenikavosti (besedi »ostrina« in »prenikanje« nista po naključju povezani s predstavo o nečem, kar rani in prebada). Spomnimo se, da so bližnjevzhodni kiparji prvih stoletij, ki

so v mejah antične kiparske umetnosti naslutili nove, neantične izrazne možnosti, začeli s svedrom vrtati zenice svojih kipov, globoke in odprte kot rane; dleto boža izbočeno plastično površino kamna, sveder pa površino rani in uničuje, da bi zasekal pot v globino. V Ermitažu je kip Zabdibola iz Palmire (sredina 2. stoletja), ki je odličen zgled. Ta kip je po svoji zunanji obliki še vedno skulptura, po notranji pa že ikona: telo je le podstavek za obraz in obraz le okvir za pogled, za ekspresijo prevrtanih in preluknjanih zenic. Novo gledanje, ki ga klasična umetnost ni poznala, je našemu dojemanju dano kot rana: groba snov se je ranila in začela videti. Takšen je umetniški simbol, ki stoji na pragu nove dobe.

* * *

Ko si poskušamo pojasniti, kaj je krščanstvo prineslo posebnega v razmerju do človeške usode, in ko to primerjamo z notranjim stališčem antične literature in antične filozofije, je pomembno, da ne pozabimo na presojo strahu in upanja.

Kadar gre za naivno, še vedno ne etično in duhovno razmerje do sveta, je samoumevno, da grožnja ustrahuje in upanje veseli, da sta uspeh in nesreča med seboj enoznačno razmejena in da njuna surova resničnost nikakor ni vprašljiva: uspeh je dobro, nesreča je slabo, poginiti pa je že zelo slabo, najslabše od vsega. Tako se do stvari vedejo živali, tako jih sprejema neduhovni, preprosti in nesramujoči se človek, ki išče le korist, plehki malomeščan, pa tudi ponižani izobčenec iz družbe: kdo lahko od bičanega sužnja zahteva, naj bo »nad« strahom pred mučenji ali »nad« upanjem, da se bo osvobodil? Svobodni človek pa je nekaj drugega: predpostavka aristokratske junaške morale in grške »veličina duha« (*megalophrosýne*) je prav prezir do strahu in upanja. Ko gre junak (v mitu, epu ali tragediji) svojo pot, ki je neizogibna, kot je neizogibno

gibanje Sonca, in ko to pot prehodi do konca, do svoje smrti, to po svojem globokem smislu ni ne žalostno ne veselo – je junaško. Kajti junakova zmaga v sebi že nosi njegovo prihajajočo smrt – tako Ahil, ko ubija Hektorja, ve, da je zdaj na vrsti sam – in zato je površno, plehko in nerazumno imeti zmago za vzrok naivne radosti; po drugi strani se junakova smrt brez ostanka prišteje k izkupičku njegove zmagoslavne usode in zato ni treba resno obžalovati junakov, ki umirajo:

Saj so jo spléli bogovi, napredli ljudem so pogubo,
v to, da bilè bi kdaj snov pesmi še poznim vnukom!

je ob tem pripomnil Homer.²⁹ Sočustvovati – in še bolj k sočutju nagovarjati druge – sploh ni aristokratsko, »boljša je zavist kot sočutje«, je govoril pesnik atletske kreposti Pindar.³⁰ Filozofi pozneje vključujejo sočutje (*éleos*) v preštevanje grešnih strasti, ki se jih je treba osvoboditi skupaj s srditostjo, strahom in pohoto.³¹ Treba je pripomniti: v življenju in literaturi so bili Grki preveč naravni, da bi dosegli neizprosno brezčutnost, ki so jo tako pogosto konstruirali kot abstrakten ideal. Homerjevi in tragiški junaki točijo obilo solz pravzaprav največkrat nad seboj, včasih pa tudi zaradi tujega gorja. Treba je reči, da jim je s starozaveznimi Judi skupna južnjaška rahločutnost (ki je ni manjkalo niti krščenim bizantinskim potomcem Grkov): surovi severni junaki *Sage o Volsungih* ali *Pesmi o Nibelungih* bi za Ahila bržkone rekli, da je rahločutna cmera. Če je Grk klasične dobe že dovoljeval sočutje kot slabost, ki jo je mogoče odpustiti ali pa je bila celo privlačna, če je šel tako daleč, da ga je cenil kot čisto družbeno krepost simpatičnega člana družbe, je pomembno, da mu vseeno ni prišlo na misel, da bi solze sočutja kakor koli povezoval z duhovnim, s stezami notranjega samo-očiščevanja srca.

Vzemimo kot nasprotje razmišljanje Izaka iz Niniv, sirskega krščanskega mistika zgodnjebizantinske dobe:

In kaj je to, srce, ki občuti sočutje? [...] To je srce, ki vzplamti zaradi celotnega stvarstva, zaradi človeka, ptic, živali, demonov in vsake reči. Ko se človek spomni nanje in se nanje ozre, iz oči toči solze od velikega in silnega sočutja, ki zaobjema srce. In od velikega trpljenja se njegovo srce krči in ne more prenesti ali gledati kakršne koli škode ali najmanjše žalosti, ki jo trpi stvarstvo. Zato pa tudi za nelogosne (živali) in za sovražnike resnice ter za tiste, ki mu škodujejo, ves čas moli v solzah, da bi se vsi rešili in očistili; tudi za gomazeča naravna bitja moli z velikim sočutjem, ki se brez mere prebuja v njegovem srcu, kajti v tem je podoben Bogu.³²

Solzno sočutje, ki zaobjame ves svet in ki ga ne razumemo kot začasno razčustvovanost, ampak kot stalno lastnost duše in hkrati kot pot pridobivanja duha, »upodabljanja po Bogu« – ta ideal je antični kulturi popolnoma tuj. V poganskem svetovnem nazoru je tako sočutje nesmiselno: zaradi koga ali česa se je smiselno tako skrajno žalostiti, če sta »pot navzgor in pot navzdol ena in ista«, kot se glasi Heraklitova modrost?³³ Kajti junakovo delovanje pravzaprav nima njemu ustrežajočega in prilagojenega cilja: njegov naključni cilj se pred njim uničuje kot končna velikost, ko jo primerjamo z neskončno. Heraklovi podvigi so bili, kot vemo, storjeni za Evristeja; njihov rezultat je do samih podvigov v prav takem razmerju, v kakršnem je strahopetni Evristej do Herakla. Ahajci seveda želijo oropati Trojo in se hkrati maščevati zaradi izgubljene Menelajeve časti, vendar ali to opravičuje Ahilovo smrt? (Nekaj podobnega absolutnemu cilju ima morda le Hektor, čigar podvig je usmerjen v reševanje domovine oziroma k nečemu višjemu, kot je podvig sam, vendar je njegov lik pri Homerju prav zato označen z jasno potezo nepopolnosti: junaku se ne

spodobi tako resno jemati svojega upanja in propada upov!) V svetu junaške etike je navadni red postavljen na glavo: ni cilj tisti, ki posvečuje sredstva, je pa samo sredstvo – podvig – to, kar lahko posveti kakršen koli cilj. Junakovo delovanje v svojih višjih trenutkih postaja nekoristno ali, kar je v tem primeru isto, brezciljno: ni naključje, da so Grki atletske igre povzdignili na raven bogoslužja in v njih videli neposredno posnemanje bogov.³⁴ Prav tako tudi junakov propad ne izziva preprostih čustev strahu ali sočutja, ampak sublimacijo teh čustev, ki nista več enaki, temveč sta preobraženi v nekaj drugega – propad mora izzvati čustveno »katarzo«. ³⁵ Junak deluje in umira, pesnik opisuje njegovo delovanje in smrt, filozof podaja smiselno shemo enega in drugega, vsi pa predavajo eno in isto lekcijo, lekcijo osvobojenosti. Osvobojenosti od česa? Seveda predvsem od strahu; vendar se strah za usodo drugega imenuje sočutje, to, kar je nasprotno strahu, pa upanje.

Logična meja takšne svobode je lahko simbolizirana na dva načina: kot smeh in kot samomor. Ko se človek smeje, se znebi strahu, ko pa se ubije, se znebi upanja.³⁶ Je treba pripomniti, da logična meja ni hkrati življenjsko merilo, temveč prav to, kar ne bi smelo postati? Ravno Grki so s svojim »ničesar čez mero« (izrek enega od »sedmih modrecev«), s kultom mere in obsodbo *hýbris* kot greha proti meri to posebno dobro razumeli. Jasno je, da za grško civilizacijo in demokracijo, za skromni čar grškega družbenega vsakdanjika, niso zaslužni ne pretenciozni kandidati za samomorilce, pa tudi ne kinki, ki se vsemu posmehujejo (ni naključje, da je »cinik«, *kynikós*, grška beseda³⁷). Kakor koli že, simbola smeha in samomora nista značilna za grški »narodni značaj« (če te besede sploh kaj pomenijo). Po logiki antičnega pojmovanja sveta sta ta simbola pomenila duhovno orientacijsko točko, ki se je ni mogoče uporabiti v vsak-

danjem življenju, ampak usmerja neko povsem drugo resničnost. V času družbenega zatona so diadohi in cesarji v življenju poskušali posnemati svoje bogove, Grk pa tega v boljših časih nikakor ne bi počel in je to imel za neolikano; zato je bil tudi mnogo bolj simpatičen kot olimpijci. Vendar ni naključje, da so to bili prav njegovi bogovi.

Ko smo že pri olimpijcih: dana jim je bila skrajna svoboda pred strahom, sočutjem in seveda upanjem, vendar zato, ker so v primerjavi z junaki bolj omejeni v tem, da nikakor ne morejo končati s samomorom, zato jim ostaja le to, da uveljavljajo »homerski smeh«, ki je našel svoje mesto v pregovoru in je opisan na koncu prve pesmi *Iliade*. Medtem ko se z *Iliado* duhovna zgodovina poganškega grštva začena, se končuje s Proklom Diadohom, zadnjim antičnim filozofom, ki je prav v »homerskem« smehu videl skrajno globino biti in s prezirom pustil solze »ljudjem in živalim«. »Vsaka skrb za čutno zaznavni kozmos,« piše Proklos, »se imenuje zabava bogov; zato Timaj, če se ne motim, znotrajkozmične bogove imenuje mlade, saj so postavljeni nad stvari, ki so podložne večnemu nastajanju, in se z njimi lahko le zabavajo – in tej značilnosti božje previdnosti so ustvarjalci mitov rekli smeh. [...] V mitih so bogovi predstavljeni tako, da ne jočejo kar naprej, ko pa gre za smeh, se nenehno smejejo, saj solze označujejo božjo previdnost; ta se tako kot na znamenja nanaša tudi na smrtne in prehodne stvari, ki zdaj so, zdaj pa jih ni. Smeh se nanaša na zaokrožene in nespremenljivo gibajoče se polnosti (*plerómata*) [...] vseobsegajoče energije. Zato mislim naslednje: če bi razdelili demiurško delovanje med ljudi in bogove, bi smeh pripadel rodu bogov, solze pa skupini ljudi in živali.«³⁸

Jok torej izraža nesvobodo, smeh svobodo; jok je relativen, smeh absoluten (v najprvotnejšem pomenu besede *ab-solutum*, pomenu »odvezanosti«, kajti odvezuje od

delnega in usmerja k celoti); solze so za živali, trepetajoče stvarstvo, in le smeh je za božanstvo. Kot nasprotje dodajmo pogosto ponavljajočo se trditev krščanskega izročila, da je Kristus jokal in se nikoli ni smejal,³⁹ ali prej navedene besede Izaka iz Niniv o sočutnem joku kot poti »upodabljanja po Bogu«.

Olimpijcem je bilo mogoče upodobiti se s smehom ali, ko za smeh ni bilo več prostora, z drugim dejanjem svobode, posebno značilnim za junaka: s samomorom. Diodor ve, kaj govori, ko samomor imenuje »dejanje, ki se spodobi za junaka«, *heroikè prâxis*.⁴⁰ Atiški pregovor to pojmovanje zastruje vse do črnega humorja, ko predlaga, naj se človek sam zadavi, da bi postal obredno češčeni »junak« v Tebah.⁴¹ In res, s samomorom lahko postaneš junak, v posebno ugodnih okoliščinah pa celo bog: Heraklova pot na Olimp vodi skozi samosežig.⁴² Ta dogodek iz mitskih časov ima zelo pozne vzporednice. V dobi rimskega cesarstva (ko je znižanje vseh meril omogočilo neposredno stilizacijo življenja po mitskem obrazcu) se je Hadrijanov ljubimec Antinoos prostovoljno utopil v Nilu, prinašajoč kot žrtev za zdravje svojega cesarja svoje življenje, in prišteli so ga k bogovom; enako si je prizadeval, ne brez uspeha, potujoči filozof in odpadnik od krščanstva Peregrin Protej, čigar teatralni samosežig je satirično opisal Lukijan. Ko smo omenili Peregrina, smo stopili v domeno antične filozofije. Tu je osrednji lik oseba, ki je misli novih in novih rodov filozofov opredelil s konkretno življensko témo – Sokrat, ironični modrec, ki je prisilil Atence, da so ga ubili; Sokratova ironija, kot jo je opisal Platon, je odmev smeha bogov, toda njegova smrt je podobna samomoru junakov. O njem je mogoče reči nasprotno kot o Kristusu: predstavljamo si ga lahko kot nekoga, ki se smeje, ne joče. Med Sokratovimi učenci je bil Aristip iz Kirene, utemeljitelj hedonizma, ki je učil, da se je treba naslajati nad vsem in ne biti odvisen

od ničesar; v njegovih rokah se je filozofija spremenila v večino neprisiljenega smeha, njegov privrženec Aristip Hegezija, po vzdevku *Peisithánatos* (»Nagovarjajoč k smrti«) pa je iz nauka o življenjski radosti potegnil jasne sklepe: cilj življenja je osvobojenost od trpljenja, vendar največjo osvobojenost od trpljenja prinaša smrt. Pripovedujejo, da so poslušalci Hegezijevih predavanj menda hiteli, da bi v praksi uresničili njegov nauk, tako da je bilo s poučevanjem po zapovedi Ptolemaja Filadelfa konec;⁴³ če je to izmišljeno, ni izmišljeno slabo, saj pridiga o kreposti smeha neposredno in zelo organsko prehaja v pridigo o kreposti samomora. Ironija in prostovoljna smrt – možnosti, ki sta privilegij človeka in sta živalim nedostopni – sta skrajni poroštvu človeškega dostojanstva, kakor ga pojmuje antika. Porok za državljansko svobodo je odločenost vzeti si življenje, ko je to nujno. Besede rimskega pesnika Lukijana »meči so dani zato, da nihče ne bi bil suženj«⁴⁴, ki so jih jakobinci po navnem nesporazumu dali vgravirati na sablje narodne garde, se ne nanašajo na meč, usmerjen v tiranova prsa, ampak na tistega, ki prebada lastnikova prsa. Atenska svoboda je v trenutku propada duhovno potrjena z Demostenovim samomorom, rimska svoboda s samomori Katona Mlajšega, Bruta in Kasija. Po Senekovem mnenju obsodba »nasilja nad lastnim življenjem« pomeni »zapiiranje poti svobodi«;⁴⁵ kdor svoji krvi odpira izhod iz ožilja, samemu sebi odpira izhod k svobodi. Razumljivo je, da je poseben vonj krvi, ki se razliva po kopalnici, antična svoboda dobila šele v času cesarjev. Vendar je svoboda od nekdanj imela notranjo smiselno povezavo z moralno možnostjo samomora. Če je bilo treba, je samomor postal zadnje in dokončno dejanje v tisti vrsti družbeno pomembnih dejanj, ki ga je predstavljalo življenje »moža z veliko dušo«. S tem družbenim pomenom je upravičena za nas ponekod nevzdržna estetiziranost

dejanja, ki ga je bilo treba opraviti, če je le bilo mogoče, pred ljudmi in ga pospremiti z učinkovito sentenco. »Trazeja v spalnico peljeta Helvidija in Demetrija; tam ponudi roki, da bi mu prerezali žile, in ko iz njih brizgne kri, škropi z njo tla, kliče k sebi kvestorja in govori: ‚Zdaj opravljamo izliti je žrtve Jupitru Osvoboditelju; glej in zapomni si, mladenič.‘⁴⁶ Strašna graja je Tacitova opomba o zarotnikih, ki so se ubili, »ne da bi naredili ali rekli kaj, kar bi si bilo vredno zapomniti«⁴⁷!

Nič ni nasprotnejšega podobi »Gospodovega služabnika«, kot ga opisuje že navedeno 53. poglavje *Izaijeve knjige*: »Kakor jagnje, ki ga peljejo v zakol, in kakor ovca, ki umolkne pred tistimi, ki jo strižejo, [...] tako tudi on ni odprl svojih ust«,⁴⁸ Molk in odrekanje lepim besedam pred obličjem smrti srečamo tudi v evangelijski pripovedi o sojenju Jezusu.⁴⁹ »On vse trpi molče in je brez besed, da bi se zmagoslavno veselil Adam,« vzklika Roman Melod. »Brez glasu je stal On, ki govori z glasom gromov, brez besed On, ki je Beseda.« »On, ki je zaslužnil modrece, je svojo zmago dosegel z molkom.«⁵⁰ Bizantinski eksegeti so seveda našli mistično pojasnilo takega Kristusovega vedênja, vedênja, ki naj bi postalo kristjanovo etično vodilo, vendar so hkrati govorili o zelo praktičnih družbenih vzrokih: »Naj se tudi mi iz tega naučimo naslednje: če se bomo znašli pred nepravničnim sodiščem, ne govorimo ničesar, [...] ker ne posluša tega, kar imamo reči v svojo obrambo.«⁵¹ Ko je sodišče »nepravlično« in človek jasno vidi svojo izpostavljenost, ko besed tako ali tako ne bodo poslušali po človeško, tedaj se lahko z molkom zavarujejo vsaj zadnje vrednote, ki so še ostale. Tako »negrško« značilnost evangelijske epizode je poudaril »spreobrnjeni« Grk, kakršen je bil Origen: »Odrešenik in naš Gospod Jezus Kristus je molčal, ko so proti njemu lažnivo pričevali, in ni nič odgovarjal, ko so ga obsojali.«⁵² Za »nespreobrnjene« Grke je odsotnost Učiteljevih

lepih predsmrtnih sentenc preprosto neumnost, dokaz nizkega duhovnega poleta nove religije.⁵³ In niso se povsem motili, ko so v tem čutili zavest družbenega izgnanca, ki ga niso varovala prejšnja družbena poročta.

* * *

Videli smo, kako je bilo v svetu antičnega poganstva, svetu smejočih se bogov in sebe ubijajočih modrecev, junaške nepopustljivosti in filozofske pomirjenosti, nekoristne igre in brezciljnega podviga – v svetu, v katerem velja za najvišje dobro ničesar se bati in ne imeti nikakršnega upanja. Če na ta svet pogledamo od bliže, bomo videli njegovo zanimivo lastnost: po smiselni strukturi je podoben krogu brez središča. Pravzaprav je na čelu grškega Olimpa, kot je znano, stalo »dvanajst vrhovnih bogov«. Vendar število dvanajst v občečloveški simboliki mita, obredja in misterijev označuje zodiakalni krog, opisan okoli transcendentnega središča: dvanajsterica ni nikoli stala sama, ampak vedno okoli Edinstvenega (hiše zodiaka okoli Sonca, Jakobovi sinovi okoli svojega očeta, apostoli okoli Kristusa in, na koncu, paladini okoli kralja Arturja ali Karla itn.). Toda okrog koga so se zbrali olimpijci? V središču ni nikogar; Zevs, »oče bogov in ljudi«, je le eden izmed dvanajsterice. Sveto mesto je (kljub ruskemu pregovoru) ostalo prazno in filozofi so imeli proste roke, da v prazen umski prostor postavijo svoje abstrakcije »Dobrega« ali »Edinega«. (Kot nazorno nasprotje vzemimo na eni strani vsem znane antične slike božanskega miru kot vrste *kompozicijsko izenačenih* podob, ki sedijo ali korakajo, na frizu zakladnice Sifnijcev v Delfih, na vzhodnem frizu Partenona ali na vazi s črnimi figurami, imenovani »François«, na drugi strani pa strogo osrediščenost zgodnjebizantinskih kompozicij, kjer je Kristusova podoba »flankirana« s simetrično postavljenimi podobami apostolov ali angelov.) O naporih

religiozno usmerjenih filozofov nas zgodovina idealizma prepričuje, da abstrakcije kaj lahko postanejo predmet najizvirnejših miselnih ekstaz, ne morejo pa predstaviti čustva konkretnega obvladovanja vrhovne vrednote.

Toda če realno ne moremo doseči vrhovne vrednote, se na mesto zanimanja za absolutno postavi absolutno nezanimanje; idealno gledano je osvobojenost od strahu in upanja etični ekvivalent praznega središča, okrog katerega se gradi svet olimpijcev. Le tako je mogoč ideal ataraksije, le tako in nič drugače. Predstavljam si za trenutek, da je v resnici vse nasprotno: da je najvišja vrednota dana v last človeku kot dar in postavljena kot naloga, da si jo kot vrednoto, ki stoji v središču kroga vrednot, prilasti; da si je to lastnino mogoče priskrbeti za vedno, vendar jo je mogoče tudi brezupno izgubiti; da je torej vse postopke in dogodke v človeškem življenju in zgodovini človeštva mogoče tako ali drugače povezati s perspektivo absolutnega odrešenja ali absolutnega propada ter da približujejo bodisi eno bodisi drugo, da v tej perspektivi dobivajo smisel, ki je neprimerno višji od njihovega pojavnega obličja. Če si vse to predstavljamo tako, kratko malo ni več prostora za etiko in estetiko vzvišenega dejanja, svobodnega smeha in plemenitega prezira. Če je zares mogoče »polastiti se« absolutne vrednote, tedaj ne stremeti k njej z vso osredinjenostjo skopuha, drhteti nad njo, ne se plaziti k njej po kolenih, s strahom in upanjem, solzami in trepetom, pozablajoč na dostojanstveno držo – tedaj to ni več junaška veličina duha, ampak prej neobčutljivost duše, njena »zakrknjenost«.

Seveda je izraz »absolutna vrednota« naš, novoveški evropski izraz; zgodnje krščanstvo govori v drugem jeziku. Vendar prav to, da je izraz »vrednota« povezan s krogom merkantilnih predstav, niti najmanj ni slabo; ustrezne evangeljske zgodbe prav tako uporabljajo pri-
spodobe hlastnega pridobitništva. »Nebeško kraljestvo

je podobno zakladu, skriteму na njivi, ki ga je nekdo našel in spet skril. Od veselja nad njim je šel in prodal vse, kar je imel, in kupil tisto njivo. Nebeško kraljestvo je tudi podobno trgovcu, ki išče lepe bisere. Ko najde en dragocen biser, gre in proda vse, kar ima, in ga kupi«. ⁵⁴ Te prispodobe so za Levant rimskih in bizantinskih časov povsem konkretne in pomenljive; vendar je njihov pomen hkrati enak pojmu absolutne vrednote, brezpojne vrednostne skrajnosti. Ko je človek enkrat soočen s to vrednoto, mora biti pridobiten in pri tem vztrajen, oprezen in skrivnosten: »Tisti, ki ima biser in ga pogosto drži v rokah, sam ve, kakšno bogastvo ima, drugi tega ne vedo.« ⁵⁵ V bizantinski asketiki je znano, da je neprevidni imetnik »bisera«, ki se z njim hvali pred vsem svetom, pogosto v nevarnosti, da mu ga ukradejo nevidni sovražniki. Za junaka se spodobi, da zmaguje in umira pred vsem svetom, v javnem prizoru, toda pameten trgovec bo raje tiho sedel. Pomislite, kaj se dogaja! Pred očmi privržencev krščanske etike kot zgled in nasvet ni postavljen ideal potratnega junaka, ampak neprimerno skromnejši lik pridobitnega trgovca, vendar je postavljen zato, da bi se spreobrnil v svoje nasprotje. Opravičen je namreč le »razumen trgovec« oziroma pridobitnik, ki je brez ostanka usmeril svoje hlastanje k temu, kar je absolutno; ki se je znal odreči vsemu drugemu. Zato evangelij obsoja najnedolžnejšo skrb za jutrišnji dan. »Ne skrbite torej in ne govorite: ‚Kaj bomo jedli in kaj pili ali kaj bomo oblekli?‘ « ⁵⁶ Toda zakaj je tako? Nikakor ne zato, ker bi bilo stanje zbrane zaskrbljenosti za modreca samo po sebi nelepo, nizkotno ali nespodobno; podoba trgovca je paradigma tega stanja. Cilj ni v doseganju načelne brezskrbnosti v razmerju do vsega sploh – brezskrbnost junaka ali kinika ⁵⁷ ali kratko malo brezskrbnost igriivosti. Cilj je, nasprotno, v polni zbranosti uma in volje okrog ene same skrbi: kako dobiti in shraniti »biser«?

Krščansko »ne skrbite« je po smislu ravno nasprotno grški »pomirjenosti«. S stoikovega ali kinikovega stališča so nuje in potrebe posameznega človeškega življenja tako ničeve, da človeka zaradi njih ne sme skrbeti, z bibličnega stališča pa so tako zelo pomembne, da se z njimi neposredno ukvarja Bog v dejanju svoje »previdnosti«. Novozavezni nauk o blaženosti »tistih, ki ne skrbijo« nadaljuje starozavezno izročilo. Vsi starozavezni čudeži so razporejeni okrog središčnega čudeža, ki se v njih simbolno konkretizira, torej okrog pripravljenosti neskončnega in brezpogojnega, da se vmeša v končno in naključno. Nepojmljivo ni to, da so se vode Rdečega morja nekoč razdelile pred begunci, kot pripoveduje *Eksodus*; nepojmljivo je, da zunajkozmični, zunajčasni in zunajprostorski Bog vzame stvar peščice obupanih ljudi za svojo lastno. Kaj bi ga lahko zmotilo, če lahko ravna tako, da ne bi za svojo stvar vzel tudi usodo posameznega majhnega človeka, ki je izgubljen v naravnem in družbenem svetu? Kajti čudež že po definiciji ni usmerjen k občemu, ampak h konkretnemu in posameznemu, ne k »univerzumu«, ampak k »jazu«, k njegovemu odrešenju, k temu, da ga potegne izpod materialne teže okoliščin in vzrokov. Upanje, da bo »uslišan« skozi vso kozmično glasbo sfer in da v tako velikem gospodinjstvu ne bo pozabljen, upanje, da ne bo izgubljen (»vam so celo vsi lasje na glavi prešteti«) – to upanje načelno izključuje filozofsko tolažbo Marka Avrelija, ki nas vabi, da kot dobro pojmujeemo prav izgubljenost v brezosebnem ritmu narave. Nasproti maksimi »brezumno je stremeti k nemogočemu« stojijo besede apostola Pavla: »upati proti upanju«⁵⁸.

Znova smo se vrnili k besedi »upanje«, saj gre prav zanj. To napeto, krizno stanje srca, »ki gori« v pričakovanju tega, česar ni in o čemer se ni mogoče prepričati, je za ataraksijo poglobitna motnja, zato ga grški filozofi

neutrudno obsojajo; v bibličnih tekstih pa je prav to poglobitna oblika razmerja do absolutne vrednote. Sam biblični Bog je lahko imenovan vernikovo »upanje«;⁵⁹ tudi Pavel, ki je bil po izročilu učenec rabija Gamaliela, sledi starozaveznemu izročilu, ko svojega Boga imenuje »Bog upanja«⁶⁰. Od tod novozavezni nauk o upanju kot eni izmed treh najvišjih (»teoloških«) kreposti, ki ga najdemo na koncu trinajstega poglavja *Prvega pisma Korinčanom*. Bog je upanje in življenje pred njim je – upanje; ali, kar je isto, to življenje je strah, »strah Gospodov«⁶¹. V nekaterih bibličnih izrekih sta strah in upanje celo na besedni ravni poenotena, skoraj poistena: »v strahu pred Gospodom je največje upanje«⁶²; »mar ni tvoj strah Božji tvoje upanje?«⁶². To je razumljivo, saj sta strah in upanje različni imeni za eno in isto, za zainteresiranost. In če absolutna vrednota zahteva absolutno zainteresiranost, se pot do nje pokaže kot pot strahu in upanja. Na strah in upanje kot na univerzaliji krščanskega življenja se nanašata dve novozavezni povedi: »delajte s strahom za svoje odrešenje«⁶³ in »odrešeni smo v upanju«⁶⁴. Obakrat sta pojma »strah« in »upanje« povezana s pojmom »odrešenje«. Strah, za katerega gre, je seveda prav strah glede »odrešenja« in upanje prav upanje na »odrešenje«, vendar s tem še ni vse rečeno, kajti strah je eden od pogojev »odrešenja« in upanje, če je polno, popolno upanje, v sebi na neki način vsebuje pridobljeno »odrešenje«, še preden se ta pridobitev uresniči. Ni bilo rečeno »odrešujemo se v upanju«, ampak »odrešeni smo v upanju« (*esóthemen* je oblika aorista). Ne glede na to se upanje po svoji biti nanaša na nekaj, kar še ni dano, kar se še ni razodelo: »[...] upanje, ki ga gledamo, pa ni več upanje – kdo bo namreč upal to, kar že vidi? Če pa upamo to, česar ne vidimo, pričakujemo to s potrpežljivostjo.«⁶⁵ Tu vidimo značilni paradoks krščanskega »že-vendar-še-ne« (verniki si na primer predstavljajo, da je zelo blizu Bogu,

da je kot njegov ud sestavni del »Kristusovega telesa«, pa vendar Bog ostaja neskončno oddaljen skrajni cilj njegovih naporov). Ta paradoks je večkrat postal téma bizantinske literature; svoj klasični, zbirni izraz je med drugim našel v himni Simeona Novega Teologa, pesnika mistika iz 10.–11. stoletja:

Čudežna je misel sama, ubesediti se je ne da!
Sredi brezmejnih bogastev bivam ubog,
Siromak sredi dobrin, in kličem:
Žejen sem – a se čudim izobilju voda!
Kdo mi bo dal – to, kar že v polnosti imam?
Kje bom našel – Njega, ki biva z menoj?
Kako bom zadržal – to, kar je le v moji notranjosti dano
in se ne more najti v vsem zunanjem svetu? ...⁶⁶

* * *

Ni težko razumeti, da je dramatično sobivanje zmagoslavnega upanja in presunljivega strahu, ki tvorita čustveno ozadje bizantinskih pridig in himn, ukoreninjeno v osnovah krščanskega pojmovanja človeka. Že Stara zaveza človeka ni osmislila kot naravno bit, ki je vedno enaka sami sebi in ki jo je lahko neprotislovno opisati, ampak kot točko, v kateri se križajo nasprotja med Bogom in svetom, ki se razkrivajo v dinamičnem procesu »svete zgodovine«. Človek je narejen iz zemlje in s tem vključen v razred stvari, vendar ni le ustvarjen: njegovo telo je narejeno kot stvar, njegova duša pa je vdihnjena vanj kot dih Boga samega in je zato izvzeta iz razreda stvari.⁶⁷ Človek kot stvar je v Stvarnikovih rokah kot glina v lončarjevih,⁶⁸ človek kot ne-stvar pa stoji pred Stvarnikom kot partner v dialogu. Oblast Boga nad človekom se ne ustvarja kot molčeče operiranje s stvarjo, ampak kot besedno, skozi »zapovedi« izražen ukaz – od ene volje k drugi; prav zato je mogoča človekova neposlušnost. Adamu je bilo dano postati »podoba

in podobnost Boga«, vendar ima človek za razliko od naravnih bitij, ki ne morejo izgubiti svojega ne-božanske, ne-bogopodobne podobe, možnost, da s svojimi rokami razruši svojo bogopodobnost. Njegova pot, ki se je začela s »padcem v greh«, se odvija kot vrsta dramatičnih prehodov od izbranosti k zavrženosti in nazaj. Vsi ti biblični paradoksi so se, potem ko so bili v krščanskem kontekstu znova osmišljeni in so z uporabo pojmov grške filozofije postali jasnejši, bistveno zaostriili. Krščanski nauk o človeku je usmerjen k nauku o »bogočloveku« Kristusu, ki je v skladu z določitvijo četrtega (kalcedonskega) ekumenskega koncila (leta 451) »nezlito, nespremenljivo, nerazdeljivo in neodtujljivo« Bog in človek, skrivna zunajčasovna bitnost in pojav, ki se razkriva v zgodovinskem času. Če je že starozavezni Adam vase vmeščal in potomcem predal vanj vdihnjeni Jahvejev dih, je človeško telo v osebi evangeljskega »Sina Človekovega« vase brez ostanka sprejelo »celotno polnost Božanstva«⁶⁹. Zelo pomembno je, da prihod Boga v človeški svet – po razlagi nicejsko-carigrajskega creda – ni kratko malo »utelešenje« oziroma materializacija, ampak prav »učlovečenje« (*enanthropismós*), prejetje psihofizične narave človeka; tudi po Kristusovem vstajenju in vnebovходу je bila človeška narava po svoji že neuničljivi »hipostazni« vezi z drugo osebo Trojice sprejeta v globino notranjega Božjega življenja. Toda takšno povečanje nikakor ni človekova zasluga, ampak, nasprotno, prihaja kot odgovor na njegovo najtežjo kozmično krivdo: učlovečenje Boga v perspektivi mistične zgodovine prav strogo ustreza padcu človeka v greh (Kristus je novi Adam, devica Marija nova Eva, drevo, iz katerega je narejen križ, pa antiteza drevesu spoznanja in tako naprej). »Adam, narejen iz ilovice, je bil na neki način mehek in vlažen in ni mogel, podobno kot žgana glina, postati trd in trajen,« razmišlja Metodij Likijski, »zato

ga je Bog, ko ga je hotel obnoviti in znova ustvariti [...] najprej naredil za trdega in močnega v deviškem črevesju ter ga zgnetel in zedinil z Logosom.«⁷⁰ Prihod Boga v svet ljudi je mera »zdravljenja«, posledica krivice in gorja ljudi. Toda ko se je enkrat zgodilo, učlovečenje človeku razkriva perspektivo, da lahko postane Bog;⁷¹ kot je poudaril že Irenej, grški krščanski avtor 2. stoletja, »Sin Božji je postal Sin Človekov, da bi sin človekov postal sin Božji«⁷². Če je Kristus »po naravi« bogočlovek, tedaj je vsak kristjan potencialno »po milosti« bogočlovek, in prva v vrsti je Devica Marija, v kateri se človeška narava skupaj z njenimi najbolj telesnimi vidiki (takimi, kot je »črevesna« realnost materinstva, ki ima tako pomembno mesto v slikovnosimbolnem sistemu bizantinske sakralne poezije) dviga više od breztelesne duhovnosti angelov. Zelo pomemben liturgični tekst imenuje Mater Božjo »bolj spoštovano od Kerubov in neprimerljivo slavnejšo od Serafov«. Kot govori Janez Zlatoust, je »človeka, ki je bil niže od kamenja, Kristus postavil više od angelov, arhangelov, prestolov, gospostev«⁷³. Perspektiva človeške usode je usmerjena v višine, v neskončnost, ki je Bog: »Ljubi! Zdaj smo Božji otroci; ni pa še razodeto, kaj bomo«.⁷⁴ Zato je razumljivo, da je ljudi v nekem smislu mogoče imenovati »bogovi« (že v evangeliju po Janezu se na ljudi nanašajo besede psalma »Jaz sem rekel: bogovi ste«⁷⁵); kot se je izrazil Psevdo-Dionizij Areopagit, gre za »božansko homonimijo«⁷⁶. Prav v krščanskem izročilu se prvič pojavlja izraz »nadčlovek«, ki je imel pozneje tako čudno usodo.⁷⁷

Toda božanski položaj človeka je na izkustveni ravni zakrit s pokrivalom moralnega in telesnega ponižanja, in prav pozna antika je ponižanje doživela z dotlej nezna- no občutljivostjo. Človek je bil za klasično grško-rimsko pojmovanje sveta tako rekoč državljjan kozmosa, ki je užival neodtujljive, čeprav omejene državljanske pravice,

za duhovne tokove, kakršni so krščanstvo ter gnosticizem in manihejstvo, pa prej cesarski sin, ki v tujini v popolnem nasprotju s svojim poreklom trpi sramoto. Te prisrčnosti si nismo izmislili: zarisana je že v evangeljski zgodbi o izgubljenem sinu in potem postavljena v središče izjemnega dela protobizantinske religiozne poezije, v tako imenovano *Pesem o biseru*, ki je do nas prišla v sestavi napol gnostičnih *Dejanj apostola Tomaža* (najverjetneje so bila napisana v sirščini nedaleč od Edese v prvi polovici 3. stoletja in so se ohranila v dveh različicah, sirski in grški). Ta psalm, ki ga po pripovedovanju poje apostol v zaporu, govori o kraljeviču iz vzhodne dežele, ki se je »spustil« v Egipt, deželo teme in pozabe. Egipčanom uspe kraljeviča pohujšati, in ko okusi egipčanske jedače, pozabi samega sebe, svoje dostojanstvo in poslanstvo:

Ne vem, od kod so spoznali,
da po rodu nisem iz njihovih krajev,
ter so pomešali zvijačo in laž,
in sem jedel te hude jedi
in pozabil, da sem cesarski sin,
in bil suženj pri njih cesarju;
in že sem se približal biseru,
po katerega so me poslali moji starši;
a sem zaradi težkih jedi
globoko zaspal ... ⁷⁸

Ta nesrečna in ponižujoča pozaba bo trajala, vse dokler iz vzhodne dežele, iz očetovega doma, k njemu ne pride poslanica:

Vstani
in se zbudi iz sna
in prisluhni besedam poslanice
in se spomni, da si cesarjev sin!

Suženjski jarem si sprejel;
spomni se svojih oblačil, tkanih z zlatom,
spomni se bisera,
zaradi katerega si v Egipt poslan!
– In jaz sem se od glasu ovedel
in vzel poslanico ter jo poljubljal
in prebral;
v njej je bilo napisano to,
kar mi je bilo napisano v srcu.
In sem se pri priči spomnil,
da sem cesarjev sin
in da moja svoboda
zahteva mojo blagorodnost;
spomnil sem se tudi bisera,
zaradi katerega sem v Egipt poslan!

Ni težko videti paradoksalnosti duhovnega položaja, ki je zarisan v emblematičnih podobah *Pesmi o biseru*: zbuditi se iz spanca pozabe in se spomniti svojega cesarskega dostojanstva pomeni občutiti ponižanost, krivico, bolečino in sramoto. Prav tako je tudi s stališča krščanstva. Krščanstvo uči človeka, da o sebi misli visoko, zelo visoko. »Če boš o sebi nizko mislil,« vzklika Gregor Nazianski, »te bom spomnil, da si [...] ustvarjeni Bog, ki skozi Kristusove muke stopa v neskončno slavo!«⁷⁹ Vendar bi bilo prehitro in neprevidno, če bi to vznesenost razumeli v duhu pogankega ali novopogankega humanizma. Cesarsko dostojanstvo po krščanski antropologiji ni znamenje samozadostne in sebi enake človeške narave. Prvič, darovano je od Stvarnika v dejanju nepojmljive radodarnosti, na katero človek lahko odgovori edinole pretreseno: »Od kod meni vse to?« Drugič, Adamov padec je dostojanstvo obrnil v svoje nasprotje; neka zgodnjbizantinska liturgična pesem o grehu prastaršev ima refren: »O, s kakšno častjo je bil

nagrajen človek!« (*ô pòsen ánthropos éshe timén*)⁸⁰, vendar te besede, ki se ponavljajo za vsako kitico, zvenijo kot ironija, ki zastruplja srce, kot spomin na to, da je človek imel kaj izgubiti. Odkar je ostal brez najvišjega položaja, sebi v najbolj dobesednem pomenu nikjer več »ne najde mesta«: v kozmosu narave in zgodovine je »tavajoči prišlek«⁸¹. Ko je izgubil polnopravnost in na njo vezano juridično samozavest svobodnega državljana, je kot eno od najpomembnejših univerzalij svojega obstoja dobil *sram*, kajti postal je, kot govori pesnitev *O Adamu in Evi*, ki smo jo pravkar navedli, *gymnòs tês parrhesías* oziroma pokrivalo »parezije«, ki pa že ni več razprostrto čez njegovo nezavarovano goloto. Tretjič, da bi se obnovilo cesarsko dostojanstvo Adamovih potomcev, sta bila nujna Kristusov prihod in smrt na križu, se pravi dogodek, ki nagovarja človekova najgloblja čuvstva in predenj postavlja izjemne zahteve, kajti »odkupljen« je za »veliko ceno«⁸². In, četrtrič ali zadnjič, kristjan mora svoj zdajšnji položaj, četudi je včasih razmeroma spodoben, presoditi kot sramoten, saj ga mora primerjati z mero absolutnega; vse njegove zasluge so omejene, medtem ko je krivda neskončna. Krščanstvo človeka uči, da svoje telo pojmuje kot svetišče Boga,⁸³ kar je zelo tehten razlog za obžalovanje dejstva, da je svetišče »popolnoma oskrunjeno«⁸⁴! Krščanstvo človeku govori, da je nosilec Božje podobe – koliko solza bi bilo dovolj, da bi z njimi očistili ponižanje te podobe? Duševni krč kot znamenje žalosti zaradi zatemnjene Božje podobe v človeku, ki ga antika ni poznala, postaja téma bizantinske religiozne lirike, začeniši z Gregorjem Nazianskim, najbolj antičnim med vsemi krščanskimi pesniki. Tu je le nekaj odlomkov iz njegovih pesmi:

O, kaj se je z menoj zgodilo? Bog resnični,
o, kaj se je z menoj zgodilo? Puščoba v duši;
odšla je blagih dejanj in misli slast vsa –

in srce, ki je v pozabi onemelo,
je pripravljeno postati zavetje kneza gnusobe.
Ne dovoli, o Bog! Puščobo duše
spet zapolni z milostjo.

Ali začetek žalostinke:

Joj! Moj Kristus, dihati mi je težko in živeti!
Joj! Ni mere in ni mukam konca!
Joj! Blodenje skozi življenje se nadaljuje
V nesoglasju z vsem svetom in samim sabo
in podoba Božja se gasi v ponižanju!

Ali, na koncu, takle krik:

Razpadla je podoba Božja! Kje je odrešenje?
Razpadla je podoba Božja, najlepši dar!
Podoba Gospoda propada! O zločinec, zločinec,
ti si mi drugo dušo podtaknil! Gorim kot v ognju!⁸⁵

V joku postaja pogumna in odločna neantična solzavost, ki je bila v tako imenovanih poznoantičnih romanih, kot so Heliodorove *Etiopske zgodbe*, še sentimentalna, zdaj pa končno dobiva najresnejšo vsebino in utrjuje človekovo novo podobo. Ta je močno razpo-tegnjena, pa ne le navzgor, proti božansko-nadčloveškim možnostim, ampak tudi navzdol, proti demonskim nagovarjanjem, ki so do volje nasilna in jo drobijo. Človek svojega notranjega življenja ne more pojasniti brez pojmov milosti in demonske »obsedenosti«. Medtem ko je bila klasična antična predstava o človeku masivno polna in vase zaprta kot kip, je krščanstvo z nezaslišano močjo začelo brskati po mučni razcepljenosti osebe: »Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim. Če pa počenjam to, česar nočem, priznavam, da je postava dobra. Potemtakem tega ne počenjam več jaz, ampak

greh, ki prebiva v meni. Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega; kajti dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro delati pa ni. Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. [...] v svojih udih pa vidim drugo postavo, ki se bojuje proti postavi mojega uma in me zaslužnjuje postavi greha ...⁸⁶ Kakor za pogansko antično filozofijo je človeška narava tudi za krščansko videnje sveta imela središčni položaj v celotnem stvarstvu;⁸⁷ ta narava ni več v sebi pomirjena in se ne vrti okoli svoje osi s pravilnostjo nebeških teles (kot je predstavljeno v Platonovem *Timaju*),⁸⁸ ampak se razprostira med oslepljujočim breznom milosti in črnim breznom pogina, tako da mora nekoč neizogibno strmoglaviti v eno ali v drugo brezno.

Dokler ta čas še ni nastopil, vsak človekov zunanji uspeh samo še poudarja njegovo mistično ponižanje in, nasprotno, vsako vidno ponižanje lahko rabi kot zaželeno temno ozadje, na katerem se zablešči skrito poveličanje. Ponižanje, ki ga zavestno prevzamemo, je sredstvo, da se rešimo drugega, »ontološkega« ponižanja. »Potrtega in pobitega srca, o Bog, ne preziraš.«⁸⁹ To je zvijača »razumnega trgovca«, ki stremi k temu, da bi dobil »biser«. »Kajti vsak, kdor se povišuje, bo ponižan, in kdor se ponižuje, bo povišan.«⁹⁰ »Ponižani brat naj se ponaša s svojo visokostjo, bogati pa s svojim ponižanjem, saj bo minil kakor cvet na travniku.«⁹¹ Na začetku 5. stoletja se je v Siriji pojavila legenda o Aleksiju, »Božjem človeku iz Rima«, legenda, ki je imela veliko prihodnost v srednjeveški književnosti od Francije do Rusije. Aleksij je bil sin bogatih in pravičnih staršev, njihov nežno ljubljeni edinec, vendar je v poročni noči zbežal iz Rima, beračil v svetem sirskega mestu Edesa in se potem, ko se je do neprepoznavnosti spremenil, pokrit s cunjami in gnoj-

nimi ranami vrnil v očetov dom ter živel pri njem od miloščine, ki so jo dajali beračem. Posebno čustvena legenda opisuje, kako so se nad umazanim siromakom znašali sluge, medtem ko so se starši in nedotaknjena mlada žena žalostili zaradi njega, misleč, da je daleč; in šele ko je umrl, so bližnji prepoznali njegovo telo, zato da bi bila srca še bolj ranjena.⁹² Legenda je seveda zelo daleč od družbenega protesta, toda niti najmanj ni daleč od družbenega smisla. Svetnikova družina (opisana je zelo sočutno) nosi vse attribute veličine in bogastva, in sicer v pravljичno hiperboliziranem pogledu; vendar se celotno razkošje pokaže odvečno, kot predmet žalobnega nasmeha skozi solze – in v tem je bistvo. Bogat dom, polna čaša, spoštovanje in položaj bogatih, ki so sicer lahko pravični – niso notranje resnični; in ubogi berač Aleksij le s tem, da muči svoje najbližje in sebe samega, da živi v siromaštvu in trpi roganje, živi v resnici, v prvini resnice. Če je Aleksijevo vedénje surovi absurd, je to odgovor na absurd življenja samega. Nimb okoli glave »Božjega človeka« je reševal čast uboštva. Zasmehovan in poniževan siromak, ki je ostajal na družbenem dnu, je za nekaj časa nehal gledati blišč družbenih vrhov, ki se je sicer nad njegovo glavo razprostiral kot nebeški svod; nenadoma je lahko »v duhu« zviška pogledal na bogate in oblastnike, še več, lahko jih je pomiloval.

Legenda o Aleksiju, katere surovost se zdajšnjemu bralcu tako pogosto pokaže kot nesmiselna in nečloveška, je ustrezala zelo globokim duševnim potrebam velike dobe in je imela prav med preprostimi ljudmi raznih dežel neverjeten uspeh. Trajal je več kot tisoč let, vse do Radiščeva, ki opisuje hvaležne poslušalce, ki jim revni starček poje staro pesem ruskih slepcev:

Kako je bilo v mestu Rim,
kjer je bil in živel knez Jeftimijan ...⁹³

OPOMBE

- 1 W. Christ in M. Paronikas, *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Leipzig 1871, str. 103.
- 2 Prim. poglavje »Znak, znamenje, zastava«.
- 3 H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Gradec, Dunaj, Köln 1965, str. 81.
- 4 *Rim* 13,2.
- 5 *Blagovestnik. Tolkovanie na svjatje Evangelija blaž. Feofilakta, arh. Bolgarskogo*, Sankt Peterburg, str. 286 (nadalje: *Teofilakt Bolgarski*).
- 6 Cesar se je pri izbiri prestolnice odločal med Aleksandrijo in Trojo. Glej Suetoni *Divus Caesar* 79; Horatii *Carmina* III, 3.
- 7 *Iz* 45,2.
- 8 *Apd* 23,2; *Lk* 22,6.
- 9 Prim. E. Benz, *Der gekreuzigte Gerechte in Plato, Bibel und Frühchristentum*, Mainz 1947.
- 10 Plini Caecili Secundi *Epistolarum* x, 96, 8.
- 11 Plutarchi *Vita Alexandri* 54.
- 12 »Ko je enkrat zagledal žensko, ki se je nedostojno vrgla pred kipi bogov, je v želji, da jo osvobodi vraževernosti, po besedah Zoila iz Perge pristopil k njej in ji rekel: ‚Ženska, ali se ne bojiš, da je morda bog za teboj, saj je vse polno njegove navzočnosti, in se do njega vedeš nedostojno?‘ Svetišču Asklepija je podaril boksarja, da bi mlatil vse, ki pred boga padajo na obraz« (Dio-gen Laertski, Moskva 1964, str. 157).
- 13 O taki praksi kot o nečem, kar je samo po sebi razumljivo, govori že Izak iz Niniv. »Naj bo najmanj, kar narediš, trideset prostracij hkrati, da se potem prikloniš častnemu križu in s tem končaš (klanjanje). So pa tudi ljudje, ki po svoji moči tej meri še dodajajo« (*Tvorenija avvi Isaaka Sirijanina, podvižnika i otšelnika. Slova podvižničeskie*, 3. izd., Sergijev Posad 1911, *Slovo* 59, str. 322; glej tudi *Slovo* 40, str. 167; *Slovo* 45, str. 193; *Slovo* 75, str. 375).
- 14 Tacit križanje imenuje *servile supplicium*, »suženjska kazen« (Taciti *Historiae* IV, 11).
- 15 Iosephi Flavii *Antiquitates Judaicae* XIII, 14, 2.
- 16 Glej B. Sinogowitz, *Studien zum Strafrecht der Ekloge*, Atene

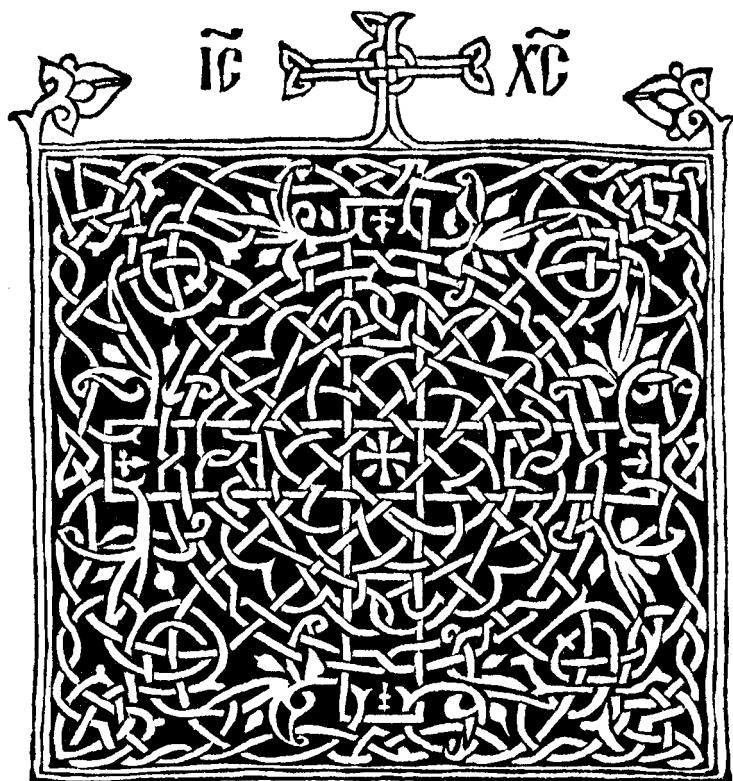
- 1956, str. 19–20.
- 17 Na primer Iustiniani *Novella* 134.
- 18 Glej *Ecloga XVII*. Prim. E. E. Lipšic, *Pravo i sud v Vizantiji v IV – VIII vv*, Leningrad 1976, str. 198; B. Sinogowitz, *Studien zum Strafrecht der Ekloge...*, *passim*; H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist ...*, str. 197–198.
- 19 Herodoti III, 69; III, 154–157.
- 20 *Iz* 53,2–3.
- 21 Prim. *Ps* 6, 21/22, 37/38, 54/55, 68/69 in 101/102 ter posebno monologe protagonista *Jobove knjige*.
- 22 *Mih* 1,11.
- 23 *Prg* 20,27; 20,30.
- 24 A. F. Losev, *Očerki antičnega simbolizma i mifologiji*, 1. del, Moskva 1930, str. 855.
- 25 *Apd* 10,17.
- 26 *Ps* 150,6.
- 27 *Ps* 21/22,15.
- 28 *Prg* 20,30.
- 29 Homeri *Odyssea* VIII, 579–580.
- 30 Pindari *Pythia* I, 164.
- 31 Iamblich *De vita Pythagorica* XV, 64 Nauck.
- 32 *Tvorenija avvi Isaaka Sirijanina ...*, *Slovo* 48, str. 205–206.
- 33 Heracliti fragm. B 60 Diels.
- 34 Pausaniae *Descriptio Graeciae* V, 7, 10.
- 35 Aristotelis *Poetica* 1449, 28.
- 36 Prim. O. Dittrich, *Die Systeme der Moral. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart*, 1. del, Leipzig 1923, str. 83, 91.
- 37 Prim. celo oznako tako strogega in »uglajenega« Grka, kot je bil Platon, v: A. F. Losev, *Očerki antičnega simbolizma i mifologiji*, 1. del, str. 250–256.
- 38 Procli *In Platonis Rem publicam* 1, 127–126 Kroll.
- 39 Na primer v apokrifnem *Pismu Lentula*.
- 40 Diodori *Bibliotheca* IV, 61.
- 41 Pseudo-Plutarchi *Proverbia Alexandrinorum* 47.
- 42 Glej F. Dornseiff, *Sprache und Sprechender. Kleine Schriften* II, Leipzig 1964, str. 279.
- 43 Ciceronis *Tusculanae disputationes* I, 34; 1, 83–84.
- 44 Lucani *Pharsalia* IV 579.

- 45 Senecae *Epistolae moralis* VIII, 1, 14.
 46 Taciti *Annales*, XVI, 35.
 47 N. d. xv, 70.
 48 *Iz* 53,7.
 49 *Mt* 26,62–63; 27,12–14; *Mr* 14,61; 15,4–5.
 50 Romanos le Melode, *Hymnes*, introduction, texte critique etc. par J. Grosdidier de Matons, 4. zv. (SC 128), Pariz 1967.
 51 *Teofilakt Bolgarski*, str. 166.
 52 Prve besede polemičnega traktata *Proti Kelzu*.
 53 *Celsi Contra Christianos* II, 43.
 54 *Mt* 13,44–45.
 55 *Teofilakt Bolgarski*, str. 81.
 56 *Mt* 6,31.
 57 Kot je razvidno iz vrste filozofskih anekdot in legend, je kinku pravzaprav vseeno, ali bo svojo lastnino vrgel v morje ali jo bo razdelil ljudem. V obeh primerih gre za dejanje samosvobajanja, ne pa sočutja.
 58 *Rim* 4,18.
 59 *Ps* 70/71,5; na istem mestu, 7.
 60 *Rim* 15,13.
 61 *Prg* 14,26.
 62 *Job* 4,6.
 63 *Flp* 2,12.
 64 *Rim* 8,24.
 65 *Rim* 8,24–25.
 66 Iz tretje himne, ki v rokopisih nosi naslov *Kaj je menih, kakšno naj bo njegovo delovanje in na kakšno stopnjo videnja se je povzpел ta mož*; v: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, introduction, texte critique etc. par J. Koder, 1. del (SC 156), Pariz 1969, str. 188.
 67 *1 Mz* 2,7.
 68 *2 Mz* 45,9 isl.
 69 *Kol* 2,9.
 70 Methodii *De virginitate* III, 5.
 71 Glej M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*, Pariz 1970; P. Bratsiotis, *Die Lehre der Orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen*, Bruselj 1961.
 72 Irenei *Adversus haereses* iii, 10, 2.

- 73 Ioannis Chrysostomi *In epistolam ad Colossios* 5, v: PG 62, stolp. 332.
- 74 *1 Jn* 3,2.
- 75 *Jn* 10,34.
- 76 Pseudo-Dionysii Areopagitae *Epistola* VIII.
- 77 Prim. E. Benz, *Der dreifache Aspekt des Übermenschen*, v: *Eranos-Jahrbuch* 1959, Zürich 1960.
- 78 *Acta apostolorum apocrypha*, ur. R. A. Lipsius in M. Bonnet, 2 zv., Leipzig 1903, str. 219–224.
- 79 Gregorii Nazianzeni *De humana natura*, v: PG 37, stolp. 678a.
- 80 P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. zv. Anonyme Hymnen des V–VI Jahrhunderts* (KT 52/53), Bonn 1910, str. 13–16 (kondakij *Adamu in Evi*).
- 81 *Heb* 11,13.
- 82 *1 Kor* 6,20.
- 83 N. d. 6,19; prim. tudi razmišljanja, ki jih priporoča Simeon Novi Teolog in v katerih se asket uči svoje telo občutiti kot del Kristusovega telesa.
- 84 *Kondakij na nedeljo carinika in farizeja* (glej *Mégas kai hieròs Sinékdemòs orthodoxou Christianou*, Atene 1972, str. 811).
- 85 *Pamjatniki vizantijskoj literaturi IV–IX vekov*, Moskva 1968, str. 73–74.
- 86 *Rim* 7,15–16 in 23.
- 87 Prim. Nemesii *De natura humana*, v: PG 40, stolp. 512.
- 88 Platonis *Timaeus* 44d.
- 89 *Ps* 50/51,19.
- 90 *Lk* 14,11.
- 91 *Jak* 1,9–10.
- 92 Glej V. P. Adrianova, *Žitie Alekseja Človeka Božija v drevnjej ruskoj literaturi i narodnoj slovesnosti*; Peterburg 1917; M. F. Murjanov, *Aleksej Človek Božij v slavjanskoj recenziji vizantijskoj kulturi*, v: TODRL, XXIII, Leningrad 1968, str. 109–126; A. Baumstark, *Die christliche Literaturen des Orients I.*, Leipzig 1911, str. 86–87; *La légende syriaque de St. Alexis*, ur. Amiaud, Pariz 1889.
- 93 »To narodno pesem, imenovano *Aleksij, človek Božji*, je pel slepi starček, ki je sedel nedaleč od pošte in ga je obkrožala gneča ljudi, večinoma otrok in mladih. Njegova srebrnkasta glava,

zaprte oči, mir, ki se je videl na njegovem obrazu, so vplivali na zbrane, da so nanj gledali s pobožnostjo. [...] Nihče od navzočih se ni ognil globokemu notranjemu pretresu, ko je klinški pevec, ki je prišel do slovesa svojega junaka, z glasom, ki se je težko trgal iz prsi, izgovarjal svojo pripoved. [...] Kako sladko in blagodejno je čustvo žalosti! Kako prenavlja srce in njegovo dovzetnost! Jokal sem skupaj z vsemi zbranimi in moje solze so bile zame prav tako sladke kakor tiste, ki jih je iz srca iztrgal Werther« (poglavje »Klin«, v: A. M. Radiščev, *Polnoe sobranie sočinienij*, Moskva in Leningrad 1938, str. 373–374). Radiščev kot predstavnik kulture sentimentalizma odkriva »solzavost« zgodnjebizaninske legende, ki jo je ohranilo tisočletno ljudsko izročilo.





RED V VESOLJU IN RED V ZGODOVINI

V antični grški, pa tudi bizantinski kulturi je predstava o biti sveta v prostoru in času tesno povezana predvsem z idejo *reda*. Sama beseda »kozmos« označuje red. Na začetku je označevala bodisi vojaško formacijo bodisi državno ureditev, lahko pa tudi nakit »ženske, ki se je uredila«; to predstavo je na vesolje prenesel Pitagora, iskalec glasbeno-matematične harmonije sfer.¹ V filozofski literaturi beseda nastopa v kontekstu sinonimičnega niza – *diakósmesis*, *táxis* in tako naprej – , ki ga družijo ideja urejenosti in zakonitosti.²

Predstava o redu v vesolju se je lahko povezovala s predstavo o božanskem počelu. Za antično kulturo to ni bilo nič novega. Poganstvo pa je v mitskih in pozneje filozofskih pojavih oboževalo samo vesolje: po značilnem Platonovem izrazu je kozmos »čutno zaznavni bog«³. Idealizem antičnih Grkov je izvor svetovnega reda lahko ločil od materije, ne pa od biti sveta v najširšem pomenu. Da v socioloških vzporednicah ne bi šli predaleč, recimo le to, da je veljalo naslednje: kakor je zakon polisa lasten polisu, tako je zakon kozmosa lasten kozmosu. Bil je lastnost vase zaprtega, samozadostnega, v sebi »sferično« dovršenega in sebi enakega sveta.

Srednjeveška zavest je sprejela idejo vseobjemajoče in osmišljene urejenosti stvari ter jo je živela, če je to sploh mogoče, s še večjo intenzivnostjo, kot so jo živeli v antiki. Vendar je ta ideja v krščanskem nauku doživela drugačno osmislitev. Red je prihajal od absolutno transcendentnega, absolutno vesoljnega Boga, ki ni bil samo onstran materialnih meja kozmosa, ampak tudi onstran njegovih idealnih meja. Kozmos je bil lahko do osebne- ga Boga le v osebnotnem razmerju, in sicer v razmerju *pokoravanja*. Usklajenost svetovnih procesov z zakoni

je bila razumljena kot poslušnost nebeških sfer in štirih prvin, kot njihova meniška poslušnost, odrekanje lastni volji, kot *askeza*.

Tako je zgodnjekrščanski avtor opisal svet, pokoren Bogu:

Nebo, ki ga premika s svojim vladanjem, se Mu v miru podreja. Dan in noč hodita po poti, ki jima jo je On začrtal, ne da bi se med seboj ovirala. Sonce, luna in zbori zvezd se krožno gibljejo po Njegovem ukazu brez vsakega prekoračevanja svojih mej v slogi po zapovedanih določitvah. Zemlja rodi sad in po Njegovi volji ob svojem času daje obilno hrano ljudem, živalim in vsakemu bitju, ki živi na njej, ne da bi se upirala ali spremenila kaj od tega, kar je On določil. Neizsledljivim sodbam brezen in neupovedljivim sodbam podzemlja dajejo sovisnost iste zapovedi. Posoda neizmernega morja, ki je po načrtu Njegovega stvarjenja sestavljena iz zbirališč, ne prestopi ograje, ki jo obdaja, ampak ravna tako, kakor ji je ukazal. Rekel je namreč: »Do tukaj pojdi in tvoji valovi naj se razbijejo v tebi.«⁴ Za ljudi brezmejni ocean in svetovi za njim se ravnajo po istih Gospodovih zakonih. Pomladni, poletni, jesenski in zimski časi se drug za drugim mirno menjavajo. Postojanke vetrov ob svojem času brezgrajno izvršujejo službo. Neusahljivi vrelci, ustvarjeni za užitek in zdravje, brez prestanka nudijo ljudem svoje prsi, zavoljo življenja. Tudi najmanjše živali se shajajo v slogi in miru. Vsem tem je veliki Stvarnik in Gospod vesoljstva ukazal, naj živijo v miru in slogi ...⁵

Če Sonce ni več poganski bog Helios, to še ne pomeni, kakor vztraja Origen, da je »nič«⁶ ali, kakor pravi Anaksagora, neživljenjska »ognjena kepa« brez duše;⁷ ne, vse nebeške svetilke so Božji služabniki, ki lahko molijo k njemu in se mu osmišljeno pokoravajo.⁸ Nikakor se ne gibljejo slepo, pa tudi ne po svoji lastni volji, ne od sebe in za sebe, ampak za Boga. Gregor Nazianski v eni od svojih pesnitev nagovarja Kristusa takole:

Zaradi tebe skriva sozvezdja s svojim sijem
 hitrodrveči Titan, ko hodi po ognjenem krogu.
 Zaradi tebe zdaj živi, zdaj ugasne Menino polnočno oko
 in znova zagori v polni slavi žarkov ...⁹

»Zdaj se vprašaj,« nagovarja bralca Origen, »ali se za ta bitja [namreč za nebeške svetilke], ki ničnosti niso pokorna po lastni volji, ampak po volji Tistega, ki jih je podvrgel pokorščini, in živijo v upanju na obljubljeni, ne dajo uporabiti Pavlove besede: ‚Hrepenim, da bi se razrešil in bil s Kristusom, kar bi bilo dosti boljše.‘¹⁰ Vsaj meni se zdi, da lahko podobno reče tudi Sonce: ‚Hrepenim, da bi se razrešilo in bilo s Kristusom, kar bi bilo dosti boljše.‘ Vendar Pavel dodaja: ‚Po drugi strani pa je zaradi vas bolj potrebno, da ostajam v telesu.‘¹¹ Res je, tudi Sonce lahko reče: ‚Da ostajam v tem žarečem telesu, je potrebnejše zaradi razodetja Božjim sinovom.‘ Tako je treba misliti in govoriti tudi o Luni in zvezdah ...«¹²

Gibanje torej, izžarevanje in samo bivanje nebeških teles je njihova meniška poslušnost, ki jo v dobro ljudi z žalostjo, pa tudi s potrpežljivostjo sprejemajo od Gospoda. Radi bi se »razrešili in bili s Kristusom«, se osvobodili jarma »ničevosti« – kozmičnega blodenja »nerazrešenega« stvarstva; vendar imajo rajši napor svojega podviga kakor svoj lastni duhovni nagib.

Kozmično načelo se v takem pojmovanju izenači s cerkveno disciplino, Cerkev pa z nekakšnih modelom kozmosa ali »kozmosom kozmosa«, kot se je izrazil že Origen.¹³ To pa je že zelo daleč od antične kozmologije – čeprav morda le ni tako daleč, kot je videti, saj so prav te smeri antičnega idealizma, ki jih je posebno zanimala ideja reda med zvezdami in harmonija sfer (na primer pitagorejstvo in platonizem), bolj kot druge stremele k idealu brezpogojne pokornosti nadosebni avtoriteti in so se bolj kot kar koli drugega približale načelu meni-

štva. Pitagorejci so praktično ustvarili »red«, povezan s strogo disciplino, in spoštovali veliko obrednokanonskih predpisov. Platon je prav tako življenjsko držo ustvaril v utopični teoriji države. »Tu ne gre več za aristokracijo,« opaza A. F. Losev, »ampak prej za teokracijo, za samostansko predstojništvo.«¹⁴ »Meništvo in starčevstvo sta dialektično nepogrešljiva dejavnika Platonovega pojmovanja družbenega bivanja.«¹⁵ Atoški menihi, ki so še v 15. stoletju zrli zbrano, tako kakor zvezde s kristalno čiste ga neba gledajo na grešno zemljo, in so se od njih učili neuničljive skladnosti gibanja, so bili pozni nasledniki Pitagore in Platona.¹⁶

Že na začetku platonizma je bilo živo zanimanje za red v kozmosu povezano z občutkom grožnje nekemu drugemu redu, redu polisa. V zgodnji bizantinski ideologiji je to zanimanje obarvano z novimi odtenki v zvezi s propadom tega, kar je še ostalo od polisnega reda. »Nestalnost« zemeljskih zakonov je postala še razvidnejša, nedotakljivost nebeških zakonov pa še bolj zaželenena. Ljudje naj bi se od zvezd učili poslušnosti – takšna je bila zgodnjbizantinska transkripcija evangeljske molitve »zgori se Tvoja volja, kakor v nebesih, tako na zemlji«. Povezovanje kozmoloških motivov z družbenimi problemi je mogoče občutiti tudi v besedah Gregorja Nazianškega: »Naj se ne ruši zakon poslušnosti, ki omogoča obstoj tako zemeljskih kakor nebeških stvari – da prek poliarhije ne bi prišli do anarhije.«¹⁷ Sleherna beseda o realnosti svetovnega reda se preobrača v priliko in alegorijo zaželenosti človeškega, družbenega reda,¹⁸ pri čemer je slednji mišljen v obliki hierarhije (»zakon *podrejenosti*« – avtoritarno načelo). Likovni ekvivalent take kozmologije je neizprosna, toga simetrija podob zgodnjbizantinske cesarske umetnosti, podvržena estetiki dvornega obredja in vojaške parade.¹⁹ Platon je o tako visoki stopnji formalizacije umetniškega kanona²⁰

in državne vsakdanjosti,²¹ ki bi bila nerazdružno povezana, lahko samo sanjal; zdaj je to do neke stopnje postalo resničnost. V svetu misli sta pojmovanje kozmosa in družbena etika dobila združitveni verižni sklep, ki ga v Platonovih časih nista mogla imeti.²² Ta sklep je bil biblični kreacionizem oziroma nauk o Bogu kot stvarniku prvin in zakonodajalcu ljudem.

Toda naj gre za poganski kozmos, ki ima svojo lastno mero, ali pa za krščanski kozmos, ki svojo mero dobiva od Boga, je to še vedno kozmos, prostorni svet, ki privlači grško misel in sam po sebi nima zgodovine.

Seveda ne gre trditi, da je bila grška antična filozofija popolnoma tuja historičnosti. Človekova bit je tako tesno povezana z zgodovinsko dinamiko, da si je težko predstavljati, kako bi človeška misel lahko zaobšla probleme, ki jih ta dinamika postavlja. Pa vendar je klasična grška kultura načelo historičnosti potiskala daleč v ozadje. »V meri, v kateri je kot idealno veljalo *krožno gibanje*, ki je najbolje predstavljeno v gibanju nebeške sfere, sta bila tudi gibanje človeka in človeške zgodovine na idealni ravni mišljena kot kroženje. To pomeni, da so človeka in njegovo zgodovino ves čas razlagali kot gibajoča se, in sicer tako, da naj bi se to gibanje vedno vračalo v začetno točko. Tako je bilo videti, da se celotno človeško življenje prestopa na mestu ... Temu se ni treba čuditi, že zato ne, ker je v antiki od nekdanj mišljeno kroženje materije in reinkarnacija duš, ki padajo z neba na zemljo, da bi se na nebo spet povzpele, se pravi ciklični proces.«²³

Stara zgodovina vzhodnega Sredozemlja je prinesla na svet tudi drugo miselno možnost, ki je bila v ostrem nasprotju z grškim pojmovanjem. Uteleša jo biblično izročilo mističnega historicizma.

Medtem ko je svet grške filozofije in pesništva »kozmos« oziroma zakonu poslušna in simetrična prostorska struktura, je svet Biblije *'olam*²⁴ oziroma potek časovnega

dogajanja, ki v sebi nosi vse stvari, svet kot zgodovina. Znotraj »kozmosa« je celo čas podan v modaliteti prostorski: nauk o večnem vračanju, ki je odkrito ali skrito navzoč v vseh grških koncepcijah biti – tako mitoloških kakor tudi filozofskih – pravzaprav času odvzema tako značilno lastnost *nepovratnosti* in mu daje lastnost, ki je logična le v prostoru, namreč *simetričnost*. Znotraj *'olama* je tudi prostor podan v obliki časovne dinamike, kot »shramba« nepovratnih dogodkov. Grški bog Zevs je »olimpijec«, to je bitje, za katero je značilno mesto v svetovnem prostoru. Biblični Bog Jahve je »Stvarnik neba in zemlje« oziroma Gospod nepovratnega trenutka, s katerim se je začela zgodovina; zato je Gospod zgodovine, Gospod časa.

Strukturo lahko gledaš, v zgodovini pa moraš sodelovati. Zato je svet kot »kozmos« ustrezno razumljen le prek nezainteresiranega statičnega opisa, prek literarne *ékphrasis* (opisa) po antičnem okusu, svet kot *'olam* pa, nasprotno, prek pripovedovanja usmerjenega v času, ki je v tesni zvezi s koncem, z izidom, rezultatom in ga preganja vprašanje: »In kaj bo potem?«

Zadnja beseda antične modrosti je praviloma ta, da se ne zaupa času, ampak prostoru, ne prihodnosti, ampak sedanjosti; olimpijci svojemu ljubimcu ne morejo bolj izkazati naklonjenosti, kot da mu v zameno za jutrišnji dan podarijo današnjega. Tako ravnaajo homerski bogovi, ko vse Ahilove muhe zadovoljujejo prav zato, ker je ta kljub vsemu obsojen na kratko življenje in oropan jutrišnjega dne. Že Horacij je učil: »Lovi dan, saj ne moreš zaupati jutrišnjemu!«²⁵ Nasprotno je stalni biblični motiv obljuba, in ni samo dovoljeno, ampak tudi brezpogojno nujno, da se zanjo brez omahovanja zamenja druge dobrine. Novozavezni avtor *Pisma Hebrejcem* tako povzema usodo starozaveznih »očakov«: »Po veri je bil Abraham pokoren, ko je bil poklican, naj odide v kraj, ki naj bi ga

dobil v delež. Odšel je, ne da bi vedel, kam gre. Po veri se je priselil v obljubljeni deželo kot v tujino in z Izakom in Jakobom, ki sta bila z njim deležna iste obljube, prebival v šotorih. [...] V veri so pomrli vsi ti. Niso doživeli izpolnitve obljub, vendar so jo iz daljave gledali, pozdravljali in priznavali, da so na zemlji tujci in priseljenci. [...] Po veri in zavoljo prihodnjih stvari je Izak blagoslovil Jakoba in Ezava ...«²⁶ Prihodnost je pravzaprav to, v kar verujejo osebnosti Biblije. V *Peteroknjižju* velikokrat ponovljeni blagoslovi in obljube, ki jih Bog vedno znova daje Abrahamu in njegovim potomcem, ustvarjajo občutek, da vsota božanskih poroštev prihodnje sreče nujno narašča. Ta eshatološki optimizem, ki je iz bede sedanjosti sklepal na obilje v prihodnosti²⁷ (»Kajti razlil bom vodo po žejni deželi, potoke po izsušeni zemlji,« je Jahvejev obet v *Izaijevi knjigi*),²⁸ je v kritičnem obdobju prerokov dobil dokončno obliko, v kateri se je prenesel v krščanstvo.

Še enkrat primerjajmo vladarja na grškem Olimpu in vladarja v bibličnih nebesih. Zevs je gospodar sedanjosti: preteklost je bila v lasti Urana in Kronosa, prihodnost pa bo last nekega nepoznanega tekmeca, ki bo po sili usode prevzel od Zevsa oblast. Nasprotno je Jahve gospodar preteklosti in sedanjosti, vendar se bo njegova oblast povsem uresničila in njegova slava zablestela šele v prihodnosti, ko bo nastopil »Jahvejev dan«, o katerem govorijo preroki.

Grški »kozmos« torej obstaja v prostoru, kjer je našel svojsko *mero*; biblični *olam* se giblje v času in stremlje v *smislu*, ki sega onstran njegovih meja. (Ali ni tako tudi s sklepom zgodbe, ki se širi onstran zgodbe same, z »naukom« pregovora, ki je za mejo samega pregovora?) To je razlog, da je poetika Biblije poetika pregovora, ki ne pušča prostora za nič, kar bi bilo podobno grški »plastičnosti«: narava in stvari se omenjajo le v zvezi z delo-

vanjem in smislom delovanja, nikoli pa niso predmet samostojnega opisovanja, v katerem se izraža neuporabno in svobodno veselje očesa; ljudje niso navzoči kot predmet umetniškega opazovanja, ampak kot subjekti izbire in dejanj.

Bližnjevzhodni mistični historicizem je v Bibliji našel svoj klasični izraz in zvečine prav prek nje prišel v duhovno obzorje bizantinskega srednjega veka. Značilen pa ni bil le za biblično izročilo, temveč tudi za druga religiozno-kulturna izročila Bližnjega vzhoda. Že zgodnji helenizem je omogočil srečanje med njim in grškim tipom razmerja do zgodovine. Babilonec Beros, svečenik Bela, je pripadal rodu, ki je videl Aleksandra Velikega,²⁹ in mu je za Antioha I. Sotera (281/0–262/1 pr. Kr.) uspelo napisati *Babilonsko zgodovino*, delo v grškem jeziku v treh knjigah. Izročilo svojega prastarega naroda je predstavil v obliki *svetovne kronike*, kakršna je znana iz Stare zaveze, vendar popolnoma tuja klasični Grčiji: prva knjiga govori o dogodkih od začetka časa do potopa, druga pripoved pripelje do Nabonasarja, tretja do prihoda Makedoncev. Pomembno vlogo imajo različni resnični in izmišljeni časovni izračuni: ves zgodovinski časovni univerzum, ki je za Berosa trajal več sto tisoč let, je predstavljen kot celota in po plasteh razporejen v obdobja. Nasprotno Herodotovo in Tukididovo grško zgodovinopisje ni poznalo kronološke arhitektonike, ki bi operirala s tisočletji. »Po duši ste vi vsi mladi, kajti v njej nimate nobenega starodavnega mnenja, ki bi počivalo na stari govorici, niti nobenega od časa posivelega nauka,« Grku govori predstavnik spominske modrosti že v Platonovem *Timaju*.³⁰ »Tako ste vedno znova od začetka nekako ‚mladi‘ in ne veste ničesar o tem, kar je bilo v starih časih – niti tu niti pri vas.«³¹

Seveda se je mogoče posmehovati napihnjnim kronologijam babilonskega zgodovinarja, kot je to svojčas

počel F. F. Zelinski, ki je prevzel vlogo odvetnika klasične Grčije v njenem sporu z Azijo: »Beros ni skoparil z ničlami. Kaldejska astronomija po svoji znanstveni vsebini ni mogla posebno prevzeti grških znanstvenikov [...], zato so se njihove pripombe morale zgrbiti pod težo gromozanskih števil.«³² Poleg tega stvar sploh ni tako preprosta. Če sta bila za Grka klasične dobe nekaj stvarno navzočega le sodobnost in bližnja preteklost, ga je to varovalo pred psevdoznanstvenim šarlatanstvom kronoloških ekstaz, vendar mu je hkrati preprečevalo doživeti in občutiti odprto perspektivo, široki prostor časa, monumentalni ritem svetovnih dob v njihovem zaporedju. Genialni Tukidid se ni niti najmanj potrudil, da bi poenotil svojo kronologijo,³³ s čimer bi svetovni potek časa naredil preglednejši, razvidnejši za um. Tu je bil Grk še vedno revnejši kakor vzhodni pisec; to je Platon videl z večjo prenikavostjo kot leporečni filolog 20. stoletja. Če oblika vzhodne svetovne kronike (tako kot *vsebinska* forma) ne bi bila tako nujno potrebna grško-rimskemu svetu, je ta očitno ne bi tako hlastno sprejel. Brez njenega vpliva pravzaprav ne bi bilo mogoče univerzalistično zgodovinopisje Pozejdonija in njegovih učencev, kot je Diodor, da ne govorimo o kronoloških zbornikih od praočeta Adama naprej, ki od časov Julija Afričana kažejo na pravo manijo ljubiteljev učenosti v vrstah krščanskih piscev.³⁴ Seme, ki ga je zasejal Beros, je padlo na plodna tla.

Nova zaveza je nadaljevala in okrepila izročilo bibličnega historicizma. To se je pokazalo že v njenem nazivu. Pri starozaveznem preroku Jeremiji je rečeno, da bo Bog v eshatoloških časih z ljudmi sklenil novo »obljubo« oziroma novo »zavezništvo«. ³⁵ Z »Novo zavezo« so sebe označevali pripadniki kumranske skupnosti, ki so čakali »vek, ki prihaja«³⁶. Krščanstvo pa se je pojavilo z idejo, da je Bog že sklenil novo »zavezo« z »novimi ljudmi«, ³⁷

»so stopili na pot novosti življenja«³⁸. Novozavezne knjige obljublajo »nova nebesa in novo zemljo«³⁹. »Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo.«⁴⁰ Evangelij (*euangélion*) je »dobra novica«, ki jo je treba razglašati (*kérygma*), kot razglašajo le novice. Vsebina novozavezne vere ni zunajčasovni mit in tudi ne zunajčasovna religiozno-filozofska koncepcija; povezana je s prvino časa in zahteva pozornost do časa, do »znamenj časa«. »Hinavci! Obličje neba torej znate presoјati, znamenj časov pa ne morete.«⁴¹ Razmerje med Bogom in človekom je dobilo časovno razsežnost; kot poudarja novozavezni avtor, je Mojze-sov »zakon«, ki je bil resnična Božja zakonodaja, nastal v času in se v času tudi »končuje«.⁴² Treba je pozabiti, »kar je za menoj«, treba se je usmeriti »proti temu, kar je pred menoj«.⁴³ Beseda »novo« je lahko imela za tradicionalno religioznost le negativen naboj – v tem sta bila uradno judovstvo in grško-rimsko poganstvo soglasna: kritik krščanstva Kelz je hvalil Jude, ker so za razliko od kristjanov »ohranili bogoslužje, ki so ga podedovali od očetov, in se vedejo tako kot drugi ljudje«⁴⁴. Mlado krščanstvo je uvedlo besedo »nov«, da bi označilo svojo »zavezo« in »Pismo«, in v to besedo položilo največje upe, okrašene s patosom eshatološkega historicizma.⁴⁵

Ko se je vera »Nove zaveze« in »dobrih novic« soočila s cikličnimi zasnovami antičnega mišljenja, pa jim je morala napovedati vojno. Poglejmo značilno mesto iz Avguštinovega traktata *O Božjem mestu*.

»Vzemimo za primer, da je filozof Platon v tem krogu časov govoril pred učenci v Atenah v šoli, ki se imenuje Akademija – tako se bodo vedno znova, po izteku zelo velikih, vendar neizprosno odmerjenih presledkov, v množtvu časovnih krogov neskončnokrat ponavljali isti Platon, isto mesto, ista šola, isti učenci. Bognedaj, pravim, da bi verjeli kaj takega! Kajti Kristus je enkrat umrl za naše grehe; in potem ko je vstal od mrtvih, ne

bo več umrl in smrt ne bo več imela oblasti nad Njim. [...] Grešniki blodijo v krogu, vendar ne zato, ker bi se v krogu, kot mislijo, vračalo njihovo življenje, ampak zato, ker je taka pot njihove zablode oziroma njihovega nauka.«⁴⁶

Takšno je krščansko stališče do nauka o večnem vračanju. Človeka v krogu vodi hudič. »Sveta zgodovina«, ki jo vodi Bog, pa poteka v ravni črti; tako se giblje zato, ker ima pred seboj cilj.

Lahko bi mislili, da je morala zmaga krščanstva nad poganstvom pomeniti tudi zmago bibličnega pristopa k zgodovini nad grškim. V marsičem je tudi zares bilo tako, vendar stvari niso bile preproste. Če primerjamo zgodnjebizantinsko ideologijo z novozavezno vero, ne moremo mimo zmanjševanja pomena historicizma, nevtralizacije dinamičnega videnja sveta ter delne vrnitve k statičnim miselnim shemam metafizike in mita.

Kako se je to zgodilo?

Prvič, sklepna etapa bibličnega mističnega historicizma, ki je definirala »znakovni sistem« krščanstva, je v sebi skrivala protislovne možnosti. Mistični eshatološki historicizem zelo lahko preide v zanikanje historicizma. Da bi razumeli protislovnost historicistične teze, se poglobimo v pisanje o koncu zgodovine poznojudovskih avtorjev »razodetij«, ki jih navadno imenujemo apokaliptiki. To je toliko bolj upravičeno, ker so imeli apokaliptiki zelo velik vpliv na celotno zgodnjebizantinsko podobo sveta v času in prostoru; njihov vpliv je bil tako posreden – prek zgodnjekrščanske literature – kakor tudi neposreden. Še naprej so jih brali in, kar je še pomembneje, še naprej so jih posnemali.

Apokaliptiki pišejo o eksploziji zgodovine in njenem prehodu v metazgodovino, o zadnjem boju med dobrim in zlom ter o »onem svetu«. Ko so stari preroki govorili o narodih in državah, je zanje še vedno obstajal pester

človeški svet s svojimi barvami. Pri apokaliptikih pa barv ni več, razen zaslepljujočega sija in trde podzemne teme. Za ozračje njihovih del je značilna zedinjenost skrajnosti: skrajne vznesenosti in skrajne razsodnosti. Po eni strani imamo opraviti z ekstatičnimi vizionarji; razodetje najglobljih skrivnosti »prihodnjega veka« ni mogoče brez napetosti v intonaciji, nenavadnosti in celo neverjetnosti podob. Po drugi strani pa se apokaliptiki niso mogli brez težav predstavljati kot dediči razodetja; njihovi vesti je bilo lažje prevzeti vlogo poznejšega varuha skrivnostnih preroških izročil, ki razmišlja o starem preroštvu, v njem izračunava omenjene roke in preverja njihovo izpolnjevanje ter najdeva nove in nove posledice. Od tod knjižni in racionalni značaj apokaliptične literature, od tod tudi težnja apokaliptikov po anonimnosti in psevdonimnosti. Apokaliptik se rajši skriva za dvomljivimi imeni skrivnostne daljne preteklosti in nastopa kot brezimno sredstvo izročila. Nauk predstavlja skozi usta kake osebnosti iz pozabljenih časov, na primer Adama in Eve ali Henoha ali dvanajstih Jakobovih sinov, tako da »prerokuje« o dogodkih, ki so se že zdavnaj zgodili, ter predvideva biblične sage in kronike v obliki prihodnjih časov. Pred nami ni preprosta mistifikacija. Razlogi, zaradi katerih je takemu avtorju za osmišljanje zgodovine nujna imaginarna opazovalna točka *zunaj* zgodovine, so zelo tehtni; ta položaj je udobno postaviti bodisi na začetku zgodovine bodisi na njenem koncu. H koncu je priklenjen umni pogled apokaliptika, na začetek pa ta vmešča svojega dvojnika in ga na primer imenuje Henoha. Z dvojnikovimi očmi *vidi preteklo in sedanje kot prihodnost*, in sicer s hkratno pretenzijo, da *pozna prihodnost z isto neuklonljivostjo, s katero pozna preteklost in sedanjost*. Razlika med preteklim, sedanjim in prihodnjim, med »že« in »še ne«, je načelno odpravljena, vendar je s tem odpravljena zgodovina sama; pojavlja

se le še v mističnih številčnih shemah in alegorijah, kot nekaj vnaprej opredeljenega in s tem danega v končni obliki. Opredelitev apokaliptike kot zgodovinske mistike ne zadostuje; za razliko od mistike konkretnega zgodovinskega procesa, ki jo najdemo pri bibličnih prerokih, je to mistika absolutizirane in zato abstraktne *odpravljene zgodovine*. Apokaliptik zgodovino občuti zelo žgoče, in sicer kot bolečino, ki jo je nujno potolažiti, kot bolezen, ki jo je treba pozdraviti, kot krivdo, ki jo je treba odrešiti. Ni primerno govoriti o zgodovinskih vzrokih, ki so oblikovali tak psihološki stereotip. Dovolj bo, če opozorimo, da apokaliptik prej sovraži zgodovino, kot jo ljubi, ter da bi se je slej ko prej rad znebil. Tako se mistični historizem, značilen za biblično izročilo, na svojem vrhuncu obrača proti samemu sebi. Zato je za apokaliptika tako pomembna ideja absolutnega konca, ko se bo vse gibajoče ustavilo, vse odprto zaprlo, vse nerešeno rešilo in bodo vse sprte strani zaslišale večno sodbo.

Drugič, kolikor je krščanstvo dobivalo obliko sistematične filozofije, je tudi prevzemalo grške mišljenjske navade. V tridesetih in štiridesetih letih 4. stoletja je bil zunaj meja rimskega cesarstva dejaven »perzijski modrec« Afraat, ki je vsebino krščanske vere razlagal brez grških filozofskih shem, izhajajoč iz izročila vzhodnjakega historicizma. »Triindvajset Afraatovih pridig ima več biblične polnokrvnosti in barvite snovi, kar zadeva Jezusovo življenje, kakor traktati vseh apologetov skupaj,« je zapisal E. Barnicol.⁴⁷ Vse to drži, vendar je bil Afraat v svojem času brezupno zaostal provincialec. Zgodovinski razvoj je zdrvel mimo njega in drugače ni moglo biti. Vsak korak k zahtevnejši intelektualni kulturi je bil za krščanstvo približevanje ontologiji grškega tipa, platonovskemu ali aristotelovskemu idealizmu. »Ko je Origen okoli leta 230 napisal prvi traktat znanstveno zgrajene teologije, je to pomenilo, da je Grk zgodovino

še enkrat spremenil v kozmogonijo. O počelih je pisal tam, kjer je bil dolžan pisati o Božjem kraljestvu.«⁴⁸ Težko je pretirati v presoji pomena tega dejstva. Origen je najbolj pogumen, ostroumen in univerzalen mislec v več stoletjih krščanstva. Čeprav sta njegove konkretne teološke teze in osebnost po dolgih sporih v 6. stoletju obsodili Cerkev in država, zgradba in usmeritev njegove misli nista izgubili vpliva. Celotna krščanska srednjeveška filozofija je zvečine zgrajena na temeljih, ki jih je v svojih delih postavil ta heretik. Ko je aleksandrijska šola krščanskega bogoslovja, ki jo je utemeljil Origen, nadaljevala izročilo helenističnega razlaganja mitov in pesniških tekstov,⁴⁹ je izdelala metodo alegorične interpretacije biblične »svete zgodovine«⁵⁰. V praksi je bilo precej nenavadnosti, vendar bistva te metode ni mogoče omejiti na čudaštvo. Gre za načelen pristop k dogodku, ki se je zgodil v času kot nosilcu alegoričnega smisla, ki je zunaj časa. Tekst biblične pripovedi ima tri smisle: dobesednega – telesnega, moralnega – duševnega in, slednjič, mističnega – duhovnega. Idealna struktura je bila znova postavljena nasproti konkretni zgodovini. Če ima smisel dogodka zunajčasovni značaj, se ta lahko prikaže v celi verigi dogodkov, ki so se odvijali v raznih časih. Od tod teološka »tipologija« v srednjeveškem pomenu besede oziroma nauk o »oznanjanju« (idealno-smiselnem predvidevanju) poznejših dogodkov v dogodkih, ki so se odigrali davno. Skoraj vse starozavezne dogodke so razlagali kot alegorije Kristusovega zemeljskega življenja, zato so dogodki iz tega življenja lahko po svoje alegorično govorili o zapletih notranjih steza krščanske duše. Interpretacija aleksandrijske šole nekako hiti skozi konkretno podobo dogodka k njegovemu abstraktnemu pomenu in zares vzame le slednjega; če česa ne jemlje zares, je to čas. Preteklost simetrično ustreza sedanjosti, sedanjost simetrično ustreza prihodnosti; nevrnljivost

časa je nekako zadušena s harmonijo prostorske simetrije. To seveda ni več poganski mit o večnem vračanju. Claude Levy-Strauss je mit imenoval »stroj za uničevanje časa«⁵¹. »Tipologija« je »stroj«, vendar ne za uničevanje časa, ampak za časovno nevtralizacijo.

Teologija aleksandrijske šole je miselni pojav, ki je lahko doživiljal najrazličnejše stopnje popularizacije, vulgarizacije in vsakdanje materializacije, vendar je pri tem ohranjal osnovne značilnosti. Celoten srednji vek je postopno menjaval umske konstrukcije aleksandrijske šole za drobiž splošno dostopne pedagogije. Vendar je imela eksegeza aleksandrijskega tipa analogijo v vsakdanjem cerkvenem življenju: gre za sistem praznikov, ki se je razvijal iz stoletja v stoletje. »Kristus je umrl enkrat,« je vzklikal Avguštin, toda vsako leto je v nepremakljivi vrsti za velikim petkom prihajala velika noč. Kozmično kroženje letnih časov je bilo nekako postavljeno poleg neponovljivosti dogodkov »svete zgodovine«, seveda kot podoba te neponovljivosti, kot njena »ikona«, toda – psihološko gledano – tudi kot mogoča nevtralizacija. Človek je znova lahko začutil, da je znotraj zaprtega sakralnega kroga, ne le na ravni, ozki poti, usmerjeni k cilju.

Vrnimo se k aleksandrijski šoli in se hkrati lotimo naslednje, tretje točke svojih razmišljanj. Aleksandrijska šola je imela nasprotnika – antiohijsko šolo. Antiohijci so kot nasprotje aleksandrijskega alegorizma negovali zanimanje za dobesedno zgodovinski smisel Biblije, kot nasprotje platonizirajočega aleksandrijskega ontologizma in kozmologizma pa pravno obarvano etiko svobodne volje, vzhodno ideologijo svete države ter vzhodnohele-nistični tip historiografskega preučevanja. Ni primerno, da bi tu analizirali, kako sta težnji antiohijske in aleksandrijske šole v svojem skrajnem izrazu omogočili dve »kristološki« hereziji, in sicer nestorijanstvo in monofizitstvo,

ki sta odprli izhod centrifugalnim silam kulturno-etničnega separatizma, kako je antiohijska etika svobodne volje s svojim pravnim nagibom vplivala na zahodno latinsko teologijo in kako sta se zmerni obliki aleksandrijstva in antiohijstva zlili v sintezo bizantinske teologije. Zdaj raziskujemo nekaj drugega, in sicer zakaj je zanimanje za historiografsko oblikovanje ideologije svete države, izraženo v dejavnosti antiohijcev in splošno navzoče v sirsko-palestinskih krogih, lahko postalo pot (še ena pot), ki je vodila stran od novozaveznega, zgodnjekrščanskega historicizma. Utemeljitelj in klasik cerkvenega zgodovinopisja je bil viden ideolog svete države, Evzebij iz Cezareje. Kot Palestinec po rodu je bil povezan z izročilom origenovskega kroga, vendar bolj biografsko; od Origena je podedoval le nekatere elemente filološko-polihistorijske kulture in čisto teološki pogled proarijanskega značaja, ne pa tudi osnovnega nagiba filozofskega mišljenja. Evzebij je bil dovolj povezan z bližnjevzhodnim izročilom, da bi lahko izpolnil zahteve svoje dobe in napisal temeljno zgodovinsko delo. »Da bi rešil to nalogo, se je moral pojaviti Sirec, ki ga je dovolj zanimala konkretnost neponovljivih dogajanj, hkrati pa je bil dovolj posvečen v grško kulturo, da to konkretnost znanstveno razloži.«⁵² Vendar zgodovinska perspektiva v Evzebijevih očeh vodi h Konstantinovi krščanski državi in se pri njej nekako tudi konča. Namesto eshatološke prihodnosti je podana politična sedanost. Ne gre zato, da bi Evzebija imenovali »klečeplazen« ali »laskaški« pisec; če bi bil vzrok v njegovih značajskih pomanjkljivostih, bi bila celotna podoba bizantinske kulture svetlejša. Pred nami ni laskanje, temveč uradna ideologija »pobožne« državotvornosti, ki je samo sebe jemala zelo zares. Oporekal ji je Janez Zlatoust.⁵³ Čeprav je Janez Zlatoust postal velik svetnik grške Cerkve, Evzebij pa ostal napol heretik, najsplošnejše poteze dejavne bizan-

tinske koncepcije države ni udejanil Janez, ampak Evzebij. Zgodovini je prepuščena njena konkretnost, vendar ji je skoraj popolnoma odvzeta odprtost, pa tudi odstrtost v skrivnostno absolutno prihodnost eshatologije. Bizantinsko krščanstvo je sorazmerno malo eshatološko⁵⁴ in bizantinska eshatologija skoraj ne pozna skrivnosti. Zgodovina je postala naloga s priloženo rešitvijo. Podoben nagib lahko vidimo v zgodnjebizantinskih predelavah bibličnih motivov, ko gre bodisi za apokrifne bodisi za pridige ali kondakije. Kristus evangelijev moli v getsemanskem vrtu: »Moj Oče, če je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene.«⁵⁵ »Če je mogoče« je pogojna konstrukcija, ki ustreza najpreprostejši shemi zgodovinskega dejanja: v njej je izraženo, da sedanost niha in da je odprta do prihodnosti. Seveda v evangelijih obstaja tudi druga téma, téma vnaprejšnje določenosti: »... Sin človekov sicer gre, kakor je določeno.«⁵⁶ Vendar obe témi ostajata v razmerju dinamičnega ravnovesja. Téma vnaprejšnje določenosti, motiv »predvečnega posvetovanja«, zunajčasovne biti vseh stvari v Božji zamisli (pa tudi v razumu vernikov), je pri zgodnjebizantinskih avtorjih, nasprotno, odločno stopila v ospredje in hkrati zadušila občutek za »sveto zgodovino« kot zgodovino. Kristus ne govori več »če je mogoče«, ampak izreka povsem drugačne besede: »To sem hotel od samega začetka.«⁵⁷ Nič več se ne poslavlja od matere, kot da bi odhajal za vedno;⁵⁸ pojasnjuje ji, da ga bo ona prva videla, ko bo prišel iz groba.⁵⁹

Tu je izgubljena mistična dialektika Nove zaveze: »Kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo.«⁶⁰ Za srednjeveški fideistični racionalizem je »delno« postopno izginilo: vse je pojasnjeno, vse razporejeno od začetka kot scenarij kakega svetega dejanja, in pri izpolnjevanju svoje vloge se nihče ne bo zmedel. Fideistični racionalizem ni sovražen le duhu znanstvenosti, temveč

delno tudi religioznemu doživetju skrivnosti. Absolutna prihodnost je preveč vnaprej določena, da bi res bila absolutna, in seveda preveč vnaprej določena, da bi bila sploh prihodnost. Iz svetovnega brezna se spreminja v masiven zlati ikonostas. »Imperfekt« človeške zgodovine, pa tudi biblične »svete zgodovine«, ne toliko »pretekli« kakor *sedanji* čas, je zamenjan z odpravljenim in dokončnim »perfektom« večne Božje odločitve, s *predstoječo sedanjostjo* liturgije, pa tudi cesarske ideologije, ki je pripravljena interpretirati apokaliptična prerošstva o tisočletnem kraljestvu sveta kot nekaj, kar se je zgodilo, kot krščansko državnost, ki jo je uresničil Konstantin.⁶¹ Sedanjestvo je ustavljena, prihodnost ni več povsem prihodnost, saj je v idealnem načrtu dana že zdaj, pa tudi preteklost ni več povsem preteklost, saj je, kot so mislili, v sebi nosila smiselno vsebino sedanjosti in prihodnosti. Novozavezni avtorji se niso nikoli naveličali poudarjati novosti svoje vere in »novice«, Evzebij pa po svoje energično trdi, da v krščanstvu ni »ničesar novega in ničesar čudnega«⁶², da je v nekem smislu bilo navzoče od začetka sveta.⁶³ Opraviti imamo z miselnimi motivi, ki se, splošno rečeno, med seboj ne izključujejo. Novi zavezi in še bolj apologetom ni tuja misel o idealnem predvečnem obstoju krščanske vere, pa tudi Evzebij ne more mimo konkretnosti njenega nastajanja v času. Vprašanje je le, kako se razporedijo poudarki; naša pravica in dolžnost je opozoriti, da je bil poudarek premaknjen – od »novega« na »predvečno«.

Fideistični racionalizem ni navzoč le v bizantinski kulturi, ampak je značilen za celotni srednji vek. Da bi krščanstvo lahko ideološko potrdilo zgodnesrednjeveško monarhijo in potem poznosrednjeveški fevdalizem, so dinamične idejne strukture, če je bilo to mogoče, zamenjali s statičnimi. Na Zahodu, kjer je bilo cesarstvo slabo in obsojeno na propad – kjer je njegova usoda

kazala, da bo iz sveta realij prešel v svet želja –, pa je bilo za mistični historicizem več prostora. Ta je bil, ko je postal temelj široke intelektualne sinteze, prav tam povzdignjen na novo, filozofsko stopnjo. Sad te sinteze je delo Avgušтина *De civitate Dei*. Zgodovina človeštva je v njem predstavljena kot boj dveh človeških skupnosti («mest» v antičnem pomenu mestne države, mesta občine): sekularne državnosti in duhovnega občestva v Bogu. »Zemeljsko mesto« je utemeljeno na »ljubezni do sebe, stopnjevani v prezir do Boga«, »Božje mesto« pa na »ljubezni do Boga, stopnjevani v prezir do sebe«. Meščani »Božjega mesta« ohranjajo zvestobo nebeški domovini in ostajajo »popotniki« v zemeljski domovini. Idejna napetost med zgodovinskima tečajema ni odpravljena niti po Konstantinu. Zgodovina je drama, razdeljena na šest dejanj (zgleduje se po šestih dneh stvarjenja): prvo obdobje od Adama do propada človeštva v valovih popota, drugo obdobje do Abrahama, ki je sklenil »zavezo« z Bogom, tretje do Davidovega svetega kraljestva, četrto do propada tega kraljestva in babilonskega suženjstva, peto obdobje do Kristusovega rojstva, šesto obdobje, ki še traja, in sedmo, ki bo oznanilo transcendiranje zgodovine v eshatološki čas.

Peto stoletje je dalo srednjemu veku dve knjigi, od katerih je vsaka skrajno posplošeno izrazila ideološke osnove mogočne dobe. Ena je napisana v latinščini, druga v grščini, in razlika med njima tako rekoč simbolizira razliko med latinskim svetom in zgodnjebizantinsko kulturo. Tema traktata *O Božjem mestu* je svet kot zgodovina, s tem da je zgodovina (mišljena kot »sveta zgodovina«) tu razumljena kot zaostren spor med nasprotji in kot pot, ki vodi od ene dialektične stopnje k drugi. Avguštin je popolnoma resno sprejel časovno načelo. Tema korpusa tako imenovanih »areopagitik« (del Psevdo-Dionizija Areopagita) pa je svet kot »kozmos«,

kot struktura, kot skupna poslušnost zakonu čutnega in nadčutnega, kot hierarhija, ki nespremenljivo prebiva v zunajčasovni večnosti. Oba, Avguštin in Psevdo-Dionizij Areopagit, izhajata iz ideje Cerkev. Vendar je Cerkev za Avguštin »tujec na zemlji«, brezdomec in brezdomsko »mesto«, ki je v dramatičnem nasprotju z »zemeljskim mestom« in v dramatični neistovetnosti s samim seboj (ker mu na zunaj pripadajo mnogi sovražniki). Za Psevdo-Dionizija Areopagita pa je Cerkev hierarhija angelov in hierarhija ljudi, ki jo neposredno nadaljuje, to je odsev čistega sveta v čistih ogledalih, urejen razpored »skrivnosti«; o dramatičnosti in problemih ni nobenega govora.

Avguštinovska filozofija zgodovine je na Zahodu imela naslednike, kakršen je Oton Freisingški, ki je v 12. stoletju napisal *Kroniko ali zgodovino dveh mest*. Kultura zahodnega srednjega veka, ki se je začela z Avguštinovim ortodoksnim historicizmom, je življensko pot končala s heretičnim historicizmom Joahima iz Fiore; ta je učil o dialektiki treh »stanj sveta« (dobe Očeta, dobe Sina in dobe Svetega Duha) in s tem navdihnil heretike predrenesančne dobe. Vendar je za renesančne humaniste tudi Avguštinov historiozofski nauk ohranil privlačnost; ni naključje, da je Erazem napisal traktat o »Božjem mestu« in da ga je Vives komentiral.⁶⁴ Tudi filozofija svetovne ureditve Psevdo-Dionizija Areopagita je v bizantinski kulturi imela naslednike od Maksima Spoznavalca do Gregorja Palamasa. Toda njene ideje niso preniknile v telo in kri civilizacije samo na bizantinskem Vzhodu. Korpus traktatov Psevdo-Dionizija Areopagita je bil zelo zgodaj preveden v latinščino, in komentarje so pisali vodilni srednjeveški in renesančni misleci, med njimi Tomaž Akvinski in Marsilio Ficino. Brez vpliva »areopagitik« ne bi bile mogoče filozofske zgradbe Janeza Skota Eriugena in Nikolaja Kuzanskega ter estetika svetlobe

in simbola, kot sta jo izrazila Suger⁶⁵ in Vitelo⁶⁶, ki pa je utelešena tako v gotski umetnosti kakor v Dantejevi poeziji.⁶⁷ Drugače je bilo z Avguštinovim delom. Njegovih dvaindvajset knjig je učenim bogoslovcem grško govorečega sveta ostalo tako rekoč neznanih;⁶⁸ uradna romejska ortodoksija* njegovih idej ni mogla sprejeti.

Ni dovolj, če naredimo sklep, da je za zgodnjebizantinsko podobo sveta značilna pridušenost dinamike mističnega historicizma in eshatologizma. Še tista stopnja zanimanja za gibanje »svete zgodovine«, ki je bila navzoča v zgodnjebizantinski kulturi, se je iz stoletja v stoletje zmanjševala. Očiten primer te težnje je zvrstna evolucija cerkvenega pesništva. Začne se z razcvetom tako imenovanega »kondakija«, pesnitve, ki vključuje pripovedne, dramatizirane in dialogizirane dele. Osebe tovrstne pesnitve drug drugemu replicirajo, v patetičnih monologih izlivajo svoja duševna stanja, se pogovarjajo ali si oporekajo.⁶⁹ Proslavljeni mojster take pesnitve je Roman Melod. Pravkar smo videli, da je »sveti zgodovini« tudi on pripisoval značilnosti drame, ki se jo igra po že gotovem tekstu, ki obstaja še pred začetkom časa; vendarle pa je to drama in, če drugega ne, se resnično igra. Dogodek ima obliko obrednega »dejanja«, nekakšnega misterija,⁷⁰ vendar je prikazan prav kot dogodek. Ima svoje razpoloženje, čustveno ozračje, izraženo v govorih delujočih oseb ali »avtorjevih« vzklikih, obarvan je z apokrifnimi detajli in nepogrešljivi poučni dejavnik se nekako ujema z njegovo konkretnostjo. Tu je Roman, ki je bil po rodu iz Sirije, pravi dedič sirskih pesnikov, ki so iznašli obliko tako imenovane *sugitte*, patetičnega dialoga med udeleženci bibličnega ali življenjskega dogodka. Potomci so z Romanovo dediščino ravnali prav nenavadno. Kanonizirali so ga, njegovemu imenu dodali častni pridevek »Melod« in o njem pripovedovali legende, vendar niti ene od njegovih pesnitev niso

pustili v cerkveni rabi.⁷¹ Kjer je Melod pripoved uvajal z meditacijo o njenem smislu, so odrezali pripoved in pustili meditacijo. Čas slikovnih pripovedi in dramatičnih prizorov je minil; nastopil je čas razmišljanja in slavljenja. Zvrstno obliko kondakija je zamenjal kanon. Klasik slednje je bil Andrej s Krete. Napisal je *Veliki kanon*, v katerem v neskončni vrsti stopa mimohod starozaveznih in novozaveznih slik, skrčenih na najpreprostejše smiselne sheme. Eva, na primer, ni več Eva, temveč žensko hudobni princip v duši vsakega človeka:

Z menoj je miselna Eva namesto čutne –
v mojem telesu strastna misel ...⁷²

Tako bi se pravzaprav lahko izrazil tudi Roman, vendar bi bil pri njem to nauk, »moral«, dodana k pripovedi. Andreja s Krete pa pripoved ne zanima, zanima ga »moral«. Celoten *Veliki kanon* je nekakšen zbornik »moral« k več deset odsotnim »basnim«. Konkretnost »svete zgodovine« ni več simbol, postala je alegorija.

Cerkveni pesniki naslednjih stoletij – Janez Damaščan in Kozma Majumski, Jožef Himnograf (=Pisec hvalnic) in Teofan Graptos (=Zapisani) ter drugi, manj znani – niso Romanovi dediči, ampak nadaljevalci Andrejevega izročila. Struktura kanona predvideva, da je vsaka od devetih »pesmi« po svoji besedno-slikovni sestavi povezana z enim od bibličnih dogodkov (prva s prehodom čez Rdeče morje, druga s strašno Mojzesovo pridigo v puščavi, tretja z zahvalo Ane, ki je rodila Samuela, četrta s Habakukovim preroštvom in tako naprej, brez najmanjše izjeme). To pomeni, da prva pesem v božičnem kanonu opisuje témo božiča, da se tako izrazim, v obliki prehoda čez Rdeče morje:

Nekoč si svoje ljudstvo rešil, o Gospod,
ko si z čudodelno roko umiril brezno;

tako zdaj odrešitveno pot k raju
odpiraš, iz Device v svet rojeni,
v vsem človek in v vsem Bog.⁷³

Dogodek ni več dogodek, temveč se spreminja v modus za isti, ves čas isti smisel. Zmaga kanona nad konkakijem je zmaga »aleksandrijske« usmerjenosti nad »antiohijsko«.

* * *

Ko govorimo o svetu v prostoru ali o svetu v času, ima podoba sveta v bizantinski zavesti ne glede na to stalne lastnosti. Ko v oklepajih pustimo vse, kar naj bi bilo odsotno v začetni zamisli Boga – nepotrebno izbiro svobodne volje padlih angelov in ljudi ter geheno, ki jo je ta izbira rodila, to je moralno in fizično zlo –, celota sveta obvelja za nekaj dobrega, urejenega, usklajenega s ciljem in smislom oziroma za nekaj, kar ustreza eshatološkemu namenu in simbolni vsebini.

Tako za srednjeveško kot na splošno tudi antično misel je »dobro« zaokroženo, oblikovano, popolno in sklenjeno – in zato nujno *dokončano* v prostoru in času.

Urejeno pomeni *razdeljeno na člene*. Svet je »razčlenjen«, kot je razčlenjena »Beseda«, po kateri je sploh dobil življenje. Biblija opisuje stvarjenje sveta kot vrsto dejanj »razdvajanja« enega od drugega (»... in Bog je ločil svetlobo od teme ...«, »... in Bog je naredil obok in ločil vode, ki so bile pod obokom, od vodá nad obokom ...«); Biblija od človeka zahteva, naj razlikuje »med svetim in posvetnim, med nečistim in čistim«⁷⁴. Bog je »ločil« – tudi človek je dolžen »ločevati«.

Srednjeveška podoba sveta se tako v času kakor tudi v prostoru deli na dva dela, ki po pomembnosti nista enaka; razmerje med njima je hierarhično.

V času sta dve plasti: »ta vek« in nadrejeni »prihodnji vek«.

V prostoru sta tudi dve plasti: »svet pod nebesi« in nadrejeni »svet nad nebesi«.

Z besedami iz *Levitika* bi lahko rekli, da je spodnja plast v razmerju do zgornje vselej kot »posvetno« v razmerju do »svetega« in kot »nečisto« do »čistega«. To je tako, a hkrati ne drži povsem. S krščanskega stališča je celoten čas »Božji« in v tem smislu sakralen, kakor je tudi celoten prostor »Božji«, torej sakralen prostor; Bog »blagoslavlja in posvečuje vse«⁷⁵. Zato je vpeljana nasprotje »posvečeno – še bolj posvečeno«. To nasprotje je izraženo v dvoedinosti krščanskega bibličnega kanona: Stara zaveza je sveta, Nova zaveza pa še *bolj* sveta. Nasprotje je izraženo v družbeno-religiozni delitvi: tudi verni laiki so posvečeni v »Božje ljudstvo«, v nekem smislu so celo »kraljevsko duhovništvo«,⁷⁶ »ljudje, ki so izbrani za dediče«,⁷⁷ vendar so samo svečeniki Božji »izbranci« (*klêros* – »kler«) v posebnem, višjem, dvojnem pomenu. To se izraža tudi v cerkveni arhitekturi: celotno svetišče je posvečen prostor, vendar je oltar bolj posvečen. Izraža se v razporeditvi cerkvenih služb: vsako bogoslužje je sakralno dejanje, vendar liturgija pripada višji ravni sakralnosti. Izraža se v dvojnem sistemu etike: zakonu pripada »čast«, asketskemu, zaobljubljenemu devištvu pa večja »čast«.⁷⁸

Jasno je, da dvoplastnost srednjeveške podobe nosi v sebi dvojne nasprotnosti, ki se ponekod dopolnjujejo, drugod pa se zlivajo in med seboj mešajo, vendar so različne po izvoru in notranji logiki.

Prvič je to biblično, starozavezno nasprotje: »Božja slava«, ki se v zgodovini ni do konca uresničila, in njena dokončna uresničitev na eshatološki »Gospodov dan«.⁷⁹

Drugič je to platonsko, filozofsko-duhovno nasprotje ali, natančneje, par ontološko izenačenih nasprotij: čutni svet teles in umu dostopni svet idej; čas – večnost.

K temu je – tretjič, četrtič in petič – treba dodati večno

kultno nasprotje vsakdanje-profanega in sakralno-tabuiziranega, prav tako večno mitološko nasprotje sedanjega in mitskega časa ter, na koncu, ljudsko-pravljичno domeno krivice, postavljeno nasproti domeni pravice. Tako nizanje bi lahko nadaljevali. Posebno protislovna bi bila razmerja medsebojne privlačnosti in odbojnosti med bibličnim in platonističnim pristopom k razdelitvi vsega bivajočega. Krščanstvo nikakor ni religija »duha«, ampak religija »Svetega Duha«, kar nikakor ni eno in isto. Ideal te religije ni poduhovljenje samega sebe, ampak »kesanje«, »očiščenje« in »svetost«, kar spet ni eno in isto. S krščanskega stališča je lahko tudi meso »častna relikvija«, duh pa »nečisti duh«; pri tem je posebno pomembno, da ta duh ni nečist zaradi stika z materijo, kot so si predstavljali platonisti, gnostiki in manihejci, ampak zaradi lastne krivde nepokorščine Bogu. Krščanstvo je učilo o sveti materiji evharističnih »darov«, o vstajenju mesa in njegovi prihodnji slavi. »Niso vsa živa bitja iz istega mesa, ampak je drugo meso pri ljudeh, drugo pri živini, drugo pri pticah in drugo pri ribah. So nebesna in zemeljska telesa. Toda drugo je veličastvo nebesnih teles, drugo zemeljskih. Drugo je veličastvo sonca in drugo veličastvo lune in drugo veličastvo zvezd. Zvezda se namreč od zvezde razlikuje po veličastvu.«⁸⁰ Predpostavka tega je, da je celotnost materialnih stvari, ki jih je ustvaril Bog, »zelo dobra«⁸¹, hudič pa je privedel v življenje samo eno, zlo, in s tem popolnoma nematerialno, popolnoma duhovno stvar – greh. Meja med dobrim in zlom se za krščanstvo križa z mejo med materijo in duhom.

Strogo govoreč, v duhovnem smislu absolutizirana dihotomija telesnega in breztelesnega, materialnega in nematerialnega ni krščanska dihotomija. Kot absolutna je v krščanstvu mišljena le razlika med Bogom in »stvarstvom«. Janez Damaščan pojasnjuje: »Angel se imenuje breztesen in nematerialen v primerjavi z nami.

Kajti v primerjavi z Bogom, ki ga edinega ni mogoče z ničemer primerjati, vse postaja grobo in materialno. Le božanstvo je v strogem pomenu besede nematerialno in breztelesno.«⁸² Vendar so mišljenjske navade, ki so v oblikah grškega idealizma trdoživo navzoče pri mnogih predstavnikih patristike, pa tudi praktične potrebe moralne vzgoje v askezi prisilile zgodnjebizantinske pisce, da vedno znova govorijo v platonističnem jeziku. Če je treba prepričati laika in še bolj meniha, da brzdata svoje telo in ga pokorita razumu, je zelo udobno reči, da je razum na neki način substancialno višji od materije, od »grobega«, »debelega« telesa.

Dvoplastnost sveta je lahko imela začasen oziroma zgodovinski modus (ko sta si bila »ta vek« in »prihodnji vek« postavljena nasproti kot sedanjost in prihodnost). Ta razdeljenost je, slednjič, lahko imela filozofski, ontološki modus (ko sta si bila nasproti postavljena materija in duh, čas in večnost, kar bi lahko označili tudi kot »zemeljsko« in »nebeško«, toda le v obliki metafore).

Vsi trije modusi so bili kot med seboj zamenljivi smiselni ekvivalenti vpeti v en sam simbolični sistem. Pred nami je nekakšno izenačenje: duhovno nasproti telesnemu je v takem razmerju, kot so nebesa nasproti zemlji in »prihodnji vek« nasproti »temu veku« (niz lahko nadaljujemo – takšno je razmerje vzhodne strani do zahodne, desne do leve itn.). Vendar to ne bi bilo dovolj. Pogosto se med seboj ne izenačujejo le razmerja, ampak tudi členi teh razmerij; medsebojna zamenljivost se nekako prenaša na njih.

Že v Novi zavezi je govor o človeku, ki je bil »vzet do tretjih nebes«. Pisec dodaja: »... ali v telesu, ne vem, ali brez telesa, ne vem, to ve Bog.«⁸³ Če je bila pot v nebesa opravljena »brez telesa«, jo je treba misliti kot duhovno ekstazo, kot prestop ontološke meje, za katero so prostorske podobe »nebes«, »zemlje«, »zgornjega« in »spod-

njega« lahko le metafore. Če pa je bila opravljena »v telesu«, jo je treba misliti kot gibanje v prostoru. Kaj izbrati? Pisec nam ne ponuja odgovora. Pravi: »Ne vem«.

Še značilnejši primer je zgodnjobizantinska legenda o kuharju Evfrozinu.⁸⁴ Gre za pripoved o nekem duhovniku: »Ko je spal na svoji postelji, se je njegov um dvignil, in duhovnik se je znašel v vrtu, ki ga nikoli prej ni videl.« Razumeli smo, da je ta vrt rajski. Na videz jasno je rečeno, da je legendarna oseba do zgornje plasti svetovne biti prispela »zunaj telesa«; telo je ostalo »na postelji«, »dvignjen« je bil le »um«. Vendar v raju duhovnik dobi v dar tri jabolka, in glej, pokaže se, da je ta jabolka na najbolj materialen način prinesel s seboj na zemljo, k svojemu lastnemu telesu. »V tistem trenutku so udarili po zvonu, in ko se je duhovnik zbudil, je pomislil, da sanja, ko pa je iztegnil roko izpod ogrinjala in so v njej v resnici bila jabolka, je bil njegov um radostno prevzet.« V logiki te legende je odpravljena razlika med potovanjem v nebesa »v telesu« in »zunaj telesa«, med kozmološko in ontološko opozicijo sploh. Prvo je do konca izenačeno z drugim.

OPOMBE

- 1 Diogenis Laertii *De vita et moribus philosophorum* VIII, 48.
- 2 Pseudo-Aristotelis *De mundo* I.
- 3 Platonis *Timaeus* 92c.
- 4 *Job* 38,11.
- 5 Clementis Romani *I Epistola ad Corinthios* XX. Nav. po slov. prevodu G. Kocijančiča, v: *Spisi apostolskih očetov*, Celje 1996, str. 79.
- 6 Origenis *Contra Celsum* V, 13 (GCS Origenes II, str. 14).
- 7 N. d. V, 11 (n. d., str. 12).
- 8 N. d.
- 9 Gregorii Nazianzeni *Poemata de se ipso* I, XXXVIII, 15–18, v: PG 37, stolp. 1326.

- 10 *Flp* 1,23.
- 11 *Flp* 1,24.
- 12 *De principiis* I, 7, 5, v: PG 11, stolp. 1751.
- 13 Origenis *In Ioannem* VI, 59 (GCS Origenes IV, str. 167). Seveda je ta izraz dvosmiseln, kot je dvosmiselna sama beseda *kósmos*, in kratko malo označuje tudi »okras sveta«. Prav zato, ker je bil v filozofskem izrazu »kozmos« še vedno viden njegov prvotni pomen, »okras«, je bil ta pomen brez težav zajet na »kozmo-
loški« semantični ravni. Če je kozmos »okras«, okrašen red, je Cerkev »okras okrasa«; temeljna značilnost kozmosa – urejenost – je, skratka, v Cerkvi navzoča na kvadrat.
- 14 A. F. Losev, *Očerki antičnega simvolizma i mifologii*, 1. del, Moskva 1930, str. 656.
- 15 N. d., str. 804.
- 16 Prim. pripoved nekega Italijana v 15. stoletju o nočnih bdenjih atoških starcev, v: *Le Millénaire du Mont Athos: 963–1963* I, Chevetogne 1963, str. 131.
- 17 Gregorii Nazianzeni *Oratio* 19.
- 18 Ta dialektična »supernaloga« kozmoloških razprav se posebno jasno kaže v priljubljeni literaturi »šesterodnevja« oziroma pridig o stvarjenju sveta. Med drugimi sta jih pisala Bazilij iz Cezareje in Gregor iz Nise.
- 19 Prim. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London 1963, str. 17.
- 20 Platonis *Leges* II, 656d; n. d. VII, 802a–b.
- 21 N. d. XII, 942a–d.
- 22 To je treba nekoliko pojasniti: napol zares, napol v šali Platon kot izhodišče svojih socialno-etičnih konstrukcij postavlja nauk o tem, kako je demiurg ustvaril svet (v *Timaju* in *Kritiji*). Seveda to še ni pravi kreacionizem; prej bi se dalo govoriti o »delovnem mitu«, tako kot mi zdaj govorimo o »delovni hipotezi«.
- 23 A. F. Losev, *Kritične pripombe k dialogu [Timaj]* v: Platon, *Sočinjenja*, 3. zv., 1.del, Moskva 1971, str. 660. Prim. A. F. Losev, *Očerki antičnega simvolizma i mifologii*, str. 643; isti, *Antičnaja filosofija istorii*, Moskva 1977.
- 24 Izvirni pomen besede 'olam je »skrito«, »zagrnjeno«; od tod »davnost«, prvotni pra-čas, pa tudi »prihodnost«: mračni brezdní časa sta za človekom in pred njim. Zato ta beseda označuje

»večnost«, vendar ne v pomenu nepremične izvzetosti iz časa, ampak v pomenu njegove celotnosti in polnosti. Natančneje, to ni »večnost«, ampak »svetovni čas« (v Bubrovem in Rosenzweigovem nemškem prevodu *Weltzeit*), ki se, prvič, giblje in se, drugič, lahko konča ter ga zamenja drug 'olam, drugo stanje časa in stvari v njem. Drugače povedano, 'olam je svet kot čas in čas kot svet. Talmud pripoveduje o eshatološkem 'olam haba, kar se prav tako upravičeno lahko prevaja kot »prihodnji vek« (prim. v krščanskem credu »... in življenje v prihodnjem veku«) in »prihodnji svet«. Ko je biblični (pa tudi iranski) mistični historicizem postal del miselnega nazora Grkov in Rimljanov, je bil izraz 'olam preveden z grškim izrazom *aión* in latinskim *saeculum*.

- 25 *Carmina* I, XI, 8.
 26 *Heb* 11,8–9,13, 20.
 27 Prim. *Filozofsko enciklopedijo*, 4. del, Moskva 1967, str. 157–158.
 28 *Iz* 44,3.
 29 Eusebii *Chronicorum* I, str. 11.
 30 Platonis *Timaeus* 22b. Nav. po Platon, *Zbrana dela* I, prev. G. Kocijančič, Celje 2004, str. 1263.
 31 *Timaeus* 23b. Nav. po n. d.
 32 F. F. Zelinskij, *Iz žiznji idej*, 3. del, *Soperniki hristianstva*, 2. izd., Sankt Peterburg 1910, str. 256.
 33 Tukididova kronologija je *po svoje* zelo natančna; bralca usmerja *znotraj* časovnega odseka, ki ga obsega peloponeška vojna (računa se po poletnih in zimskih pohodih). Glej S. Žebelev, *Fukidid i ego tvorčestvo*, v: Fukidid, *Istorija*, 1. del, Moskva 1915, str. LI–LIV. To, kar manjka, je enotna izhodiščna točka, od ktere se šteje.
 34 O splošnem vplivu Berosovih idej na sirska, grška, judovska in krščanska zgodovinopisja glej A. Dempf, *Die Geistesgeschichte der frühchristlichen Kultur*, Dunaj 1964.
 35 *Jer* 31,31.
 36 Glej I. D. Amusin, *Rukopisi Mertvogo morja*, Moskva 1960, str. 153.
 37 *Ef* 2,15; 4,24.
 38 *Rim* 6,4.
 39 *2 Pt* 3,13; prim. *Raz* 21,1.

- 40 2 Kor 5,17.
- 41 Mt 16,3.
- 42 Heb 1-7.
- 43 Flp 3,13.
- 44 Celsi fragm. 25.
- 45 Prim. C. A. Patrides, *The Phoenix and the Ladder. The Rise and Decline of the Christian View of History* (University of California English Studies 29), Berkley in Los Angeles 1964; R. Bultmann, *History and Eschatology in the New Testament*, v: *New Testament Studies I*, 1954, str. 5-16.
- 46 Avgustini *De civitate Dei* XII, 14.
- 47 E. Barnicol, *Das Leben Jesu der Heilsgeschichte*, Halle 1958, str. 71.
- 48 A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München in Berlin, str. 109.
- 49 Tu lahko omenimo stoiško moralistično interpretacijo Homerja, katere metodo so sprejeli platonisti. Še pred krščansko aleksandrijsko šolo jo je za analizo Biblije uporabil judovski Aleksandrijec Filon. Pri njem, pa tudi pri Origenu, se je helenistično izročilo razlage teksta ujelo s krščanskim (čeprav ostaja nejasno, koliko »midraška« in protokabalistična eksegeza v nastajanju dolguje helenističnem vplivu).
- 50 Prim. H. Clavier, *Esquisse de typologie comparée, dans le Nouveau Testament et chez quelques écrivains patristiques*, v: SP IV (TU 79), Berlin 1961, str. 28-49; J. Daniélou, *Typologie et allégorie chez Clément d'Alexandrie*, v: n. d., str. 50-57; isti, *Sacramentum futuri. Étude sur les origines de la typologie biblique*, Pariz 1950; C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origines' Interpretation of Scripture*, London 1959; R. J. Shork, *Typology in the Kontakia of Romanos*, v: SP VI (TU 81), Berlin 1962, str. 211-220.
- 51 C. Levi-Strauss, *Struktura mifov*, v: *Voprosi filosofii*, 1967, št. 7, str. 155.
- 52 A. Dempf, *Sacrum Imperium ...*, str. 109.
- 53 Prim. S. Verosta, *Johannes Chrysostomus: Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Gradec, Dunaj in Köln 1960.
- 54 Prim. D. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel*

- 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). *Eine motivgeschichtliche Untersuchung* (Münchener Universitäts-Schriften. Reihe der philos. Fakultät 9), München 1972; prim. tudi recenzijo A. P. Každana te knjige v reviji *Vizantijskii Vremennik*, 1973, št. 35, str. 264–265. Podskalsky piše o »ideologizaciji bizantinske cesarske eshatologije«.
- 55 *Mt* 26,39; *Mr* 14,35; *Lk* 22,42.
- 56 *Lk* 22,22.
- 57 Romanos le Mélode, *Hymnes*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons, 4. zv. (SC 128), Pariz 1967, str. 180.
- 58 Poslavljanje, ki naj bi bilo »za vekomaj«, je čustveno navzoče v Jezusovi želji, naj Marija posvoji Janeza: »to je tvoj sin« (*Jn* 19,26).
- 59 Romanos le Mélode, *Hymnes*, 4. zv., str. 177.
- 60 *1 Kor* 13,9–10.
- 61 Zamenjava idej je ena od osrednjih tem knjige D. Podskalskega (glej 54. opombo).
- 62 Eusebii Pamphili *Historia Ecclesiastica* I, 4, 1 (str. 14 Sch). Kljub temu je nujno pojasnilo. V grščini obstajata različni besedi s pomenom »nov«: *kainós* in *néos*. V imenovanju Nove zaveze je uporabljena prva, pri Evzebiju pa druga. Prva beseda je vrednostno nevtralna, s šibkim pomenskim odtenkom pohvale (»novo« kot nekaj svežega, ki zbuja upanje). Druga beseda pa ne označuje le »novega«, ampak tudi »mlado« in zato lahko, odvisno od pogledov tradicionalne družbe, dobi negativen pomen (»novo« kot mlado in zato tuje izkušnosti starejših ali kot ekstravagantno in zato tuje ustaljeni modrosti). Prim. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache* II, Leipzig 1878, str. 94–123.
- 63 Enako misel najdemo tudi pri Avguštinu.
- 64 Glej C. A. Patrides, *The Phoenix and the Ladder...*, str. 34–35.
- 65 Glej E. Panofsky, *Abbot Suger on the Abbey Church of St-Denis and its Art Treasures*, Princeton 1946.
- 66 Prim. Cl. Baeumker, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, v: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* III, 1908.
- 67 Prim. R. Guardini, *Das Licht bei Dante*, Münster 1957.

- 68 Glej B. Altaner, *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius*, v: B. Altaner, *Kleine patristische Schriften*, Berlin 1967, str. 57–98.
- * Tj. bizantinska ortodoksija; Bizantinci so se imeli za prave naslednike Rimljanov (op. prev.).
- 69 Glej daljše poglavje »Soglasje v nesoglasju«.
- 70 O »misterijskem« principu v bizantinski literaturi prim. naš članek *Vizantijskie eksperimenti s žanrovaj formoj klassičeskoj grečeskoj tragedii*, v: *Problemi poetiki i istoriji literaturi*, Saransk 1973.
- 71 Edina religiozna pesnitev, ki, kot kaže, izhaja iz obdobja Romana Meloda in katere avtor bi lahko bil on sam, pa je še vedno v bogoslužni rabi, je *Akatist Bogorodici* (o njem glej v poglavju »Rojstvo rime iz duha grške ‚dialektike‘«). Ni naključje, da se prav s to himno začenja krčenje pripovednih in dramatičnih elementov, ki so delno navzoči le v prvih kiticah, pa še to v pogojni in statični obliki.
- 72 R. Cantarella, *Poeti bizantini* I, Milano 1948, str. 101.
- 73 N. d., str. 111.
- 74 3 Mz 10,10.
- 75 Besede iz bogoslužja večernic: *hóti sý eí ho eulogôn kai hagiázon tà sýmpanta*, »ker Ti si tisti, ki blagoslavlja in posvečuje vse«.
- 76 1 Pt 2,9.
- 77 Prav tam.
- 78 Heb 13,4; 1 Kor 7.
- 79 Prim. Iz 2,11; 13,16; 61,2; 23,6; Jer 46,10; Joel 1,15.
- 80 1 Kor 15,39–41.
- 81 1 Mz 1,31.
- 82 Ioannis Damasceni *De fide orthodoxa* II, 3.
- 83 2 Kor 12,2.
- 84 *Vizantijskie legendi*, prev. S. V. Poljakove, Leningrad 1972, str. 181–183.



ZNAK, ZNAMENJE, ZASTAVA

Rimsko cesarstvo se je pokazalo kot zgodovinski povzetek, konec in meja antike. Ko je v enotno »ekumeno« zbralo sredozemska ozemlja, je sklenilo in zaokrožilo prostorsko širjenje grško-rimske civilizacije. Naredilo je še več: za celo tisočletje je povzelo in posplošilo idejne osnove grško-rimske državnosti od nejasnih reminiscenc starodavne sakralno-magijske monarhije¹ do politično-filozofskih naukov stoiškega razsvetljenstva. Meje cesarstva so se prostorsko prekrivale z mejami obsežne kulturne regije, idejno pa so se prekrivale z mejami človeštva, skorajda z mejami vesolja, tistega »Zevsovega polisa«, o katerem je govoril Mark Avrelij, prvi človek cesarstva in filozof v eni osebi.²

Dokončna različica cesarske filozofije je postal novoplatonizem.³ To ni bil toliko Plotinov novoplatonizem kakor novoplatonizem Prokla, ki je povzel vse poti grške idealistične misli, od mitološke arhaike do aristotelovske protosholastike. Čeprav Proklos v ustvarjalni genialnosti, lahkoti in svobodi mišljenja ni bil kos Plotinu, je dal to, česar Plotin ni, kar pa je čedalje vztrajneje zahteval čas: dlakocepsko izčrpanje vsake teme v strogem redu definicij in silogizmov, helenistično predhodnico sholastičnih *sum* – *filozofijo povzetka kot povzetek filozofije*.

Povzetek vselej spreminja to, česar povzetek naj bi bil, v nasprotje samemu sebi. *Polis*, ki je bil mišljen kot enak svetu (že Rutilij Namacijan se je na začetku 5. stoletja igral s sozvočjem latinskih besed *urbs*, »mesto«, in *orbis*, »svet«),⁴ je radikalna odpoved pravemu polisu, ki bi po Aristotelovi presoji moral biti »viden« z vrha akropole.⁵ Vse temeljne komponente antične civilizacije so našle mesto v dokončni sintezi, vendar vsakič le kot metafora, alegorija, simbol, ki se ne enači s svojim lastnim pomenom.

Zadnja oblika konkretno čutne »vidnosti« polisa je postala abstraktna »vidnost« cesarstva, katerega vire je prešteval dacar: »Rim« kot »svet«.

Zadnji porok polisne civilizacije je postala odpoved polisni svobodi, ki je bila utelešena v osebi rimskega cesarja: avtokratorja kot »prijatelja polisov«. ⁶

Zadnja sankcija »poganskega« helenskega intelektualizma v boju proti krščanstvu je postala vera novoplatonistov v čudežne moči njihovih učiteljev Jambliha in Prokla, v od boga navdihnjeni značaj Homerjevih in Platonovih tekstov, v prvotno modrost obreda in mita: dialektika in logika kot vrsta asketsko-magijskega »očiščenja«.

Iz resničnih »alegorij« in »katahrez« so bili sestavljeni življenje, državnost in kultura velike dobe, ki je prihodnjemu razvoju dala ogromno. To je dejstvo, vpričo katerega se je naivno pritoževati zaradi »hinavskosti« države in »upadanja« kulture, češ da sta v zloveščem sodelovanju vse »zmaličila« in ustvarila svet navideznosti. Tudi ni primerno govoriti o tem, da je antična kultura izdala samo sebe in se sami sebi odrekla, kar naj bi bila posledica širokega sprejemanja vplivov z Vzhoda. V sklepu bomo govorili o dialektičnem značaju realnih razmerij med temi vplivi in poteh antične kulture. To, do česar se je navsezadnje prebila antika, je bil njen zakonit konec; prav zato pa ta konec že ni več antika.

Tako ali drugače, narejen je bil povzetek; potem je prišel čas razpada in graditve nove civilizacije. Vendar povzetek nikakor ni bil prečrtan. V zgodnjem srednjem veku (pa tudi veliko pozneje) je bil pred umstvenimi pogledi kot merilo in paradigma, kot znak in kot »zastava«.

Celo na Zahodu je cesarstvo prenehalo obstajati »le« realno, v empiriji – ne pa tudi idejno. Ko v resnici ni več obstajalo, je v zameno dobilo »semiotični« obstoj. Barbar

Odoakr, ki je leta 476 vrgel z oblasti zadnjega zahodnorimskega vladarja Romula Avgustula, ni zmožgal narediti le ene malenkosti: prilastiti si cesarskih *insignij*. Poslal jih je v Konstantinopol, k »zakonitemu«
nasledniku cesarjev, vzhodnorimskemu cesarju Zenonu. Zmagovalec je vedel, kaj dela. Italija je bila lahko stokrat zibelka in hkrati zadnje ozemlje zahodnega cesarstva; sama zase je le skupnost ozemelj in po vojnem pravu plen barbarov. Vendar so *znaki* odpravljene oblasti nad izginulim cesarstvom nekaj povsem drugega; ne da se jih dodati k plenu, ker je njihova pomenskost zunaj sfere realnega in spada v sfero simbolnih obveznosti. Zato je že zahodnogotski kralj Vitigis, ko se je proti Justinijanu bojeval za resnično oblast nad Italijo, ukazal, naj na denariju ne kujejo njegove podobe, ampak Justinijanovo; *znak* oblasti nedvomno pripada slednjemu. Znak med vsemi znaki je za Zahod večkrat razdejjano mesto Rim. Ko je Zahod leta 800, prvič po padcu Romula Avgustula, v osebi Karla Velikega dobil »ekumenskega«
vladarja, ga je papež kot frankovskega kralja v Rimu kronal za rimskega cesarja. »Sveto rimsko cesarstvo nemškega naroda«
– ta pozni obrazec nam odlično predstavi sakralno pomenskost imena mesta Rim. To ime je dragocena insignija cesarjev in papežev. Hildebert Lavardinski, pesnik 11. in 12. stoletja, polaga v usta personificiranega Rima naslednje besede:

Izbrisana je vsa preteklost, v Rimu ni na Rim spomina,
sam sebe sem pozabil v tem padcu.

Vendar zame ta poraz je dragocenejši kot zmaga –
po padcu slavnejši kot prevzetnež, reven – bogatejši kot Krojz.

Več mi prapor je dal kakor orli, apostol več kot Cezar,
in narod neoborožen več kot zmagoviti vodja.

Vladal, cvetel sem nad telesi zemeljskih ljudi,
zdaj pa, vržen v prah, vladam nad njihovimi dušami.⁷

Dantejeva *Monarhija*, napisana v letih 1312–1313, priča o navdušenju nad rimsko cesarsko idejo ob koncu srednjega veka.

Tako je, ko gre za »konec« zahodnega cesarstva. Vzhodno cesarstvo pa se sploh ni končalo. Nепretrgano izročilo rimske oblasti na obalah Bosporja za Danteja ni bilo po naključju sijajen in nedosegljiv obrazec. Pesnik na začetku šestega speva *Raja* skozi usta tistega, ki je prej »bil cesar [...], zdaj duša Justinijana«, hvali cesarskega orla, ki je s Konstantinom priletel na Vzhod in je varoval svet »v senci posvečenih kril« (*sotto l'ombra delle sacre penne*).

Odkar je orla Konstantin okrenil
nasproti teku zvezd, ki so peljale
ga z njim, ki se z Lavinijo je oženil,
stoletja ždel je božji ptič vrh skale,
kjer vzhod Evrope v morje se požene,
pokráj gorá, ki so mu zibel dale.
In v senci tam peroti posvečene
je vladal svet s postavo, ki predana
iz róke v róko je prišla do mene.
Bil cesar sem, zdaj duša Justinijana,
ki vrgel sem iz postav navlako celo
v Ljubezni prvi, ki je v meni vžgana.
Še preden mislil sem na takšno delo,
sem v nauk, da ima Krist naravo eno,
ne več, verjel in v tem živèl veselo;⁸

Kar je bila za Zahod utopija, je bilo v Bizancu videti realno. Konstantinopol je bil »Novi Rim« (*Néa Róme*).

Treba je poudariti temeljno vlogo, ki jo ima v tem primeru semiotična operacija *preimenovanja*. Bizantinski svet začenja in opravičuje svoj obstoj z vrsto preimenovanj. Na kraju prihodnjega Konstantinopla je bilo skoraj tisoč let grško mesto Bizantij, ki so ga ustanovili

meščani Megare že okoli leta 600 pr. Kr.; vendar je bila 11. maja leta 330 njegova zgodovina izbrisana z emblematičnim aktom »utemeljitve« mesta: da bi se lahko začel Bizanc, je moral Bizantij postati predzgodovina samega sebe. Zato je prestolnica Bizanc idejno zrasla *kakor* na praznem mestu, ker pa se to v resnici ni zgodilo, je bila ideja le še poudarjena. Bizantij se je mislil kot neisti s samim sabo, zato pa isti z Rimom. Naziv »Konstantinopel« ni povsem uraden. To mesto pravzaprav nima *imena*, ima le *naziv* – »Novi Rim«. Naziv, ki so mu ga dali naši predniki kot mestu carjev in carju mest – »Carigrad« –, tudi ni nič drugega kot naziv.

Grki in Maloazijci, Slovani in Armenci so govorili grško, nikoli niso videli Italije in navadno do »Latincev« niso gojili dobrih čustev,⁹ kot nosilci cesarske državnosti pa so se preimenovali v »Romeje«. Vsi so bili »Rimljani«. Spomnimo se, da se je Rim v antičnih časih od grških mestnih držav razlikoval po tem, da je veliko skrbneje izdelal oficialno in oficiozno emblematiko insignij in regalij (posebne vrste tog za vsak meščanski naslov, stan ali položaj, kurulski stol in liktorske *fascēs* v strogo odmerjenem številu, zlati prstan »jezdecev« in temu podobno). Ceremonial rimskega aristokratskega pogreba ni po naključju tako presenetil Grka Polibija.¹⁰ Prav tako ni naključje, da naši besedi »oficialen« in »oficiozen« segata k latinski besedi *officium*, ki je eden izmed osrednjih izrazov starorimske etike in označuje »obveznost« osebe pred neosebni in nadosebni redom države in izročila. Rimski emblematični slog je bistveno vplival na religiozno emblematiko zgodnjeresrednjeveške Cerkve; dovolj bo, če se spomnimo, da je cerkvena arhitektura uporabila shemo rimske zgradbe, v kateri so izvajali javna sojenja, tako imenovano baziliko, z njeno polkrožno apsidno in podestom za sodnika.¹¹ Ta slog je še neposredneje vplival na politično emblematiko bizantinske monarhije;

značilna izključna raba škrlatnih oblek in škornjev za oblačenje cesarja ali cesarice (Janez Zlatoust pravi, da »je navadna oseba, če se oblači v cesarske škrlatne obleke, lahko skupaj s pomagači za zaroto obsojena na smrt«¹²), tako značilna za bizantinsko življenje, ima korenine v Neronovem ukazu.¹³ Rimljani so dolgo negovali okus za insignije in nazive, na koncu pa je ime »Rimljan« v Bizancu postalo naziv in insignija ...

Že sam začetek bizantinske državnosti, ki se je izrazil v ceremoniji prenosa prestolnice v »Novi Rim« – in, če hočemo, v krstu Konstantina Velikega malo pred njegovo smrtjo –, se razlikuje od dogodkov, s katerimi so se začela druga cesarstva, kakor se simbolni akt razlikuje od realnega. Tam so bile »na začetku« vojne in osvajanja, tu je predvsem *ceremonija*. Bizantinsko cesarstvo in njegova prestolnica na Bosporju je kot otrok, pri katerem ne šteje rojstni dan, ampak dan njegovega krsta. Značilno je, da v »etiološki legendi« o začetku Konstantinovega cesarstva oziroma v Evzebijevi pripovedi o Konstantinovem videnju ne gre za nič drugega kot za *znak*, ki je *znamenje* in *zastava*:¹⁴ »In hoc signo vinces«.

* * *

Nemogoče je prezreti, da je težnjo po emblematici spodbujal politični fenomen bizantinskega monarhizma.

Cela vrsta vidikov zveze med njima takoj pade v oči.

Znano je, da sta dvorno življenje in estetika za časa Konstantina I. in Justinijana I. (kot je lepo razvidno iz prej navedenega Dantejevega teksta, sta bila merilo ali obrazec za vse, kar je bilo v srednjem veku »cesarsko«) potrebovala izjemno močen občutek za insignije in regalije¹⁵ ter za uniforme. Estetika uniform načelno shematizira človeško podobo: dobimo shemo in *schêma* (v grščini je to ena in ista beseda – *schêma*). »Sholari-

ji«, ki so bili Justinijanovo reprezentativno spremstvo, so plenili poglede z izjemno lepo, vendar popolnoma enako obleko: bela tunika, zlata ogrlica, zlat ščit z monogramom Jezusa Kristusa, zlata čelada z rdečo perjanico in tako naprej.¹⁶ Na drugi strani zgodnjebizantinske družbe je revna obleka puščavskih menihov prav tako predstavljala *schêmo*: enotno »angelsko« uniformo. Pomen, ki so ga dajali tej uniformi, poudarja legenda, po kateri je Kopt Pahomij (umrl leta 346), nekdanji vojak in ustanovitelj »cenobitskega« meništva, to oblačilo posnel po obleki angela, ki se mu je prikazal.¹⁷ »Angelskemu redu« se spodobi imeti angelsko *schêmo*. Navsezadnje imajo tudi podobe »zmagoslavne Cerkve« na mozaikih v Ravenni poteze uniformiranosti: angeli v apsidi bazilike San Vitale so »sholariji« nebeškega dvora, svete device v sprevodu na severnem zidu bazilike Sant'Apollinare pa dvorne dame. Vsak nebeški »red« (*táxis*) ima sebi primerno *schêmo*. Takšen je zakon hierarhije.

Pri vsakem monarhičnem režimu je »družbeni prostor« bolj ali manj zapolnjen z raznovrstnimi znaki, ki označujejo navzočnost monarhove osebnosti. To so lahko monarhove slikane podobe; že v poznem rimskem cesarstvu so bile take slike razstavljene v javnih prostorih, da bi se jim ljudje klanjali, in ta kult je sčasoma postal spodbuda za kult ikon (zagovorniki spoštovanja ikon so menili, da je, če je treba častiti sliko zemeljskega kralja, toliko bolj treba častiti podobo nebeškega).¹⁸ To so lahko kovanci z monarhovo podobo in njegovim imenom, kar je zelo pomembno področje politične simbolike tistih časov. Evangeljska apoftegma (izrek) o cesarjevem denarju¹⁹ ni edina, ki rešuje vprašanje o posebnih pravicah oblasti tako, da namiguje na kovanec s »podobo in napisom« nosilca oblasti. Bizanc je po posebnih dogovorih s cesarstvom Sasanidov in Klodvigovim kraljestvom obdržal izključno pravico kovati zlate kovance s »po-

dobo in napisom« svojih cesarjev za svetovno rabo.²⁰ (Naj spomnimo, da sta »podoba in napis« pravzaprav »podoba« in »ime«: ključni kategoriji bizantinske teorije simbola.) Poznejša bizantinska ikona je prav tako »podoba«, ki jo vedno spremlja »napis«.²¹ To so lahko prapori, monogrami in podobno. Vendar gre za to, da je sama monarhova »oseba« mišljena kot znak – *znak neosebnega*. Je »reprezentativna«, njena navzočnost je »predstavništvo«. Vladar kot oseba mora biti tako kot druge osebe, vendar še veliko bolj »shematiziran« po brezoblični *schêmi*.

To velja za katero koli monarhijo, vendar še bolj za krščansko teokracijo Justinijana I. ali Heraklija. Monarh, v katerem gledajo nekoga, ki ima silno oblast (kot grški *tiran* v polisu), ali kratko malo zemeljskega boga (kot je Aleksander Veliki), si lahko dovoli, da se vede bolj ali manj neprisiljeno. V obeh primerih se predpostavlja, da med njegovo bitjo in pomenom ni nasprotja. Povsem drugače pa je, ko gre za teokratsko idejo srednjeveškega krščanstva. Z vidika te ideje je monarh sam po sebi le človek (ni naključje, da so krščanski mučenci prelivali kri, ker se niso hoteli pokloniti božanskemu cesarju);²² vendar po drugi strani oblasti nad ljudmi načelno ne more imeti človek, ampak jo lahko ima le Bog (in bogočlovek Kristus kot edini pravnomočni »cesar« vernikov – nadaljevanje starozavezne ideje »kralja Jahveja«). Pod takimi pogoji lahko nebožanski monarh le »sodeluje« pri božanski oblasti, kakor lahko propadljiva stvar glede na Platonovo pojmovanje *méthexis* »sodeluje« v nepropadljivi ideji; lahko je le živa ikona in emblem te oblasti. Ko Evzebij opisuje praznovanje leta 325, ob dvajsetletnici vladanja Konstantina I., na katero je cesar povabil cerkveno hierarhijo – to je bila za tiste čase še novost –, pravi: »To se je dalo zlahka razumeti kot podobo (*eikón*: ikona) Božjega kraljestva.«²³ Zato celotno bivanje takšne

žive ikone postaja en sam ceremonijal.²⁴ Amijan Marcellin opisuje obredno vedênje cesarja Konstancija enkrat v podobah tragiške umetnosti, tako da Konstancij postane *igralec*, ki predstavlja samega sebe («koturn cesarske avtoritete»²⁵), drugič pa v podobah kiparske umetnosti, tako da Konstancij postane *svoj lastni kiparski avtoportret* («kakor kip človeka», *tamquam figmentum hominis*).²⁶ Kot se spodobi za znak, kip ali ikono, je Konstancij svoje pojavljanje pred ljudmi skrbno osvobodil vsake nalključnosti telesnega in naravnega. »Kot kip človeka se ni ganil, ko se je kolo zatreslo, ni pljuval sline, ni se praskal po nosu in nihče ni videl, da bi kdaj premaknil roko.«²⁷ »Nihče nikoli ni videl, da bi se v navzočnosti ljudi useknil ali pljunil ali spravil v gibanje lične mišice.«²⁸ Tako se tudi mora vesti vladar, ki so ga prepričali, da je kot oseba (na realni ravni) le grešni človek, po svojem rangi (na semiotični ravni) pa predstavlja transcendentno vzvišenost Boga. »Avtokrator« je podoba nečesa drugega, nečesa, kar ni on sam, in to drugo je prav *Pantokrator*. Tudi »posvečena palača« je podoba nečesa drugega – to drugo je nebo. (Pesnik Korip govori o obiskovalcih cesarske palače: »Mislijo, da imajo v rimskem dvorcu druga nebesa.«²⁹ To je prilizovalska fraza dvornega verzifikatorja, pa vendar je v njej govor o »videzu«, ki ni istoveten z bitjo, in o »drugih« nebesih, ki niso isto kot prava nebesa.) Dvorni evnuhi, oblečeni v belo, so tudi podoba nečesa drugega: podoba oblečenih v »oblačila svetlobe« (in tudi brezspolnih) »angelov služenja«. To ni več stara zasnova monarhove neposredne božanskosti, to je srednjeveška zasnova posredovanega in posredujočega medsebojnega razmerja med monarhom in sfero božanskega kot živega *znaka* ali žive *podobe*.³⁰

Toda kaj je podoba? Kot so pojasnili pristojni bizantinski teoretiki podobe, je podoba »upodobljanje, ki zamenja izvirnik (prvotno podobo), vendar je nekaj dru-

gega kot prvotna podoba, kajti podoba ni v vsem enaka izvorniku³¹. Bivajočnost podobe in njen pomen sta načelno ločena, med njima obstaja zarez. Le ena izvorna »podoba« božanske »prapodobe« je mišljena kot absolutno »resnična« oziroma po svoji naravi in biti ista s svojim lastnim pomenom ter zato taka, da v sebi nima niti najmanjše sence »alegorije«: »to je živa in po svoji naravi resnična podoba nevidnega Boga – Božji Sin«³². V skladu s tem je edina absolutno »resnična« podoba Božjega nebeškega kraljestva eshatološko kraljestvo Kristusa na zemlji (po *Razodetju* na »novi« zemlji in pod »novim« nebom).³³ Le Kristus je ne samo brezpogojno legitimen nebeški, ampak tudi zemeljski vladar: »Dana mi je vsa oblast [*exousía*: polnomočje] na nebu in zemlji.«³⁴ Vsaka druga oblast je v primerjavi s to brezpogojno pogojena, kot je pogojen pogojni znak. Cesar lahko vlada le kot »začasni vršilec dolžnosti« Kristusa, kot njegov pomočnik in namestnik, tako rekoč kot Kristusov namestnik. (Spomnimo se, da ima naziv najvišjega poglavarja svete države islama, *halif*, isti pomen: »namestnik«, tisti, ki med ljudmi nadomešča odsotnega Mohameda.) Bizantinski vladar je imel za praznike pravico sedeti le na levem, škrlatnem delu prestola, bolj spoštovano in zlato sedišče pa je bilo, zelo pomenljivo, prazno za Kristusa. To je skrajno pomembno: »sveti« cesarski prestol je mišljen kot svet v strogem pomenu, le kot znak načelno *praznega* »pripravljenega prestola«, na katerega bo ob koncu časov sedel edini pravnomočni vladar – Kristus (primerjaj ikonografijo tako imenovanega »Pripravljanja« [*hetiomasia*]).³⁵

Pogledi zgodnjega srednjega veka na naravo države in oblasti so paradoksalni in jih lahko do konca razumemo le v kontekstu paradoksa krščanske eshatologije, ki deli mesijanski konec zgodovine na »prvi« in »drugi« Kristusov prihod. Že s prvim prihodom je mišljeno, da je člo-

veška zgodovina presežena (»Jaz sem premagal svet«³⁶), umaknjena in prestavljena v *écshaton*, tako da je načelno stopila v »zadnje čase«,³⁷ vendar le »nevidno«, zunaj vsake očitnosti; v resničnosti zgodovina traja naprej, čeprav v znamenju konca in čakajoč na konec. »Kdor dela krivico, naj jo dela naprej, kdor je umazan, naj se omadežuje naprej, kdor je pravičen, naj vrši pravico naprej, in kdor je svet, naj se posvečuje naprej. Glej, pridem kmalu ...«³⁸

Preniknimo z mislijo v besede: *parágei gàr tò schêma toû kósmou toútou*, »præterit enim *figura huius mundi*«, »kajti *podoba tega sveta* mineva«. ³⁹ Prav *prehodni* – izmaknjen iz istosti s samim sabo – svet ljudi samega sebe pojmuje kot *schêmo* in »shemo«, kot podobo, ki se razlikuje od »prvotne podobe«, kot alegorično »figuro«. Vmesni čas notranje protislovnega *že-ampak-še-ne*⁴⁰ med skrivnim premagovanjem sveta in javnim koncem sveta, ki tvori zarezo med »nevidnim« in »vidnim«, ⁴¹ med smislom in dejstvom – to je idejna predpostavka za reprezentativno-simbolno predstavljanje krščanskega samodržca kot vladarja »zadnjih časov«. Pripomnimo, da je že Tertulijan, ki je sovražil pogansko rimsko cesarstvo, kljub temu verjel, da bo konec Rima hkrati tudi konec sveta in da bo ta konec osvobodil prostor za boj onstranskih sil.⁴² Ljudje so v obstoju rimskega cesarstva videli pregrado proti Antikristu in eshatološko »znamenje«, ko je to cesarstvo postalo krščansko. »Kraljestvo Rimljanov ima svoj delež pri dostojanstvu kraljestva vladarja Kristusa in je s tem nad drugimi, in kolikor je v tem svetu mogoče, bo ostalo nepremagano do konca časov. ‚Sámo,‘ je rečeno, ‚pa bo ostalo na veke.«⁴³ V razmerju do vladarja Kristusa ‚nikoli‘ pomeni neskončnost, kot je Gabrijel rekel Devici: ‚In kraljeval bo v Jakobovi hiši vekomaj in njegovemu kraljestvu ne bo konca;‘⁴⁴ v razmerju do cesarstva Rimljanov, ki je nastalo hkrati s Kristusom, pa to pomeni, da ne bo pro-

padlo do konca vekov.«⁴⁵ Rimsko cesarstvo je v razmerju do Kristusovega kraljestva to, kar je čas v razmerju do večnosti; čas pa je, kot vemo, »podoba« večnosti, njena gibljiva »ikona« (*eikón*).⁴⁶ Krščanski monarh se je moral občutiti kot *christomímetos* (posnemajoč Kristusa) – kot »mim«, predstavnik, izpolnjevalec Kristusove vloge; od tod nasprotja med povečevanjem in poniževanjem samega sebe v načinu, kako se je pojavljal pred ljudmi.⁴⁷ Emblematična estetika je nepogrešljiva stična točka med filozofskimi pogledi in politično realnostjo dobe. Cesarska in krščanska ideologija sta bili prek te stične točke vklenjeni v enoten sistem obveznega svetovnega nazora; vendar je pravzaprav šlo le za različni ideologiji z različnim razvojem in vsebino, ki nista prenehali biti različni niti na bizantinskem Vzhodu, da o latinskem Zahodu sploh ne govorimo.⁴⁸ Nista se mogli povezati med seboj brez resnega in trajnega trenja. Uradno arijanstvo v 4. stoletju, uradno monoteletstvo v 7., uradni ikonoklazem v 8. in 9. stoletju – vse to je vrsta doslednih poskusov, da bi idejo Cerkve premagala ideja cesarstva; vsakemu izmed teh pojavov sodobna opozicija Atanazija Aleksandrijskega, Maksima Spoznavalca, Teodorja Studita pa je vrsta doslednih poskusov podrejanja ideje cesarstva ideji Cerkve.⁴⁹ Zahodni cesar se je s papežem potegoval za pravico biti edini »namestnik« Kristusove oblasti in je na koncu ta spor izgubil. Celo vzhodni cesar se je proti ikoni potegoval za pravico biti edina »podoba« Kristusove navzočnosti in je ta spor tudi izgubil. Šlo je za pravico biti *imetric simbola*. A tudi sprava cesarske ideje s krščansko, njuna »simfonija«,⁵⁰ prepletenost v enoten sistem pravovernosti, je bila vsakič mogoča le zaradi *posredovanja platonistično okrašenega simbolizma*.

Krščanstvo kot tako je bilo za cesarstvo le znak (še enkrat: *In hoc signo vincet*).

Cesarstvo kot tako je bilo za krščanstvo le znak (še

enkrat: po evangeliju »podoba in napis« na cesarjevem denariju) in obsojeno, da »mine« kot »shema« in »figura« tega sveta.

»Skupni imenovalec« cesarske in krščanske simbolike je bil tudi sam v neki meri *simbolen*, čeprav je razmeroma uspešno izpolnjeval družbene funkcije realnega. Estetska medsebojna razmerja med krščanskimi témami in cesarskimi podobami ali cesarskimi témami in krščanskimi podobami so se ustvarjala na podlagi paradoksalne in tako na neki način »antiestetske«⁵¹ estetike nasprotja med znakom in njegovim pomenom, o katerem bomo pozneje še govorili. Za zdaj bomo naredili nekaj uvodnih pripomb. Za naše pojme je nesprejemljivo, da lahko kdo evnuhe na cesarskem dvoru primerja z nebeškimi angeli (glej v »Uvodu«). In za nas ni nič manj nesprejemljivo, da se Kristusovo trpljenje na križu lahko primerja s »črnilno« prozo cesarskega urada celo pri tako sijajnem pesniku, kot je Roman Melod, ki mu je bila brezdušna dvorna retorika popolnoma tuja! Metafora pa je razprta do konca: Kristusova kri je škrlatno črnilo (še en uradni privilegij bizantinskih vladarjev, ki so škrlat nosili in z njim tudi pisali), njegovo krvavo telo, ki je od vrha do tal »popisano« z zarezi od bičev ter ranami od žeblicev in sulice, pa je papirusni list. »Jaz pomakam trsko,« govori Kristus pri Romanu, ko se obrača na Petra, »in pišem listino o darovanju milosti za večne čase.«⁵² Primerjavo zarez od bičanja s pisavo ali ornamentom srečamo tudi v drugih dobah, vendar kot surov, grotesken in ciničen humor.⁵³ Pri zgodnjebizantinskem pesniku pa ni niti sence humorja, da o cinizmu sploh ne govorimo, ampak imamo, nasprotno, opraviti z najbolj brezpogojno resnobo. Isto podobo srečamo v poeziji teh stoletij tudi pri drugih avtorjih, kar potrjuje, da Roman ni bil tuj senzibiliteti svoje dobe.⁵⁴ Kot kulturno-zgodovinsko vzporednico lahko navedemo poznobaročno

nemško pesnitev, ki je postala del *Pasijona po Janezu J. S. Bacha*; ta primerja bičan Jezusov hrbet z »nadvse prekrasno mavrico«:

Erwäge, wie sein blutgefärbter Rücken
 In allen Stücken
 Dem Himmel gleiche geht.
 Daran, nachdem die Wasserwogen
 Von unsrer Sündflut sich verzogen
 Der allerschönste Regenbogen
 Als Gottes Gnadenzeichen steht.⁵⁵

Seveda je to podobnost v razliki: podoba mavrice je na isti način vnaprej določena z baročnim pojmovanjem, z zanj značilnim premagovanjem teme *Deus in rebus*, kot je podoba škrlatnih črnih z bizantinskim umskim ustrojem. Vendar težnja po paradoksalni in v tem smislu »nečloveški« emblematiki zbližuje Bizanc in barok, in sicer s posredovanjem renesanse, ki je obudila zgodnje-bizantinsko modo hieroglifske »modrosti« v filozofski preosmislitvi.⁵⁶

Ali se gre čuditi? Niso nekaj podobnega naredile že evangeljske parabole – iz preračunljive zvižaje ne ravno poštenega hišnega upravitelja simbol krščanske dobroteljske, iz vedanja »nepravičnega« sodnika, ki se »Boga ni bal in ga ni bilo sram pred ljudmi«, vendar je bil prisiljen, da se proti svoji volji ubada s predmetom trdožive prosilke, pa simbol Božje previdnosti?⁵⁸ Kakor je pojasnil Psevdo-Dionizij Areopagit, so silni raztežaji med dostojanstvom smisla in nedostojnostjo znaka dopuščeni namenoma, da ne bi pozabili na razliko med znakom in označenim.⁵⁹ Še enkrat opozorimo na tezo o nepopolnosti ustrežanja med podobo in prvotno podobo.⁶⁰

Za estetiko zgodnjega srednjega veka je dvoedinost krščanske in cesarske ideologije nekakšna uganka vseh

ugank in parabola vseh parabol, ki meče senco na druge »uganke« in »parabole«.

Sakralna država je »znak«, »znamenje časa«. (Katerega časa? Seveda eshatološkega!)⁶¹ Vendar je tudi Kristus znak samega sebe, »znamenje Sina Človekovega«⁶², ter pri tem »znamenje, ki se mu nasprotuje« (*semeïon antilegómenon*)⁶³ oziroma »zastava«, pred katero se uresničujeta tako zvestoba kakor tudi nezvestoba (ni odveč opozoriti, da so stara imenovanja »znaka« – hebrejsko ,ot, grško *semeïon* in latinsko *signum* – vsa brez izjeme označevala tudi bojne oznake vojske ali enote, ki so jih v tistih časih uporabljali namesto zastav).

Ta »zastava« s svojo navzočnostjo omogoča in naredi vidna tako akt zvestobe kakor tudi akt izdajstva; tako stanovitno »spremljanje«⁶⁴ kakor tudi neverno »oporekanje« s tem sili »zveste«, pa tudi »nezveste«, da se pokažejo takšni, kakršni so, ter ustvarja nekakšno »sodbo« (»sodba pa je v tem, da je svetloba prišla v svet«⁶⁵). Grška beseda *pistós* in latinska *fidelis* označujeta tako »verujočega« kakor tudi »zvestega«. Stara latinska beseda *sacramentum*, ki je bila v zgodnjekrščanski rabi namenjena označevanju cerkvenih »skrivnosti«, zakramentov (grško *mystéria*), v izvirnem pomenu označuje vojaško prisego.⁶⁶ Zgodnji kristjani so za nekrstjane uporabljali besedico »pogani«, s katero so rimski vojaki označevali »civiliste«, ljudi, ki ne poznajo dolžnosti vojaške zvestobe pred obličjem smrti.⁶⁷ Vendar to še ni dovolj: tako akt zvestobe kot akt izdajstva dobita obliko znaka, pogosto obliko enega in istega znaka. Poljub je na primer znak izražanja ljubezni, zvestobe, vernosti; ko se je dotaknil območja sakralnega, je njegova »znakovnost« postala obredna in ceremonialna. Če stopimo korak naprej k razmerjem, ki se jim je »fevdalna sinteza« za zdaj samo približevala, lahko rečemo, da je poljub *hommage*, prisega zvestobe. Vendar Juda Iškariot prav poljub preobrača

iz akta *hommage* v akt »felonije«, v izdajalski »znak«, ki ga daje sovražniku (ko evangeliji opisujejo Judovo izdajstvo, večkrat uporabljajo ključno besedo *semeïon*).⁶⁸ Ta »znak« vsebuje, da tako rečemo, vso substanco izdajstva.⁶⁹

Narava znaka je ambivalentna in zahteva strogo »razlikovanje« (*diákrisis*). Obstaja »Jagnetov pečat«, vtisnjen v čelo »vernim«, da bi potrdil njihovo zvestobo,⁷⁰ in obstaja »risba Zveri«, vtisnjena v čelo in desno roko odpadnikov v potrdilo njihovega odpadništva.⁷¹ Obstajajo Kristusova znamenja, vendar obstajajo tudi znamenja Antikrista. Značilno je že samo biblično pojmovanje »čudeža« ne toliko kot »čudeža« oziroma »tega, kar zbuja začudenost« (*thaûma*), ampak kot »znaka« in »znamenja« oziroma simbolne oblike razodetja.⁷² Če se Satanu in njegovim poslancem – čarodejem, lažnim prerokom, Antikristu – priznava sposobnost delati čudeže, se ti čudeži presojajo kot »lažni«, in sicer v pomenu, da je lažna vsebina tega, česar »znaki« ali »znamenja« so. Lažni čudeži so lažni v vlogi *teksta*; le trditev je lahko lažna ali resnična. Vprašanje resničnosti čudeža skratka kaže na njegovo semiotičnost.

Svetovnonazorski sistem, ki ga opisujemo, predpostavlja, da se odločilni dogodek izbire (ki se končuje v eshatološki perspektivi) izvrši »po znaku« in »v navzočnosti« znaka, da se udejanji v obliki znaka. Vendar je mogoče izbirati le med stvarmi, ki so postavljene druga nasproti druge. Kakor je na začetku nove dobe zahteval Porfirij, poganski novoplatonistični filozof, mora biti človek zares »tisti, ki pozna pomen znakov in znamenj«, skratka »semiotik«.⁷³

Za konec se vrnimo k témi, ki smo jo le navrgli: k zvezi med idejo *znaka* in idejo *zvestobe*. Za nas je ta vez pomembna prav zato, ker v vsakem sistemu idej še zdaleč nima tako opredeljenega in opredeljujočega značaja.

V njej se skriva merilo idejne in družbene specifikke tega enkratnega pristopa k simbolu, ki je nastal v krščanskem izročilu, preHITEVajoč in oznanjajoč prve etape »fevdalne sinteze«.74 Splošno rečeno je vsaka religiozna in še bolj mistična zavest že po svojem bistvu prisiljena zgraditi tak sistem sakralnih znakov in simbolov, saj brez njih ne bi mogla opisati svoje »neizrekljive« vsebine;75 to je prav tako značilno za krščansko liturgijo kakor za kateri koli poganski misterij in je enako navzoče v bizantinskem bogoslovju kakor v taoistični ali budistični ali hinduistični mistiki. Če se ustavimo samo pri univerzalnosti potrebe po simbolnem jeziku, ni težko prezreti bistvene razlike med zgodovinskimi tipi in »slogi« simbolike. Zato naj poudarimo, da poglobitveni poudarek v krščanskem izročilu ni na psihofizičnem delovanju sakralnega znaka v globini podzavesti (primerjaj vlogo »mandale« in drugih »jantr« v vzhodni praksi meditativne koncentracije); poudarek tudi ni na ozračju skrivnosti in »okultnega« namigovanja na to, kar je skrito pred neposvečenimi (primerjaj vlogo simbolike pri najrazličnejših misterijskih in gnostičnih občestvih, od Elevation do prostozidarjev). Razumljivo je, da elemente tega in onega brez posebnega truda najdemo v zapletenem ustroju krščanskega izročila (tako je na primer značilno, da krščanstvo ni moglo brez misterijske leksike, ki je na videz močno obtežena s poganskimi asociacijami; o »mistih«, »mistagogiji«, »epoptih« in podobnem je zelo rad, uporabljajoč te pojme za opis krščanske »mistike« – to je še ena »misterijska« beseda! –, govoril Psevdo-Dionizij Areopagit). Toda modalnost teh elementov je v krščanski simboliki kot celoti vsakič določena po središčnem vidiku te celote: sakralni znak in simbol je »znamenje«, ki zahteva »vero« (kot zaupanje v zvestobo Boga),76 in hkrati »zastava«, ki zahteva »zvestobo« (kot odgovor na »zvestobo« Boga).77 »Vera« in »zvestoba« sta eno in isto

(starohebrejska beseda *emuna*, grško *pístis* in latinska *fides* označujeta oba pojma). »Skrivnost«, izražena v sakralnem znaku, v krščanskem sistemu idej ni toliko ezoterična last redkih, ki jo ohranjajo pred množico, temveč bolj vojaška »skrivnost«, ki jo ohranjajo pred *sovražniki*. Splošno razširjeno je bilo na primer verovanje, da je bil »strateški načrt« Kristusovega utelešenja in pasijona skrbno skrit pred hudičem. »Ne bom povedal skrivnosti tvojim sovražnikom,« obljublja Kristusu verni (»zvesti«!) v neki bizantinski pesnitvi.⁷⁸ Namesto misterijsko-gnostičnega nasprotja »posvečeni – neposvečeni«⁷⁹ stoji povsem druga opozicija: »sobojevniki – nasprotniki«; med slednje so všteti »vidni in nevidni sovražniki«, ljudje in demoni. Ni več prostora za ontološko nevtralnost. Zato imata evangeljska izreka, ki so ju pogosto razumeli kot izraz nasprotujočih si pogledov (»strpnega« in »izključujočega«), pravzaprav povsem enak pomen: »Kdor ni proti nam, je za nas«;⁸⁰ toda »kdor ni z menoj, je proti meni«;⁸¹ vsakdo, kdor se ne postavi pod eno »zastavo« (*semeíon*), se je že s tem zavezal zvestobi drugi »zastavi«. »Zastava« stoji proti »zastavi« in »znamenje« proti »znamenju«. »Na nebu se je prikazalo veliko znamenje: žena, ogrnjena s soncem. [...] Nato se je na nebu prikazalo drugo znamenje: glej, veliki zmaj, rdeč kot ogenj, ki je imel sedem glav in deset rogov ...«⁸² Pravo stanje biti, vse do konca tega »eona«, je sveta vojna, »meč in delitev«⁸³ v celotnem »vidnem in nevidnem« vesolju, in človek v tej vojni sodeluje kot »zvest« ali pa »nezvest« vojščak.⁸⁴ »Toda strahopetci in nezvesti [...] bodo dobili svoj delež v jezeru gorečega žvepla. To je druga smrt.«⁸⁵ Stare »poganske« religije Sredozemlja so lahko grozile z uso- do zavrženega tistim, ki so »brezbožni« in ki »prezirajo bogove«,⁸⁶ oziroma tistim, ki ne spoštujejo meril kulta, ne pa tistim, ki so »strahopetni in nezvesti«, izdajalci v sveti vesoljni vojni, in sicer zato, ker niso dovolj zares

sprejemali predstave o vojni boga, ki jo vodi človek, božji sobojevnik, ki mora ne samo spoštovati boga, ampak mu biti predvsem vojaško zvest. Predstava o verniku kot zvestem vojščaku svojega božanstva je navzoča že v pozni antiki, resda v mitraizmu. Pri tem pa je zanimivo, da so bili udeleženci mitrejskih misterijev izključno moški in zvečine vojaki, kar je »militarističnemu« razpoloženju dajalo preveč konkreten in zato preozek značaj. Nasprotno je bilo v krščanstvu »vojskovanje« pod znamenjem križa razumljeno kot paradigma človeške (tudi ženske) usode. Ni šlo za »zunanjo«, ampak za »notranjo« vojaško krepost. »Zunanji človek ima svoje oklepe, ima pa jih tudi notranji človek. Kdor se vojskuje po svojem notranjem človeku,⁸⁷ je oblečen v Božje oklepe, da lahko obstane proti hudičevim napadom.«⁸⁸ V tem sistemu je izničena zoperstavljenost »miru« in »vojne«; »mir« je ena izmed ključnih besed krščanstva, vendar, kot govori krščanski moralist, ko nagovarja somišljenike, »vaš mir je vojna proti hudiču«⁸⁹. Najtežji del te vojne je boj proti samemu sebi, kajti »povsod v sebi nosimo svojega sovražnika [...], in če je zunanjo vojno mogoče zlahka prekiniti, se vojna v naši duši nadaljuje vse do smrti«⁹⁰. Vendar boj proti samemu sebi ni kratko malo napor samoizpopolnjevanja, ki ga predobro pozna kateri koli stoik, ampak sodelovanje v kozmični vojni, v Božjem pohodu proti Božjim sovražnikom.

Vsak poganski bog je svojim ljubljencem in spoštovalcem pomagal, ko so se vojskovali; zanj pa ni bilo značilno, da bi vodil svojo vojno in zanjo novačil ljudi, tako da bi jih »izbiral« in »klical« pod svojo »zastavo«. Homerjeva Atena seveda podpira boj Ahajcev; toda ali bi se Homerjeva Agamemnon in Ahil sploh lahko domislila tega, da bi podpirala stvar boginje Atene? Že v najstarejšem spomeniku bibličnega izročila, ki ga pozna znanost, v *Deborini pesmi* (12. stoletje pr. Kr.),⁹¹ pa se

popolnoma resno govori o vojni za Božjo stvar. Debora ni samo spoštovalka svojega Boga, ampak hkrati njegova vojščakinja in soborka; prebivalce Meroza preklinja zato, ker »niso prišli na pomoč Gospodu«⁹². Za to arhaično pesnitvijo že stoji ideja »zaveze« ali »zveze« med Bogom in njegovimi »zvestimi«. V kontekstu te ideje je vsak sakralni znak prav »znamenje zaveze«,⁹³ obet in potrditev vzajemne vojaške zvestobe Boga poveljnika in človeka vojščaka. Od tod vodi zgodovinska pot k novozavezni simboliki vojskovanja ne »proti krvi in mesu, ampak proti vladarstvu, proti oblastem, proti svetovnim gospodovalcem te mračnosti, proti zlohrotnim duhovnim silam v nebeških področjih«⁹⁴, k definiciji posta kot »vojaške straže«⁹⁵ in, na splošno, k primerjanju askeze z vojaško disciplino.⁹⁶ Evangeljska »sveta zgodovina« ne govori le o »pobožnosti«, ampak o zvestobi (o zvestobi Boga, ki jo predlaga, in o človekovi zvestobi, ki se zahteva); prav zato je v zelo pomembnem pogledu pripoved o *nezvestobi*. V njej je strogo nepogrešljiva figura Jude: možnost padca v brezno, izdaje in verolomstva, podobnega vojaški izdaji (in ne le »brezbožnosti«), je ena izmed univerzalij celotne biti »krščanskega vojščaka«.

To, bratje, spoznajmo
in glejmo na padec izdajalca
in utrdimo svoje stopinje;
postavimo jih
na stopnice
stvarnikovih zapovedi ...⁹⁷

Še širše je téma nezvestobe, odpada, prilastitve, podana v prologu k četrtemu evangeliju: »V svojo lastnino je prišla [Beseda], toda njeni je niso sprejeli ...«⁹⁸

O spornem, oporekanem sakralnem znaku velja, da je bil vzdignjen v bojni gneči, pred očmi svojih in sovražnikov, v navdih prvih in zato, da bi se drugi še bolj

zakrknili. Značilna je plastična izraznost takega simbola, kot je razpelo: telo je do konca »razkrito«, razvito kot zastava ali knjiga.⁹⁹ Podobno obliko ima tako imenovana oranta, figura z razprtimi rokami in do višine glave dvignjenimi dlanmi.¹⁰⁰ Njen gib je molitveni gib; vendar s tem še nismo povedali vsega. Da bi doumeli izvirni smisel orantine kretnje, bo koristno, če se spomnimo mesta v Bibliji, kjer je opisana prav taka kretnja. V času težkega boja Božje vojske proti Amalečanom je Mojzes v molitvi za svoj narod dvignil roke – in dokler je z vztrajnim naporom držal roke v dvignjenem položaju, so zmagovali Božji vojščaki, ko pa so njegove roke nehote omahovale, so zmagovali sovražniki.¹⁰¹ V luči te v srednjem veku priljubljene epizode, ki so jo neogibno razlagali kot prvotno podobo orantine drže, postane jasno, kakšno molitev izraža ta drža. Taka molitev je spet »vojskovanje«, »duhovni boj«, napetost teurgične sile, ki naj bi »razsula« vidne in nevidne, telesne in breztelesne sovražnike. Da bi občutili nasprotje, bo dovolj, če te podobe primerjamo z ikonografijo počivajočega ali neomajno sedečega Bude.¹⁰²

Posebnost krščanske simbolike kot simbolike osebne zvestobe je bila popolnoma nedvoumna že v zgodnjem krščanstvu. V patrističnem obdobju je postala samo še jasnejša, in zgodnjobizantinske kulture ne moremo razčlenjevati, ne da bi jo upoštevali. Vendar ta specifika svoje skrajne ostrine, jasnosti in preglednosti ni dosegla v zgodnjobizantinski kulturi; njen čas je nastopil v obdobju zahodnoevropskega fevdalizma. Razumljivo je, da je teža krščanske simbolike kot simbolike osebne služnje olajšalo njeno delovanje v vlogi jedra ideološke »fevdalne sinteze«, kot smo povedali že v »Uvodu«. Videli smo, da je bilo zgodnje, pa tudi patristično krščanstvo daleč od tega, da bi bilo fevdalna ideologija; vendar je bilo od samega začetka religija osebne zvestobe

in »vojaške« službe Bogu. Ta stran krščanske simbolike je bila v času utemeljevanja fevdalizma zelo živo sprejeta sredi barbarskih narodov. Starosaški ep *Heliand* (okoli leta 830) globoko občuteno opisuje Kristusa kot *konunga*, kako deli darove (*the rikeo Krist*), apostole kot njegove zveste sobojevnike (*treuhafta man*) in Judo kot vojščaka izdajalca (*the treulogo*). Osrednji besedi sta »zvest« (*treuhaft*) in »verolomen« (*treulogo, treulô*s).

In zbralo se je dvanajstero
zvestih vitezov
v krog, silnih,
kjer je sedel Vladar –
ta Zbiralec vojsk,
ki človeškemu rodu
bo v boju proti peklu
pomagal ...¹⁰³

Pogosto je bila poudarjena visoka »semiotičnost« fevdalne etike kot etike zvestobe.¹⁰⁴ Krščanska religija kot religija zvestobe pa je tudi stopnjevano »semiotična« ali, če hočete, heraldična. V njenem krogu beseda dobi pogojnost, negibnost, simetrijo heraldične figure. »Veseli se, roža nepropadljivosti!«¹⁰⁵ Taka besedna podoba ne daje in ne navdihuje nikakršnega vizualnega vtisa predmeta – kot ceremonialna kretnja ali insignija daje dolžno »čast« in predlaga dolžni »znak«. Beseda je uresničitev »časti«; kot taka je ena izmed najbolj temeljnih koncepcij srednjeveške poetike.

OPOMBE

- 1 Prim. opombo A. F. Loseva: »Takrat antika dobi novo (ali, natančneje, zelo staro, predhomersko, napol vzhodno, napol egejsko) izkušnjo cesarjeve božanskosti.« A. F. Losev, *Istorija*

- antičnoj estetiki (rannaja klassika)*, Moskva 1963, str. 120.
- 2 Marc Aurel. IV, 23.
 - 3 V zvezi s filozofsko sintezo novoplatonizma in državno sintezo rimskega cesarstva glej A. F. Losev, n. d., str. 123–127; A. L. Kac, *Socialno-političeskie motivi Plotina po dannim »Enead«*, v: VDI, 1957, št. 4, str. 115–127. Porfirij poudarja sinhronost Plotinove filozofske pobude s političnim dogodkom, kakršen je bil začetek vladavine cesarja Galiena (Porphyrii *De vita Plotini*, §§ 4, 12).
 - 4 *De redditu suo* 66 (*Poetae Latini Minores*, Rec. Aem. Baehrens, 5. zv., Leipzig 1883, str. 77).
 - 5 Aristotelis *Politica* IV (VII), 5, 1327a 1.
 - 6 Prim. O. V. Kudrjavcev, *Ellinskie provincii Balkanskogo poluostrova vo vtorom veke našei eri*, Moskva 1954, str. 9–10, 118–155, 229–243; E. M. Štaerman, *Krizis rabovladelčeskogo stroja v zapadnih provincijah Rimskoi imperii*, Moskva 1957, str. 278–293 in 420–448.
 - 7 Navedeno po: *Pamjatniki srednjevekovoi latinskoi literaturi X–XII vekov*, Moskva 1972, str. 211.
 - 8 Dante, *Božanska komedija*, prevedel A. Capuder, Trst 1991, str. 463.
 - 9 Beseda »Latinec« (*Lateinós*) je postala posebno osovražena v zvezi s političnimi in konfesionalnimi konflikti poznobizantinske dobe; vendar jo je grško govoreče prebivalstvo vzhodnih provinc že v času rimskega cesarstva uporabljalo zato, da je ločilo osovraženo etnično naravo zahodnega okupatorja od slavnega *cesarskega* imena »Rimljan«. (Ob taki ponižani rabi besede »Latinec« se jasno zarisuje funkcija besede „Rimljan“ kot naslova.) Okoli leta 180 je Irenej iz Lyona že približal to besedo apokaliptičnemu »Antikristovemu številu« 666 (*Adversus haerses* V, 30, 3).
 - 10 Prim. T. Mommsen, *Istorija Rima*, 1. del, Moskva 1936, str. 812–814.
 - 11 O vplivu rimske »tematike zmagoslavja« na cerkveno simboliko v zgodnjebizantinski (ravenški) umetnosti glej V. N. Lazarev, *Vizantijskaja živopis*, Moskva 1971, str. 51; prim. tudi A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantine*, Pariz 1936, str. 237–239.
 - 12 *De anathemate* 3, v: PG 48, stolp. 949.

- 13 Suetoni *Nero* XXXII, 3.
- 14 Eusebii Pamphili *Historia ecclesiastica* IX, 9; Lactantii Firmiani *De mortibus persecutorum* XLIV.
- 15 Prim. H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Gradec, Dunaj in Köln 1965, str. 74–96.
- 16 Pauli Silentiarri *Descriptio S. Sophiae* 257 isl.; Corippi *In laudem Iustini carmen* III, 167 isl.
- 17 *Pachomiana Latina*, ur. E. A. Bonn in L. T. Lefort, Louvain 1932, str. 40.
- 18 Gregor Nazianški meni, da je praksa klanjanja cesarjevemu portretu samoumeven običaj; glej *Oratio* XVIII, 80, v: PG 35, stolp. 605. Prim. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, Leningrad 1963, str. 13, 57–58, 78–93, 96–97.
- 19 *Mt* 22,15–22; *Mr* 12,13–17; *Lk* 20,20–26.
- 20 Prim. H. Gelzer, *Byzantinische Kulturgeschichte*, Tübingen 1909, str. 79.
- 21 Prim. natančna opažanja o vlogi napisov kot »duše« ikone v tekstih o ikoni P. A. Florenskega (*Ikonostas* idr.), pa tudi K. Onasch, *Die Ikonenmalerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung*, Leipzig 1967, str. 191.
- 22 Prim. S. Verosta, *Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Gradec, Dunaj in Köln 1960, str. 186 isl.
- 23 Eusebii Pamphili *Historia Ecclesiastica* III, 15.
- 24 Prim. A. P. Každan, *Vizantijskaja kultura*, Moskva 1968, str. 84–86.
- 25 Ammiani Marcellini *Res gestae* XXI, 16, 1.
- 26 N. d. XVI, 10, 10.
- 27 N. d. – Gre za Konstancijev zmagoviti prihod v Rim leta 360.
- 28 N. d. XXI, 16, 7.
- 29 Corippi *In laudem Iustini carmen* III, 244.
- 30 Izraz »cezaropapizem« je kljub zastarelosti in očitni nenatančnosti opisoval bistvo cesarske ideologije ustrežnejše kot zgodovinsko zgrešena formula A. W. Zieglerja: »nadaljevanje enotnosti religije in oblasti, kot je bilo značilno za prvotno kulturo in vso antiko« (A. W. Ziegler, *Die byzantinische Religionspolitik und der sogenannte Cäsaropapismus*, v: *Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für P. Diels*, München 1953, str. 97);

- prim. C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* II, München 1954, str. 325.
- 31 Ioannis Damasceni *De imaginibus oratio* I, 9, v: PG 94, stolp. 1240.
- 32 N. d.
- 33 *Raz* 21,1.
- 34 *Mt* 28,18.
- 35 H. Hunger, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist ...*, str. 61–67, 82–83.
- 36 *Jn* 16,33.
- 37 Značilno je, da so celo v poznem srednjem veku, ko so »od Kristusovega rojstva« šteli že poldrugo tisočletje, v uradnih cerkvenih dokumentih o evangelijskih časih še vedno govorili kot o »zadnjih časih«. Mišljeni so bili kot »zadnji«, vendar ne empirično, ampak v »eshatološkem« smislu.
- 38 *Raz* 22,11–12.
- 39 *1 Kor* 7,31.
- 40 Prim. *Filosofska enciklopedija*, 5. del, Moskva 1970, str. 581.
- 41 »Vidno« in »nevidno« sta eno izmed temeljnih nasprotij krščanskega simbolizma, o katerem bomo govorili drugje. Nicejsko-konstantinopelski credo opisuje ves ustvarjeni svet kot skupek »vidnega« in »nevidnega«.
- 42 »Imamo tudi drugi, tehtnejši razlog, da molimo za cesarje ter blagor vse države in rimskega reda, saj vemo, da velikanska sila, ki grozi celotnemu krogu ozemelj, in konec časov, ki s seboj nosi veliko gorje, za zdaj mirujeta zaradi delovanja rimske oblasti« (Qu. Septimii Florentis Tertulliani *Liber Apologeticus* XXXII, 1). Tertulijan govori o molitvah kristjanov njegovega časa »za cesarje, oblastnike in njihove služabnike, za blagor države, za nemoteni mir, za odlog konca« (n. d., XXXIX, 2).
- 43 *Dan* 2,44.
- 44 *Lk* 1,33.
- 45 Cosmae *Topographia Christiana* II, 75.
- 46 Platonis *Timaeus* 37d.
- 47 Prim. A. P. Každan, *Vizantijska kultura (X–XII vv.)*, Moskva 1968, str. 84–89, 114 idr. Oton III. (983–1002), polbizantinec na prestolu germanskih cesarjev zahodnorimskega cesarstva, je resno upošteval možnost, da bo zadnji cesar vseh časov (v zvezi

- s koncem prvega tisočletja krščanske dobe). Zato sta njegova zavest in védenje posebno močno kazala »apokaliptično« obarvanost. Dvorni umetniki miniaturisti so obkrožali njegov ceremonialno stilizirani, hieratični, skoraj hieroglifsko izpeljani lik s Kristusovimi atributi, sam pa je v ponižni drži polagal znake oblasti pod noge italskega asketa Nila kot igralec, ki poudarja razliko med svojo vlogo in svojo osebnostjo.
- 48 O genezi za Zahod značilnega, stopnjevano napetega razmerja med cesarsko in krščansko ideologijo glej W. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.
- 49 Prim. E. Werner, *Die Krise im Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz: Theodor von Studion*, v: *Aus der byzantinistischen Arbeit der DDR I*, Berlin 1957, str. 113–133.
- 50 Glej G. V. Vernadskii, *Vizantijskie učenija o vlasti carja i patriarha*, v: *Sbornik statei, posvjaščenih pamjati N. P. Kondakova. Arheologija. Istorija iskustva. Vizantinovedenie*, Praga 1926, str. 143–154.
- 51 Prim. J. Taubes, *Die Rechtfertigung des Hässlichen in urchristlicher Tradition*, v: *Die nicht mehr schönen Künste; Grenzphänomene des Ästhetischen* (PuH III), München 1968, str. 169–185.
- 52 S. Romani *Melodi Cantica genuina*, ur. P. Maas in C. A. Trypanis, št. 18, Oxford 1963, str. 135.
- 53 Plauti *Pseudolus* 166–168; 246.
- 54 Primere navaja Hunger (H. Hunger, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist ...*, str. 84–96).
- 55 Tekst pod št. 32 neznanega avtorja.
- 56 V tem smislu je značilen zbornik *Symbolica Aegyptiorum sapientia auctore N. Caussino SJ*, Pariz 1647. Sestavljalec, jezuit, je v knjigo vključil tekste Klementa Aleksandrijskega, Psevdo-Epifanijevega *Fiziologa* in Horapolona. Pomenljiva je vloga Kristusovega monograma v zgodnjebizantinski in baročni dobi; monogram je bil vtisnjen na zlatih ščitih Justinijanovih »sholarijev« in na slemenskih čelih jezuitskih cerkva. Kaj je monogram, če ne novohieroglif, umetno restavriran ideogram (lahko se spomnimo Plotinovih razmišljanj o metafizično-simbolični prednosti ideograma pred črkovno pisavo v: *Enneades V*, 8, 6)? Zgodnjebizantinski mit o Egiptu kot domovini »simbolne modrosti«, oživljen na začetku baroka (v

enem samem verzu ga je povzel Vjačeslav Ivanov, naslednik Bizanca in baroka: „znamenjujoči Egipt“, je povsem razumljivo združevanje staroegipčanskega izročila sakralnega znaka s poznejšim »aleksandrijsvom« Filona in Plotina, Klementa in Origena (Aleksandrija je vesoljnozgodovinska prestolnica alegorizma in simbolizma). V zgodnjerednjeveški poeziji, pa tudi v poeziji evropskega manierizma in baroka ta – kot je videti – obča lastnost vsake poezije, ki jo je opisal T. S. Eliot, nastopa v hipertrofirani in goli obliki: »Neka stopnja heterogenosti, ki pa mora oblikovati enotnost gradiva prek delovanja pesnikovega uma, je splošno navzoča v poeziji« (T. S. Eliot, *Selected Prose*, 1958, str. 113). Značilno je, da je to povedal prav Eliot, še en naslednik »aleksandrijsva«, ki v *Nedeljski jutranjici gospoda Eliota* (*Mr. Eliot's Sunday Morning Service*) ni po naključju navedel Origena – in da je to povedal v zvezi z opredelitvijo »metafizičnih pesnikov« oziroma pojava baročne literature.

57 *Lk* 16,1–9.

58 N. d. 18,1–6.

59 Na primer *De divinis nominibus*, I § 8, v: PG 111, stolp. 597b–c.

60 Glej prejšnje poglavje.

61 *Mt* 16,3.

62 N. d. 24,30.

63 *Lk* 2,34.

64 *Mt* 16,24.

65 *Jn* 3,19.

66 *Sacramentum militae* – že pri Ciceronu.

67 Glej E. Demougeot, »Paganus«, *Mithra et Tertullien*, v: SP III: *Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies* (TU, 78), Berlin 1961, str. 354–365.

68 *Mt* 26,48; *Mr* 14,44.

69 »Juda, s poljubom izdajaš Sina človekovega?« (*Lk* 22,48).

70 *Raz* 7,3; 9,4; 14,1; 22,4.

71 N. d. 13,16; 14,9.

72 Glej *Filozofskaja enciklopedija*, 5. del, str. 491–492.

73 Porfirii *De abstinentia* II 49.

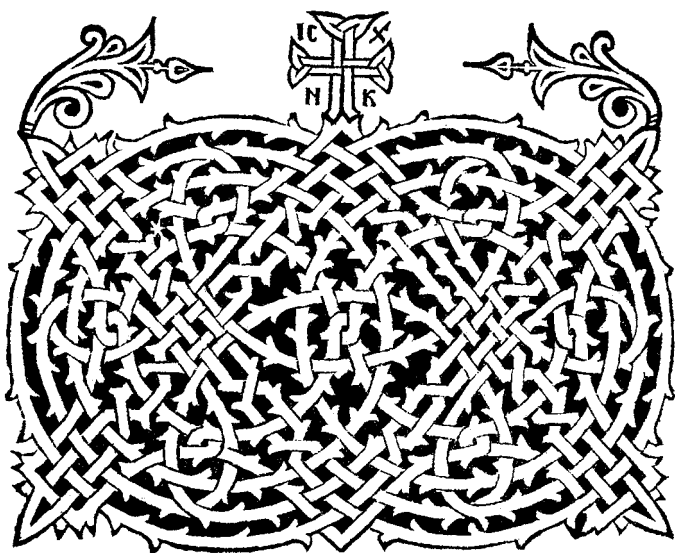
74 Glej »Uvod«.

75 Prim. A. F. Losev, *Antičnij kosmos i sovremenaja nauka*, Moskva 1927, str. 321–337; 463–528; A. A. Zaliznjak, V. V. Ivanov in V. N.

- Toporov, *O vozmožnostjah strukturno–tipologičeskoga izučenja nekotrih modelirujuščih semiotičeskiih sistem*, v: *Strukturno–tipologičeskiih issledovanija*, Moskva 1962, str. 134–143; O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Giessen 1919; F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, str. 334–339, 467–468 isl.
- 76 Bog je že v Stari zavezi večkrat označen kot »zvesti« (na primer 5 Mz 7,9) in celo kot »zvestoba« (n. d. 32,4).
- 77 Prim. A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand ...*, Tübingen 1905; Kristjanova »vojaška« zvestoba Bogu je téma Origenove razlage *Jozuetove knjige*.
- 78 *Frühbyzantinische Kirchenpoesie*, 1. zv. *Anonyme Hymnen des v.–vi. Jahrhunderts*, ur. P. von Mass (KT 52/53), Bonn 1910, str. 11.
- 79 Seveda ima nasprotje »posvečeni – neposvečeni« korenine v plemenski (pozneje mestni, v Grčiji pa polisni) religiji, ki iz kultne prakse izloča pripadnike drugega plemena. Na začetku je bil na primer v elevzinske misterije lahko posvečen le Atenec; tako je ezoterična izključnost imela isto področje delovanja kot filetiistična izključnost, ksenofobija. Ker pa je življenje plemena (in tudi polisa) potekalo v bolj ali manj stalni vojni »vseh proti vsem«, je »tujec« potencialno vedno »sovražnik« in celo »sovražnik bogov« (»naših« bogov). Vendar je podobnost med temi predstavami in patosom svete vojne proti »vidnim in nevidnim« sovražnikom za stvar edinega Boga le zunanja in ne sega do bistva svetovnega nazora. Poganske religije grško-rimskega sveta so poznale predstave o sveti vojni, niso pa jih postavljale v središče religiozne etike. Prakse »svete vojne« v življenju grških polisov ni nihče, niti njeni privrženci, imel za univerzalno paradigmo človeškega obstoja.
- 80 *Mr* 9,40; *Lk* 9,50.
- 81 *Mt* 12,30.
- 82 *Raz* 12,1–3.
- 83 *Mt* 10,34.
- 84 Glej 77. opombo.
- 85 *Raz* 21,8.
- 86 Prim. *Aeneis* VI, 620.
- 87 *Ef* 3,16.
- 88 Origenis *Selecta in Psalmos* (GCS Origenes 12, str. 162).

- 89 Qu. Septimii Florentis Tertulliani *Ad martyros* 1.
 90 Clementis Alexandrini *Quis dives salvetur* 25.
 91 *Sod* 5,2–31.
 92 N. d. 5, 23.
 93 'ot berit (1 Mz 9,12; 13,17; 17,11).
 94 *Ef* 6,12.
 95 *Hermae Similitudo* V, 1; prim. slov. prevod G. Kocijančiča, v: *Spisi apostolskih očetov*, Celje 1996, str. 322sl.
 96 Clementis Romani *I Epistola ad Corinthios* 37 (prim. slov. prevod G. Kocijančiča, v: *Spisi apostolskih očetov*, Celje 1996, str. 89–90); Clementis Alexandrini *Paedagogus* I, 7, 54; Origenis *De principiis* IV, 24 (GCS Origenis 21, str. 454).
 97 S. Romani Melodi *Cantica genuina*, št. 17, str. 131.
 98 *Jn* 1,11.
 99 Prim. K. Wessel, *Die Kreuzigung* (»*Iconographia Ecclesiae Orientalis*«), Recklinghausen 1966.
 100 Prim. N. P. Kondakov, *Ikonografija Bogomateri*, 2. del, Peterburg 1915, str. 55–92.
 101 2 Mz 17,11–12.
 102 Prim. opažanja znanega japonskega raziskovalca budistične tradicije D. T. Suzukija v knjigi *Mysticism Christian and Buddhist*, London 1957, str. 129–139.
 103 »*Heliand*«, 1272–1275.
 104 Prim. A. J. Gurevič, *Kategorii srednjevekovoi kulturi*, Moskva 1972, str. 184–185, pa tudi 145 in 227–228; J. M. Lotman in B. A. Uspenskii, *O semiotičeskom mehanizme kulturi*, v: *Trudi po znakovim sistemam*, Tartu 1971, str. 144–166.
 105 C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Dunaj 1968 (WBS, 5. zv.), str. 35 (*Hymnus Acathistus* 13, 6).





SVET KOT UGANKA IN NJENA REŠITEV

Poljudna *Zgodovina Apolonija, tirskega kralja*, ki je bila na prehodu iz antike v srednji vek zelo razširjena v najširših plasteh grško-rimskega sveta, prikazuje brezupno žalostnega junaka in njegovo nespoznano hčer Tarzijo, kako se igrata igro reševanja ugank. Iz našega zornega kota se zdi to dovolj čudno: mislimo si, da resnoba trenutka ni ravno primerna za tako otroško početje. Vendar lika niti najmanj ne mislita, da je njuno početje otroško; nasprotno, v njem vidita zelo pomembno, zares kraljevsko opravilo.

Tarzija je potem rekla:

»Na zemlji je palača, polna prelepih zvokov:
večno zveni, a večno molči njen gospodar.

V večnem gibanju sta oba, gospodar in palača.

Če si, kot praviš, kralj v svoji domovini, mi reši uganko (saj mora kralj biti modrejši od vseh).«

Apolonij je po premisleku rekel:

»Vedi, da ti nisem lagal: palača na zemlji, polna zvokov, je morje, molčeči gospodar te palače pa je riba, ki se giblje skupaj z morjem.«

Tarzija je bila navdušena nad tem pojasnilom in je razumela, da pred njo stoji pravi kralj, potem pa mu je postavila še težjo uganko ...¹

Zakaj je pravzaprav Tarzija prišla do sklepa, da nima opraviti s komer koli, ampak z »resničnim kraljem«? Spoštljivost, če že ne ganjenost v razmerju do ugankine zvijačnosti in modrosti nas spravlja v zadrego; vendar spoštljivost ni značilna le za poznoantični ljudski okus, ampak tudi za srednjeveškega. Tarzije ne razumemo, prebivalci stare Rusije pa bi jo. Med številnimi drugimi primeri se spomnimo vsaj *Povesti o Petru in Fevroniji*

(15.–16. stoletje). Ko pravična devica Fevronija zagleda služabnika kneza Petra, svojega prihodnjega moža, začne govoriti v ugankah, potem pa služabnik vzklikne: »O, devica! Vidim, da si zelo modra ...« Pa tudi gospodarja se uganka dotakne prav tako kot sluge: »Ko je pobožni knez Peter slišal take besede, se je začudil deviški modrosti ...« Iz nadaljevanja zgodbe izvemo, da imata tako služabnik kot gospodar prav: večšina v modrosti ugank razkriva Fevronijine jasnovidske in zdraviteljske sposobnosti.²

Avtor poznoantične *Zgodovine Apolonija* in avtor staroruske *Povesti o Petru in Fevroniji* namenita vlogo postavljalke ugank *devici* ter s tem dasta ugankarskemu opravilu zelo visok simbolični kontekst, saj ga postavita celo v razmerje s podobo deviške Sofije, najvišje modrosti.³

Zdi se, da je bilo klasični antiki tako razmerje tuje. Tuje, vendar ne povsem: klasična antika je bila preblizu mitskemu in folklornemu izročilu, mit in folklor pa uganko visoko cenita. Kaj ni vsak izrek delfskega oraklja ali Sibile uganka? In ko je Temistokles v kritičnem trenutku za domovino podal svojo razlago skrivnostnega nasveta delfskega Apolona o »lesenem zidu«, je bilo to nadvse resno.⁴ Vendar mračna poetika orakljev kot življenjski pojav, tem bolj pa kot kulturni pojav, ni značilna za grško klasiko, temveč za grško arhaiko. »Orakeljska« skrivnostnost je bila naravnost zgled za Ajshilovo in Pindarjevo poezijo; njen pomen za Sofoklovo in Evripidovo poezijo je neprimerno manjši. Skrivnostnost je spodbujala igro Heraklitovih misli, kaj pa je lahko ponudila Aristotelovi misli? Saj je celo za Platona uganka sama po sebi *tò tòn paídon aínigma*, »otročka uganka«,⁵ nekaj, kar je za otroke ali naravnost »otročje«. Uganka je doživela usodo mnogih drugih sestavnih delov starodavne obredne kulture: iz rok »modrecev« je prešla v otroške roke.

Nekoč jo je postavljala Sfinga, rešiti jo je skušal Ojdip, zdaj pa uganke drug drugemu zastavljajo majhni otroci. To stoji za Platonovim bežnim omenjanjem uganke.

Vendar vse ni tako preprosto: estetika uganke je zdaj v novih, drugačnih oblikah organska sestavina literarne prakse, kaže pa se na primer v retoričnih zapletanjih. Toda pravo maščevanje estetike uganke je pripravljala helenizem, ki je nastopil po klasični dobi. Arhaična zapletenost oraklja je postala predmet zavestne, dosledne in pretenciozne stilizacije. Njen sad je Likofronova monodrama *Aleksandra* (prva polovica 3. stoletja pr. Kr.). V izjavah Kasandre-Aleksandre, Priamove preroške hčerke, je vsaka beseda uganke. Bralec mora dojeti, da je »mrtvegaprodajalec« Ahil, ki je za odkupnino odstopil Hektorjevo telo,⁶ ali da je »petposteljnica« Helena Trojanska, ki je imela petero mož.⁷ To pa so še vedno malenkosti v primerjavi s tem, kaj čaka bralca drugje.

Ajakov potomec in Dardánovo dete,
lev tesprotski in hkrati lev halestrski,
ki dom istokrvnih bo končno razrušil,
zasužnjil argejske potomce ...⁸

Treba je vedeti, da je bila Olimpiada, mati Aleksandra Makedonskega, iz Ahilovega rodu (torej tudi Ajakovega), vendar hkrati iz rodu Ahilovega sovražnika Priama (torej tudi Dardanovega); to pomeni, da gre za Aleksandra, tesprotskega (oziroma epirskega) »leva«, ki je tudi halestrski (oziroma makedonski) »lev«. In »argejski potomci«, ki jih bo premagal – so to Argejci ali vsaj Grki? Kje neki! To so Perzijci, ki so jih imeli za potomce Argejca Perzeja. In komu, »istokrvnemu«, je razdejal dom – Kasandri, ki to govori, ali svojim rojakom? Beseda – težko verjetno – sovzpostavlja oba pomena, saj so Azijci bratje Trojancev in s tem Kasandre, pa tudi Priama in njegovega potomca Aleksandra. Besede se podvajajo, sijejo druga skozi

drugo, odsevajo druga v drugi. Na začetku monodrame stražar takole opredeljuje junakinjino izražanje:

... Potem ko je zgnetla besede, bruha nejasno
govorico žrela, ki požira lovor;
postala je vešča, podobna mračni Sfingi.⁹

Opredelitev je natančna: Likofronova estetika je estetika gnetenja besed. Pri tem se uganke začenjajo že v stražarjevem nagovoru; treba je vedeti, da »ki požira lovor« pomeni »omamljen«, ker je bilo žvečenje lovorjevega listja del prakse prerokovalcev; bilo je sredstvo, da so padli v trans. Nič ni imenovano naravnost, vse je »v ugankah«. Če tako govori stražar, kako bo šele govorila Kasandra!

Likofrona je težko brati; nad tem so se pritoževali že njegovi sodobniki.¹⁰ Pa vendar ga skozi celotno pozno antiko niso nehali brati, razlagati in komentirati. Tudi Bizantinci so mu posvetili posebno pozornost: avtor tragedije *Trpeči Kristus* je za svoj mozaik v verzih prav toliko uporabljal gradivo *Aleksandre* kot stvaritve treh velikih piscev tragedij, Janez Tsetses (12. stoletje) pa je komentiral *Aleksandro* kot enakovredno delom Homerja, Hezioda in Aristofana. Živo zanimanje številnih rodov izobraženih Grkov za mračno Likofronovo monodramo je lahko dandanes videti kot zabloda; kakor koli že, ta zabloda ni bila brez vzroka. Uganke iz *Aleksandre* so zadovoljevale stvarno potrebo, ki ni pešala, ampak je proti koncu antike postajala čedalje večja. Likofron je bil uspešen predhodnik literarnega razvoja, ki je doživel vrhunec šele po več stoletjih, na prehodu iz antike v srednji vek. Sam je seveda ostal otrok svoje dobe, zgodnjega helenizma; zanj sta »orakeljski« ton in starodavni obred uganke le eksotična téma za umske in besedne igre in nič več. Takšno témo si je mogoče postaviti le enkrat v življenju, ni pa je mogoče narediti za temeljni kamen

poetike. *Aleksandra* je v približno takem razmerju do arhaične literature orakljev, v kakršnem je Wagnerjev *Parsifal* do pristnih gregorijanskih maš. Likofron ni imel več pred seboj celovitega sistema staropoganskega kulta, še vedno pa tudi ne celovitega sistema krščanskega ali vsaj poznoantičnega sinkretičnega kulta.

Vendar po pol tisočletja s tem ni bilo več tako.

* * *

Na začetku prejšnjega poglavja smo že govorili o velikem premeščanju smislov, ki je zaznamovalo konec antičnega sveta. »Alegorični« ne postajajo le literarni teksti, ampak so »alegorična« življenjska dejstva z družbene, etnične, politične ravni. Dano nam je, da smo nekako priče trenutku, ko so se starodavne vrednote »iztirile« iz svojih okvirov.

Pesnik, ki je v celoti izrazil to lastnost svoje dobe, je Nonos iz Panopolisa.

Literarni okus zadnjih stoletij Nonosu ni naklonjen. Evropsko kulturno izročilo njegovega imena ni postavilo v vrsto velikih imen grške klasike; to je pravično, saj je pravo nasprotje grške klasike. Ne bomo se mučili z vprašanjem, ali je Nonos »dober« pesnik. Povsem mogoče je, da je v kakem splošnem svetovnozgodovinskem pomenu besede »slab« pesnik, saj se je v njem in skozenj uresničilo rušenje oziroma preoblikovanje temeljnih vrednot antičnega literarnega izročila, ki jih, naj rečemo še to, niti najmanj niso ogrožali posredni Nonosovi kolegi, kot je bil Kvint iz Smirne. Vendar je ta »slabi« pesnik velik pesnik, kar je razvidno iz treh dejstev, ki jih bomo navedli po pomembnosti.

Prvič, kot je opozorila nemška raziskovalka, »ne moremo ravno lagodno govoriti o dekadenci in razpadu ob korpusu, ki obsega osemindvajset tisoč verzov in je napisan s tako lahkoto«¹¹.

Drugič, za sistem Nonosovih pesniških usmeritev, načel in postopkov je značilna visoka stopnja izvirnosti, hkrati pa je ta sistem nesporno logičen in notranje dosleden. Če je pred nami norost, je to norost, v kateri obstaja metoda, kot je rekel Polonij.

Tretjič, ta sistem je ustrezal pomembnim zahtevam dobe, o čemer priča njegov vpliv na celotno grško heksametrsko poezijo 5. in 6. stoletja.

Nonosove poezije ne gre grajati, češ da je »nenaravna«. To je poezija nenaravnega sveta, tako da je zanjo naravno biti nenaravna. Psevdo-Dionizij Areopagit, drugi genialen pisec tistega časa, ki je imel z Nonosom nemalo skupnih točk, ni nič bolj »naraven«. V. V. Bolotov je o njem nekoč pisal z naivno nenaklonjenostjo: »V *Areopagitikah* občutimo živčno prenapetega novoplatonika, ki ne zmore povedati dveh preprostih besed, tako kot ne more narediti niti koraka brez presežnikov.«¹² Presoja je natančna in ne pristaja le Psevdo-Dioniziju Areopagitu, vendar je nima smisla barvati s toni negodovanja. Tudi Proklos je »živčno prenapet novoplatonik«, tudi njegova misel ne premore nobene sproščenosti, njegovo ubesedovanje misli pa ne preprostosti, le da to zanj ni ovira, da ne bi postal eden izmed najpomembnejših mislecev prehodne dobe. Nonosova poezija in Proklovi silogizmi, pa tudi miselna navdušenja Psevdo-Dionizija Areopagita so dali posplošeno podobo grško-rimskega sveta v premikanju; in ta poezija je poezija »premaknjene« besede.

Podatkov o Nonosovem življenju nimamo.¹³ Natančno vemo le eno: po poreklu je iz egiptovskega mesta Hemis, ki so ga Grki zaradi svojega udobja imenovali po svoje, Panopolis. Nonos ni grško ime in Hemis ni grško mesto. Človek, ki mu je bilo ime Nonos in je prihajal iz Hemisa, verjetno ni bil rojen v helenizirani družini; najbrž je bil pristen Kopt. Egipt je od časov Aleksandra in prvih Ptolemajcev seveda spadal v krog heleni-

stičnih dežel, vendar je bila resnično zavetišče grške kulture zelo dolgo skoraj samo Aleksandrija s svojim svetovljanskim prebivalstvom, mesto, ki je še najmanj egiptovsko. Tam so živeli in delali helenistični pesniki, filologi, polihistorji in filozofi, naokrog pa so ležale egiptovske vasi, kjer so se, kakor v faraonskih časih, klanjali svetim živalim in se tolažili s prerokbami o tem, da bo osovražena Aleksandrija nekoč opustela.¹⁴ Grška poezija šele ob koncu antike ni bila več strogo omejena na prestolnico in je dobila prostor tudi v mestih stare egiptovske Tebaide: mojstri grškega verza se pojavljajo v Hemisu, Koptu in Tebah.¹⁵ Značilno je Evnapijevo opažanje, da je Egipčane »zajela neverjetna blaznost v razmerju do poezije«¹⁶. Helenizacija Egipta se je prvič poglobljala, pa vendar se je helenizmu v Egiptu bližal konec. Kulturna idila pesniških krožkov je bila v najgrotesknejšem nasprotju s sočasnim nabiranjem moči »domačih« koptskih odzivov proti vsemu helenskemu, moči, ki se je pokazala tudi v razcvetu koptskega menišтва, osredinjenega prav v Tebaidi, in v razvoju koptske književnosti, ki je bila revna in barbarska v primerjavi s tem, kar je nastajalo v grščini, vendar razumljiva in priljubljena med ljudmi. Egiptovski »Heleni« so zbudili sovraštvo z bogastvom, tujo kulturo, težnjo k poganstvu in predanostjo cesarstvu. Borci proti »helenstvu« so imeli takega vodjo, kot je bil Šenute (umrl leta 451), strašni predstojnik Belega samostana in ustvarjalec koptskega knjižnega jezika.¹⁷ Bili so zelo aktivni, in mogoče jim je pripisati veliko dobrih in veliko slabih dejanj. Prav oni so leta 415 ubili izobraženo poganko Hipatijo (ker je bila blizu »helenskemu« upravitelju Orestu). Skopi biografski podatki, ki jih lahko preberemo iz besed »Nonos iz Panopolisa«, torej že umeščajo paradoks. V Egiptu Nonosovega obdobja je mogoče opaziti skrajno »nesodobno« negovanje grške poezije in z njo tesno povezane

grške poganske mitologije, v ozadju katere je bil srdit in včasih tudi krvav boj Koptov za duhovno istovetnost in kristjanov za religiozno izključnost.

Ali za Kopta Nonosa lahko rečemo, da je bil »grški« pesnik? Morda ne dosti bolj upravičeno, kot če našega sodobnika Léopolda Senghorja, senegalskega predsednika in tvorca teorije o »négritude«, zaradi verzov v francoščini označimo za »francoskega« pesnika. Seveda ne gre za etnično pripadnost: Sirec Meleager iz Gadejre je bil grški pesnik in Sirec Lukijan iz Samosate grški prozaist; njuno duhovno obzorje je bilo namreč popolnoma izpolnjeno z vrednotami grškega kulturnega izročila. Z Nonosom pa stvar ni tako preprosta. Njegovo poezijo, tako kot grško, z obeh strani obdajata nasprotujoči si prvini. Prva je egiptovsko in širše, vzhodno načelo, ki se kaže v literarnem okusu, v razmerju do besede, pa tudi v razmerju do sveta, v mističnem historizmu,¹⁸ astrološki podobi časa.¹⁹ Druga je ideologija rimskega reda in prava, že odrezana od Italije in prej »romejska« kot pristno »rimska«. Pravniška šola v Bejrutu, na primer, ki je stoletje pozneje imela pomembno vlogo v zakonodajni sintezi Justinijanove dobe – bila je kraj srečanj rimskega in bližnjevzhodnega pravnega izročila, vendar s posredovanjem helenistične pameti –, zbuja v Nonosu živo navdušenje in ga navdihuje za slovesno, skoraj religiozno hvalo:

Korenina življenja, hvalnica kraljev, hraniteljica mest,
O prvojavljeno mesto, dvojček Aióna in Vesolja,
Hiša pravosodja, zavetišče zakonov, Hermesova hiša ...²⁰

Za kontrast se lahko spomnimo, da so zamudniški privrženci helenstva, kakršen je bil Libanij, v preučevanju rimskega prava videli opravilo, ki je bilo za Helena popolnoma neustrezno.²¹ Nonos ni povsem »grški« pesnik že zato, ker je bil »romejski« pesnik.

Med Nonosovimi deli sta se ohranili pesnitvi, napisani v tradicionalni obliki grškega epa, v heksametrih. Ta metrum predstavlja svetinjo grške kulture. Ni naključje, da sta grška religija, ki jo pooseblja delfski orakelj, pa tudi grška filozofija v delih Ksenofana in Parmenida, Empedokla in Kleanta, govorili v Homerjevem jeziku in z njegovim verzom. Pot heksametrskega epa lahko imamo za paradigmo poti celotne antične kulture. Ta pot pelje skozi štiri dialektične faze. Teza je klasičen začetek grške literature v točki »še-ne-literature« oziroma Homer. Antiteza – samozavedajoča se literarnost kot zanikanje klasike oziroma Apolonij Rodoški s svojim dvojnikom in antipodom Kalimahom. Sinteza, dosežena v rimskem »drugem življenju« grške literature – zavestna literarna rekonstrukcija »še-ne-literarnega« načela ali »druga« (klasicistična) klasika oziroma Vergilij. Zadnja faza pa je »odpravljanje« antičnega epa v njegovem »že-ne-več-antičnem« stanju, ko vsi preprosti elementi umetniške celote, začeni s tradicionalnim heksametrom, zapuščajo identiteto s samimi seboj in se preobračajo v svoje lastne pogojne znake – ta faza je Nonos.

Nonosova metrika je tradicionalna, vendar predelana do delne preobrnitve v lastno nasprotje. Kot vemo, postavljanje dolgih in kratkih zlogov drugega nasproti drugemu že ni več odsevalo jezikovne prakse. Nonos ga je ohranil kot osnovo heksametra, vendar je svoj heksameter hkrati v nekem »dvojnem računovodstvu« pripeljal v razmerje do novih jezikovnih zakonitosti (naj opozorimo na težnjo k hkratnemu pojavljanju kvantitativnega in ekspiratornega naglasa, na opuščanje spondejskih verzifikatorskih postopkov, ki niso več nagovarjali bizantinskega ušesa, in podobne reforme). To je bilo tvegano lovljenje ravnotežja med značilnostma, ki se razhajata: med šolskim izročilom in živim govorom. Prav »oživitev« heksametra nam sporoča, da je bil mrtev.

Nonosova leksika je tudi bolj ali manj tradicionalno epska, vendar je način uporabe dokaj samosvoj. Pesnik obilno kopiči sinonime, pa ne zato, da bi vnesel nove smiselne odtenke ali našel besedo, ki bi med vsemi najbolj zadela cilj. Beseda pri Nonosu nikoli ne zadene cilja; njena naloga ni ta. Med seboj popolnoma enakovredni sinonimi se nizajo kakor po obodu krožnice, zato da bi stali okrog »neizrekljivega« središča. Nonos hoče na primer označiti deviške lase in se izraža takole: »plapolajoči grozd globokovolnene grive«²². To je podobno metafori na kvadrat: »globokovolnena griva« je metafora človeških las, toda »plapolajoči grozd« je metafora »globokovolnene grive«. Zmotno bi bilo, če bi si predstavljali, da nam Nonos hoče predstaviti plastično jasno podobo kodrov, ki so recimo podobni reliefnosti jagod v težki gmoti grozda. Pesnikov namen sploh ni ta. Ko drugje plavalca imenuje »mokri pešec« ali govori o Avgustu, ki je vzel v roke »uzdo žezla«²³, ne zida nazornosti, ampak jo prej zavestno ruši. Tako je tudi tu: grozd ni omenjen zato, ker bi bil podoben lasem, ampak tako rekoč zato, ker jim *ni* podoben. Saj že podvajanje domišljije med metaforama – »grozd« in »griva« – v kali ubija plastiko. (Enako se dogaja v drugem primeru: lahko si zamislimo roko, ki drži uzdo, in roko, ki drži žezlo, ne moremo pa si v istem domišljijemskem aktu predstavljati obojega hkrati.) Vendar ima Nonos svoje cilje in za njihovo doseganje je ena metafora premalo: le dve metafori ali več v celoti sestavijo prazno besedno »nišo«, v kateri lahko popolnoma odtujeno in molče počiva sicer neimenovana podoba las. Bolj ko so metafore obilno posejane, bolj živo je mogoče občutiti nedotakljivi prostor med njimi. Tak način nas seveda pripelje do nezaslišane gostobesednosti, k vsiljivim hipnotizirajočim tautologijam. Nonosov literarni junak, ki zagotavlja, da se Aktajon ni spreminjal v jelena, govori:

... Aktajon se ni oblačil v podobo živali,
 Podobe suženjske ni jemal nase in ni lagal s sposojeno
 podobnostjo.²⁴

Bežno omenjanje vodnjaka, ki ga je pri Siharju izkopal biblični Jakob, se izliva v tako pletenje besed: »... globo-kostebrasti vodnjak, iz katerega je nekoč božanski Jakob, ko je raztrgal mokre pregrade tesnih praznin, izpeljal na dan podzemno vodo mahastega izvirčka ...«²⁵

Poznamo avtorja, čigar filozofska proza je natančna analogija Nonosovega načina (ali, če hočete, manirizma). Imenovali smo ga že; gre za Psevdo-Dionizija Areopagita.

Tu je nekaj obrazcev njegovega sloga.

Lepota, primerna Bogu, ta preprosta, dobra Lepota, je kot počelo uvajanja v skrivnosti nepomešana s kakršno koli nepodobnostjo in izroča vsakemu po njegovi dostojnosti svojo Luč ter ga izpopolnjuje v najbolj božanski vpeljavi v skrivnost s tem, da oblikuje skladno s seboj, na nespremenljiv način vse, ki se oblikujejo.

Smoter hierarhije je torej podobnost Bogu (kolikor je pač dosegljiva) in zedinjenje, ki ima Boga za vodnika vsega svetega znanja in delovanja. Hierarhija neomajno zre Njegovo božansko čudovitost, se po njej oblikuje, kolikor je to mogoče, in vse, ki so deležni njenih skrivnosti, uvaja v Božje podobe, v ta nadvse prosojna, neomadeževana zrcala, ki lahko sprejmejo bogopočelni žarek Počela luči...²⁶

Božja tema je »nedostopna svetloba«, v kateri – kot je rečeno – »prebiva« Bog. V tem mraku, ki je nevidljiv zaradi presežne jasnosti in nedostopen zaradi preobilnega izlivanja luči, se znajde vsak, ki je vreden spoznati in videti Boga z negledanjem in nespoznanjem – a prav zato z resničnim prebivanjem v Njem, ki je onkraj videnja in spoznave. (Kdor prebiva v Njem), lahko zaradi spoznanja, da je Bog onkraj vseh čutno zaznavnih in le

umu dostopnih stvari, skupaj s prerokom reče: »Začudil sem se nad svojim spoznanjem Tebe, tako mogočno je postalo, ne morem mu blizu...« (Ps 138,6).²⁷

... Svetoopisujoč vsako sveto bogojavitev in bogotvorstvo v raznoterem sestavljanju svetopočetnih simbolov, ne bo odveč, če se spomnimo tudi od Boga vzgibanega slavljenja, ki ga izrekajo preroki ...²⁸

Tokrat nas ne zanima niti teorija hierarhije simbolov, skicirana v prvem odlomku, niti »apofatični« nauk o spoznavanju Boga prek ne-spoznavanja, ki je vsebina drugega odlomka. Zanima nas nekaj povsem drugega, in sicer razmerje Psevdo-Dionizija Areopagita do besede. Najprej opazimo, da besede uporablja približno enako kot Nonos metafore. Teolog prav tako malo zaupa vsaki posamezni besedi, da prinaša ustrezen pomen, kakor pesnik ni pripravljen prepustiti posamezni metafori, da izrazi ustrezno podobo. Le besede, ki se med seboj prerekajo, zgolj metafore, postavljene druga nasproti drugi, ustvarjajo, da tako rečemo, polje silnic, ki v bralčevem umu posredno poraja nujni smisel ali nujno podobo. »Svetloba«, ki je »tema«, in »tema«, ki je »svetloba« – to ni samo abstraktna teza idealistične dialektike, ampak je hkrati z vso silo hipnotizirajočih ponavljanj, tautologij in drugih emotivnih dražilnih sredstev – *nepredstavljenost, vsiljena domišljiji*, v človekovo duševnost vneseno protislovje, katerega naloga je, da duševnost »preobrazi«. Cilj besed je na intonacijski ravni to, da druga drugo krepi ter na vsebinski in predstavnici ravni druga drugo izriva. Psevdo-Dionizij Areopagit za doseganje tega cilja potrebuje veliko, zelo veliko besed. Njegova gostobesednost in izlivanje besed se nam lahko zdita čudna: »po Bogu danega, in božanskega, in bogotvornega védenja, in delovanja, in posvečenja ...«²⁹ »... Jezus, najbolj bogopočetni um, nadbitnostno Počelo in Bitnost in najbolj

bogopočetna Sila vsake svetopočetnosti, posvečenja in bogotvorstva»³⁰. Toda gre za to, da »nad-naloga« teh besed sploh ni v izrekanju, ampak v značilnem *zamolčevanju*, v tem, da bralcu sugerirajo občutje odhoda za mejo besede. »Zdaj pa, ko se pogrezamo v mrak, ki presega um, ne bomo odkrili le redkobesednosti, ampak popolno odsotnost govora in mišljenja.«³¹ Pred nami je paradoks besedne »brezbесednosti« in izredno gostobesednega »molka«; vendar sta to v nekem smislu tudi izrecna »brezbесednost« in izrecni »molki«. Besede se pri izpolnjevanju svoje vloge nekako uničujejo. »Molki«, o katerem piše Psevdo-Dionizij Areopagit, seveda ne more biti uresničen v tekstu samem; izzvan mora biti drugje – v bralčevem umu. Molki ni dan, ampak je v »skrivnostnih« besedah postavljen kot uganka, kot *zadnja rešitev vseh ugank in njihova zadnja osmislitev*.

Beseda ni v neposrednem, ampak obratnem razmerju do svojega cilja. Deluje »po načelu nasprotnega«. Vrnimo se k Nonosovim besednim figuram in pogledjmo primer:

... V puščavi, kjer se pasejo čebele, se je pojavil
gorski potepuh, meščan odljudne skale,
prvi oznanjevalec krsta; poimenovali so ga –
prečudoviti oskrbnik ljudstva, sveti Janez ...³²

Antonomazije sledijo druga drugi: »gorski potepuh«, »meščan brezljudne skale«, »prvi oznanjevalec krsta«. Šele ko je postavljena uganka o njenem imenu, sledi samo ime kot rešitev uganke. Vendar ena antonomazija zbuja še posebno začudenje: »meščan odljudne skale« (prav »meščan«, *astós*, ne »prebivalec polisa«, *polítes*, s čimer je namerni absurd močno poudarjen). V takem pesniškem sistemu je puščavnika Janeza Krstnika mogoče in treba imenovati »meščan« ne navzlic temu, ampak prav zato, ker je njegovo življenje na »odljudni skali« kar

se da nepodobno življenju meščana v velikem mestu. To ni asociiranje po podobnosti, ampak po nasprotnosti.

Opraviti imamo seveda z zadnjim, najbolj civiliziranim stadijem tisočletnih poti antične retorike, z njenim približevanjem koncu, meji, kjer je samo sebe pripeljala do absurda. Toda to je hkrati vrnitev k njenemu izviru in začetku, prvotni naivnosti in nedolžnosti, k najbolj prvotnemu in prvorojenemu od vsega, k poetiki uganke. Naj še enkrat poudarimo (kot sta to svojčas storila F. F. Zelinski³³ in O. M. Freidenberg),³⁴ da je bila antična retorika ob vsej »umetnosti«³⁵ prek tisočerihih nitk povezana s folklornimi izročili, ki so spodbujala prav »pogojnost«³⁶ postopka in »obarvanost«³⁷ besede (ideal »neumetniškosti«³⁸ je zelo pozen ideal, ki ustreza »izobraženskemu«³⁹ okusu antičnih Lizijevih in novoveških Rousseaujevih privržencev, ter je bil v folklorni starodavnosti popolnoma neznan). Na prehodu iz antike v srednji vek je družbeno-kulturni položaj zahteval obnovitev temeljnih pozabljenih »arhetipov«⁴⁰ patriarhalne preteklosti.⁴¹

Brž ko začnemo govoriti o pojmu uganke, moramo s pogledom zajeti dve ločeni ravni: svetovnonazorsko in formalno-zvrstno. Na svetovnonazorski ravni je *ainigma* (»uganka«, »enigma«⁴²) eden izmed najbolj navzočih in temeljnih pojmov srednjeveške teorije simbola. Menili so, da je bistvena prednost Cerkve kot nosilke »prave vere«⁴³ ravno v tem, da za razliko od »nevernih«⁴⁴ *pozna rešitev uganke*: rešitev uganke stvarjenja sveta, ki je ne poznajo pogani, in rešitev uganke Pisma, ki je ne poznajo Judje. »Ključni nebeškega kraljestva«, ki so ji bili zaupani, so »ključni«⁴⁵ za kozmično in hkrati svtopisemsko šifro, za dve obliki »teksta«⁴⁶: za univerzum, ki ga beremo kot enigmatično knjigo,⁴⁷ in za »Knjigo«⁴⁸ (Biblijo), pojmovano kot celovit univerzum – *universum symbolicum*.⁴⁹

V tem smislu lahko rečemo – in variiramo to, kar je že

bilo rečeno, ko smo iskali nove pomenske okoliščine –, da je bila politična realnost rimsko-romejskega cesarstva za krščanstvo »kot tako« le uganka, katere ključ je bil eshatološka perspektiva »Božjega kraljestva«; vendar je bil po drugi strani krščanski nauk o »Božjem kraljestvu« za cesarsko ideologijo »kot tako« le uganka, katere ključ je bil red »vesoljne« (»ekumenske«) svete države na zemlji.

Vzporedno s svetovnonazorsko ravnijo obstaja in ohranja svojo avtonomijo formalno-zvrstna raven, v mejah katere je vse videti povsem drugače: uganka ni več načelo krščansko-platonskega simbolizma, ampak je »kratko malo« uganka, prav tista uganka, ki je za Platona spadala v svet otrok, oziroma nekaj skrajno arhaičnega, ljudskega in splošno znanega, utelešenje začetne stopnje besedne umetnosti. Spomnimo se, da je prvina uganke prevladajoče merilo barbarskega sveta, ki se Sredozemlju približuje z vzhoda in severa.

Z zapletenim kopičenjem epitetov, ki tvorijo uganko načelno *neimenovanega* predmeta, se vzporedno z zgodnjebizantinsko dobo začenja tudi predislamska arabska poezija. Tu je zgled iz verzov pesnika 6. stoletja aš-Šanfarija: »... ko se na poti *prestrašene in hiteče naključno* vzdigne *brezpotna in strašna ...*« – gre za »kamelo« in »puščavo«. ³⁸

S »kenningi« oziroma spretnimi in zapletenimi preimenovanji predmeta se je veliko stoletij pozneje začela germansko-skandinavska poezija. Tu je klasičen zgled veččlenskega »kenninga«: »tisti, ki poteši lakoto galeba zvena sija zveri Heiti« – gre za vojščaka (»zver Heiti« je ladja, »sij ladje« je ščit, »zven šcita« je boj, »galeb boja« je vran, »tisti, ki poteši lakoto vrana« pa je vojščak). ³⁹

Nonosovo označevanje Janeza Krstnika, ki smo ga navedli prej, je nekoliko metaforično mogoče imenovati »kenning« grške poezije. Metaforičnost je pogojena le s tem, da sistem perifrastičnih obrazcev pri Nonosu

ni dovolj stabilen. Pa vendar pri njem srečujemo stalne, ponavljajoče se obrazce: bralec na primer skoraj na vsaki strani vidi oznako očes kot »krogov lica« ali »krogov vida« (*kýkla prosópou*, *kýkla ópseos*). Literarni zgodovinarji so pogosto tarnali nad »barbarskim« značajem Nonosovega navdiha, ki se je, žal, tako oddaljil od helenске »mere« in »jasnosti«, kar je od prvega »Bizantinca« in zato nekdanjega Helena sicer tudi treba pričakovati;⁴⁰ vendar v luči vsega rečenega epitet »barbarski« nepričakovano dobi pozitivno obarvanost in iz neopredeljene graje postane nekakšna konkretna oznaka. Nonos je pisal »barbarsko« poezijo zato, ker je bil občutljiv sodobnik vélike dobe barbarov. Vendar je pomembno videti, kako so se zblíževale skrajnosti: med poznoantično izpopolnjenostjo in arhaičnostjo barbarske magije besede, med »nadumnim« filozofskim simbolizmom in ljudsko privržnostjo bistroumnó nezvijačni igri z ugankami je bilo dosti več stičnih točk, kakor si lahko predstavlja površen pogled. Če ne bi bilo tako, bi bila velika idejna in kulturna sinteza srednjega veka – duhovni korelat »fevdalne sinteze« – nepredstavljava. Kajti bistvo sinteze je ravno v *vnovičnem* najdenju »skupnega imenovalca« vrednot, izročil in teženj, ki so izvorno imela med seboj zelo malo skupnega – približno tako, kot je v arhitekturni celoti konstantinopelske cerkve svete Sofije v estetsko razmerje med seboj in do celotne okolice postavljeno osem marmornih stebrov, pripeljanih iz ruševin Efeza, in osem porfirnih stebrov, pripeljanih iz Balbeka.

Zato je pot iz antike v srednji vek mogoče le metaforično opisati kot »zmago« enih teženj, ki naj bi bile v že dovršeni obliki navzoče v panorami pozne antike, nad drugimi. Ne gre preveč enoznačno povezovati kakovosti »novega« s krogom nekaterih sestavin poznoantične kulture, kot da bi šlo za nasprotje drugim sestavinam – na primer s »popularnimi« in »bližnjevzhodnimi« tež-

njami nasproti »elitnim« in »klasicističnim« (čeprav je v teku analize tako popreproščanje lahko upravičeno, ker je neogibno, je vendarle samo pogojno). Saj je celo bizantinski klasicizem ravno *bizantinski*, *srednjeveški* klasicizem – ni preprosta »navzočnost« ostankov antične preteklosti v neantični dobi, ampak sestavni del prav te dobe; in, nasprotno, celo »zmagovite« popularne in orientalizirajoče težnje niso mogle izrabiti svoje »zmage«, ne da bi temeljito predelale svoje bistvo. To je vnaprej jasno vsem, vendar je najteže razumeti prav očitno resnico v vsej polnosti njenih konkretnih implikacij.

K vsemu rečenemu je treba dodati pridržek. Razno-likost izročil, ki jih postavljamo pod »skupni imenovalec«, zadeva le njihov zgodovinski izvor; v daljavah svoje predzgodovine se lahko vzpenjajo do istih »arhetipov«, kar verjetno nevidno olajša njihovo sintezo. Cesarska in krščanska ideologija sta na primer po vsebini in neposrednem razvoju zelo različni, vendar sta v oddaljeni perspektivi vezani na isti krog izhodiščnih prototeokratskih predstav o nadčloveškem posredniku med različnimi ravnmi svetovne biti.⁴¹ Prej smo govorili o vplivu rimske »triumfalne tematike« na cerkveno simboliko; vendar gre za to, da je beseda »triumf« (*triumphus*) latinska različica grškega izraza *thríambos*⁴² in kaže na dionizijsko genezo triumfa kot takega (udeleženos obse- denega bakhanta v Dionizovi božanskosti – udeleženos triumfatorja v Jupitrovi božanskosti). Beseda »triumf« in triumfalni obred torej od začetka predpostavljata, da bosta na koncu v rabi kot točka, v kateri se bosta srečala poganski »bogočlovek« in krščanski »človekobog«.

* * *

Zgodnjbizantinski literaturi (in, širše, literaturi zgodnjega srednjega veka) vlada temeljno pesniško načelo »para-bole« in »para-fraze« (*parabolé* in *paráphrasis*). Povezano je z enako temeljnim svetovnonazorskim načelom »para-doksa«, čeprav ga zaradi posebnosti estetskih oblik zavesti z njim ni mogoče poenotiti. Kot pojasnilo kategorije paradoksa pripomnimo, da je *tò parádoxon* (»izjema«, »neverjetno«) ena izmed najznačilnejših besed leksike zgodnjbizantinske sakralne in posvetne retorike. *Mystérion xénon horò kai parádoxon*, »Čudno in neverjetno skrivnost gledam« – ta vzklik iz božičnega kanona Kozme Majumskega naj bo zgled med več deset in več sto podobnimi.⁴³ Takšna je temeljna struktura krščanske paradoksalnosti,⁴⁴ ki je hkrati, kar je zelo pomembno, videna skozi prizmo *grškega retorskega temperamenta*. Kristjanov svet je napolnjen le s »tujimi« in »novimi«, »neverjetnimi« in »nepredstavljivimi«, »nezaslišanimi« in »nevidenimi«, »nenavadnimi« in »neizrekljivimi« stvarmi, enako pa se je dogajalo z retorjevim svetom. Naj bo razlika v globini in smislu še tako velika, zunanja drža in besedna »gestikulacija« *osuplega* navdušenja kaže na neizbežno podobnost. V enem izmed najbolj cenjenih spomenikov bizantinske cerkvene poezije 6. ali 7. stoletja je govor o »spoznanju nespoznavnega spoznanja«⁴⁵; to je hkrati zelo pomemben obrazec krščanskega svetovnega nazora – in retorična igra. Zgodnjesrednjeveška estetika »paradoksa« je namreč tudi sad sinteze, ki je združila to, kar je bilo raznorodno.

Vendar se vrnimo k »paraboli« in »parafrazi«.

Kaj je sploh »parabola«? V dobesednem pomenu je »beseda-vržena-poleg«: beseda, ki ni usmerjena k svojemu predmetu, ampak blodi, kroži, opisuje svoje kroge »poleg« njega; stvari ne imenuje, ampak jo prej postavlja kot *uganko*.

In kaj je »parafraza«? V dobesednem pomenu »pre-

pripovedovanje«: drugačno izrekanje, *izgovarjanje-istega-na-drugi-način*, »prelaganje« smisla iz enih besed v druge.

V literaturi »parafraz« in »metafraz« so v obdobju prehoda iz antike v srednji vek posebno vlogo igrali eksperimenti, ki so temeljili na uporabi antičnih oblik za obdelavo biblične snovi ter pripovedovanje vsebine Stare in Nove zaveze v Homerjevem jeziku in metrumu na Vzhodu in v Vergilijevem jeziku in metrumu na Zahodu. Oblika ni bila tako izbrana zato, ker bi ustrezala témi, ampak ker ji je bila nasprotna, ker se ji je »postavljala nasproti«; zato sta tako téma kot oblika nastopali v nesvojski, preobrnjeni podobi. Skrajnost take prakse so »centoni« na biblične téme in mozaiki verzov ali polverzov poganskih pesnikov, prirejenih za opisovanje tega, česar poganski pesniki *ne bi mogli* opisovati; med samostojnim in kontekstualnim pomenom citatov se je zanetil spor, sama besedna podoba se je razdvajala, kar je tej igri tudi dajalo čar. Praksa »centonov« je bolj značilna za latinsko kot grško poezijo, vendar se duh »centonov«, njihovo načelo, temeljni ustroj, občuti tudi v zgodnjebizantinskih »parafrazah« in »metafrazah« na biblične téme.

Ena izmed njih je delo Nonosa iz Panopolisa: to je »prelaganje« Janezovega evangelija v klasični grški heksameter, močno začinjeno z arhajskimi homerskimi figurami in izrazi.

Nonos takole opisuje smrt Kristusa na križu:

In Jezus je tedaj, ko je vrsto neizbežnih dogodkov zajel v srcu, in vedel, kaj se mora zgoditi,
h koncu hiteč govoril vsem zbranim:
»Žejen sem!« In že je bila nedaleč pripravljena čaša,
polna grenkega kisa; in nekdo, v pobesnelosti,
je gobo, zraslo v breznu morja, v pečini nedostopni,

vzel in jo obilno napóžil z mučiteljsko tekočino,
potem pa na vrh trske privezal in dvignil visoko;
tako približal ustom Gospoda je smrtno grenkobo,
prav pred obrazom Njegovim je na palici dolgi držal
gobo visoko v zraku in mu je to vlival v usta
namesto oživljajočih voda in božanskih jedi, ki ne trohniijo.
glej, občutila so usta in grlo nadvse grenko tekočino;
ves otrpel je rekel zadnjo besedo: »Končano!«
in sklonil je glavo ter prostovoljno sprejel smrt.⁴⁶

Ne da se reči, da je pri Nonosu krščanska »vsebina«
kratko malo združena z grško »obliko«. Oboje je bilo
preoblikovano v medsebojnem zoperstavljanju. Sodobni
bralec to preoblikovanje najlaže oceni čisto negativno
oziroma ugotovi, da je od Homerjeve epske in evangelijske
biblične preprostosti ostalo enako malo; in res je
tako. Evangeljska dejstva postajajo v navzočnosti ho-
merskih besednih obratov nekakšne uganke. Homer-
ski besedni obrati postajajo v navzočnosti evangelijskih
dejstev nekakšne uganke. Eno je z drugim spremenjeno
v nenavadno. Oboje je enako prežeto z meseno nepre-
pustnostjo in težko, stvarno neprosojnostjo. Še najbolj
pa mračna, slabo razumljiva mesta, ki zbudajo strah z
nekakšnim samostojnim življenjem podob, ki so se iztr-
gale iz občega konteksta. Tako se pesnikova domišljija,
ko gre za gobo s kisom, podano umirajočemu Kristusu,
skoraj povsem odvrne od prizora kot takega in je sko-
raj popolnoma okupirana z besedami »goba«, »morje«,
»globina«, ki nepričakovano rastejo v nejasne, vendar
toliko bolj vznemirljivo skrivnostne simbole. Pot »pa-
rafraze« in »metafraze«, pot Nonosovega »prelaganja«
nikakor ne pelje k neizrazni eklektiki, k pomiritvi ne-
pomirljivega. Pesnik prej igra prav na karto nepomiritve
nepomirljivega, ki naj bi ji sledili nekakšna eksplozija
in transformacija. Tečaji nekako zamenjajo svoja mesta.

Grška »oblika« postaja mistično breztelesna. Evangeljska »vsebina« postaja mistično snovna. Napetost, vdelana v vsako Nonosovo metaforo, ki je vsakič tako »neustrezna«, »netaktna«, se čez ves tekst razprostira na umetniško celoto.

»Prelaganje« Janezovega evangelija je že po naslovu in zvrsti »metafraz«. Drugo, pomembnejše Nonosovo delo, pesnitev *Dionizova dela*, ki obsega osemindeset knjig oziroma približno toliko kot *Iliada* in *Odiseja* skupaj, pa je po svoje tudi blizu poetiki »metafraz« in »parafraz«.

Zdaj nas ne more zanimati vprašanje, ali je bil Nonos, ko je pisal ep o Dionizu, pogan ali kristjan. Na to vprašanje je mogoče odgovoriti le z ugibanjem. Ne vidimo v globino Nonosove duše (duše, ki je bila, kot je videti, zapletena in skrivnostna), vidimo samo njegove verze. Vendar tudi če na vsebino epa o Dionizu gledamo kot na povsem pogansko, ostaja zunanja in postranska v razmerju do samega mita o Dionizu. V središče Nonosove pesnitve je postavljeno slavljenje rimskega cesarja in rimske državnosti,⁴⁷ mit o Dionizu pa do te državnosti nima neposrednega razmerja. Nonosova pesnitev kot zelo pomembne obravnava astrološke motive,⁴⁸ vendar mit o Dionizu nima ničesar skupnega z astrologijo. Zakaj zgodnjebizantinskega pesnika sploh zanima Dioniz? Odgovor se glasi: zanima ga kot bog, ki je podobnost, bog privid, bog dvojnik, dvojnik samega sebe. Po različici, ki jo sprejema Nonos, se Dioniz trikrat utelesi – kot Zagrej, Dioniz in Jakh –, pri čemer je prvo utelešenje hkratno z Zevsovo reinkarnacijo. Oblikuje se sistem dvojnikov:

Zagrej je »drugi« Zevs (*deúteros állos Zeús*);⁴⁹

Dioniz je »drugi«, »poznorojeni« Zagrej,⁵⁰ čigar obličje je »vsepodobno Zagreju«⁵¹, medtem ko je Zagrej zaradi povratne zveze »prvotni Dioniz«⁵²;

in Jakh je navsezadnje »tretji« »Dioniz«⁵³.

Vendar to še ni dovolj; ko se Dioniz zaljubi, pravi, da postaja »odsev (*týpos*) nesrečno zaljubljenega Pana«⁵⁴. Podobnost po kakršnem koli znamenju je že opisana kot dvojništvo, kot zrcalno podvajanje prototipa. Ni naključje, da se podoba ogledala – pravega ogledala iz bron, kakršnega so uporabljale antične lepoticke, ali naravnega vodnega ogledala – v pesnitvi tako pogosto pojavlja.

... Tolažila nekoč se je devica, ki je imela bleščeč bron
za sodnika odsevne lepote, in podobo lica,
to pričo, je brezglasnemu slu želela izročiti,
občudujoča lažno potezo sence, ki je migotala v zrcalu,
in vesela podvojitve potez svojega obličja; Perzefona,
zroč ta prizor, ki se z njeno je silo rodil v ogledalu,
je odsevala lik ta lažnivi sami sebi – Perzefoni ...⁵⁵

Naš prevod želi podati pomembno ponavljanje Perzefoninega imena – v izvorniku ga najdemo na koncu verzov –, ki nekako ustvarja »zrcalnost« tudi v zvenenju pesmi. Seveda pa prevod ne more podati neizčrpnega bogastva sinonimov, ki jih Nonos uporablja za idejo »odsevanja«, »upodabljanja«, »privida«, »simulacije«.⁵⁶ Vse se lahko pokaže za »lažno podobo« nečesa drugega, za uganko o nečem drugem; ni naključje, da se pesnitev začneja z nagovorom preobraževalca Proteja⁵⁷ in sploh govori o preobraževalcu Dionizu. Vendar se motiv preobražanja, »metamorfoze«, ki je bil svojčas tako pomemben za Ovida, pri Nonosu umakne v ozadje pred motivom zrcaljenja. Vse se zrcali v vsem: preteklost v prihodnosti, prihodnost v preteklosti, oboje v sedanjosti, mit v zgodovini, zgodovina v mitu. Ali se je smiselno pritoževati nad tem, da je Nonosov Dioniz oropan plastične »polnokrvnosti« nekdanjih bogov Helade? Zasnovan je namreč kot ogledalo vseh ogledal, ki vase sprejema »sence« in »odseve«, vse »lažne podobe« in »nezveste like«. Tak cilj

si je Nonos postavil in ga tudi dosegel. Njegova poezija je *poezija posrednega označevanja in podvajajoče se podobe, poezija namiga in uganke*.

Prej smo navedli razmišljanje Psevdo-Dionizija Areopagita, ki svetovno hierarhijo oseb in stvari primerja s sistemom ogledal, ki drugo drugemu podajajo zgornjo svetlobo.⁵⁸ Med Nonosovimi »ogledali« in »ogledali« Psevdo-Dionizija Areopagita je seveda pomembna razlika. Nonosova poganska pesnitev govori o »podtaknjenih« in »lažnih« odsevih, o nezvestih »sencopodobnostih«. Krščanski traktat Psevdo-Dionizija Areopagita pa govori o »jasnih in nemotnih« ogledalih, ki ustrezno odsevajo prvotno Resnico. Pri Nonosu je tako, kot bi bila ogledala obrnjena drugo proti drugemu: Zagrej je odsev Dioniza v preteklosti, Dioniz je odsev Zagreja v prihodnosti, vendar ne eden ne drug nimata ontološke prvotnosti. Vsak od njiju je uganke o drugem, vendar tudi rešitev te uganke, ki jo uteleša drugi. V svetu Psevdo-Dionizija Areopagita pa obstaja začetna, prvotna podoba vseh odsevov, ki je končna rešitev vseh uganek. Vendar odločnost, s katero Nonos poudarja nestalni in neverodostojni značaj poganskih »sencopodobnosti«, paradokсно povezuje njegov svet s svetom Psevdo-Dionizija Areopagita. To že ni več staro, predkrščansko poganstvo. To je poganstvo kot »druga vera«, drugost krščanske dobe, njena druga, prepovedana možnost, njena slaba vest, vendar hkrati tudi dokaz njenih idejnih temeljev »v nasprotnem«.

Nonosova epska etika in Psevdo-Dionizijeva filozofska poetika nam nalagata, da se spomnimo trditve novozaveznega teksta, v skladu s katero smo do konca tega »eona« obsojeni vse gledati le »z ogledalom v uganke«⁵⁹. Ni naključje, da ta tekst zbližuje ta pojma – »ogledalo« in »uganko«.

OPOMBE

- 1 *Historia Apollonii regis Tyri* XLI. Navedeno po prevodu I. Felenkovske v knjigi *Pozdnaja grečeskaja proza*, Moskva 1960, str. 363.
- 2 M. O. Skripil, *Povest o Petre i Fevronii* (Teksti), v: TODRL, 7. del, Moskva in Leningrad 1949.
- 3 Prim. S. S. Averincev, *K ujasneniju smisla nadpisi nad konhoj centralnoj apsidi Sofii Kievskoj*, v: *Drevnerusskoe iskusstvo. Hu-dožestvennaja kultura domongolskoj Rusi*, Moskva 1972, str. 28.
- 4 Herodoti *Historiae* VII, 143.
- 5 Platonis *Republica* 479c.
- 6 Lycophronis *Alexandra* 276.
- 7 N. d. 143.
- 8 N. d. 1440–1443.
- 9 N. d. 5–8.
- 10 Prim. Papini *Stati Silvae* V, 3, 157; Clementis Alexandrini *Stromata* V, 50, 1.
- 11 M. Riemschneider, *Der Stil des Nonnos*, v: *Aus der byzantinistischen Arbeit der DDR* I, Berlin 1957, str. 46.
- 12 *Hristijanskoe čtenie*, 1914, maj, str. 55–580.
- 13 Ni dovolj razlogov, da bi ga lahko poistili s škofom Nonosom, ki je spreobrnil plesalko Pelagijo, ali s Sinezijevim prijateljem in očetom mladeniča, za katerega je Sinezij napisal priporočilno pismo. Za Nonosovo posmrtno usodo je sploh značilna nekakšna anonimnost; vsi rokopisi njegovih del niso bili podpisani z njegovim imenom, tako da v poznoantični dobi niso vsi bralci vedeli za njegovo avtorstvo.
- 14 Prim. V. Tarn, *Ellinističeskaja civilizacija*, prevod iz angleščine, Moskva 1949, str. 190.
- 15 Po rodu iz Hemisa so bili Trifiodor, avtor pesnitve *Zasedba Ili-ona* (glej *Pamjatniki pozdnej antičnoj poezii i prozi* II–IV veka, Moskva 1964, str. 56–61), Kir Panopolitanski i Pampreprij ter Horapolon, znani razlagalec egipčanske simbolike. Iz Kopta je bil Hristodor Koptski, avtor opisa kipa v Zevksipovem gimnaziju, ki je obsegal drugo knjigo *Palatinske antologije* (glej *Pamjatniki vizantijskoj literaturi IV–IX vekov*, Moskva 1968, str. 138–141). Iz egipčanskih Teb sta bila Olimpiodor in Hristodor.

- Prim. A. Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970, str. 4–5.
- 16 Eunapii *Vitae sophistarum* X, 7, 2.
- 17 Prim. J. Leipoldt, *Schenute von Atripe* (TU, xxv), Berlin 1903.
- 18 Prim. V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos Von Panopolis* (Stoicheia. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der antiken Wissenschaft, IX), Leipzig in Berlin 1930.
- 19 Pri tem je značilna vloga boga časa Eona, tega »velikega ključarja rojstva«, ki s sebe, podobno kot kača, odvrže »staro kožo« in se obnovi »v valovih Zakona«: XLI, 179–182; 10, 22–23; XXIV, 166–267; XXXVI, 423; XL, 430–431.
- 20 N. d. XLI, 143–145.
- 21 Glej opombe S. Šestakova v knjigi *Reči Libanija*, 1. del, Kazan 1912, str. LXVII–LXIX. Libanij mesta Bejrut nikakor ne more omeniti brez nejevolje, učenja latinskega jezika in prava pa ne brez skrajnega, večkrat celo komičnega neodobranja. Zelo je žalosten, ker se mladeniči iz dobrih družin spuščajo k takim opravilom; nasprotno, ne bi mogel biti bolj zadovoljen, kot je bil tedaj, ko se je pojavil retor Megetij, in sicer samo zaradi Demostena oziroma grških retorjev, ki so na nekem sodnem procesu premagali poznavalce rimskega prava. Prim- Libanij *Epistola* 1123), poleg tega pa tudi *Orationes* II, 44; XL, 5; XLVI, 26; LXII, 21; *Epistola* 874.
- 22 *Dionysiaca* I, 528.
- 23 N. d. XLI, 389.
- 24 N. d. XLIV, 287–288.
- 25 *Paraphrasis S. Jn.* 4, 17–19.
- 26 *De coelesti hierarchia* III, 1–2, v: PG 3, stolp. 164d–165a, navedeno po slov. prevodu G. Kocijančiča, v: *Posredovanja*, Celje 1996, str. 294–95.
- 27 *Epistola V ad Dorotheum*, v: PG 3, stolp. 1074a; nav. po prev. G. Kocijančiča, v: *Posredovanja*, Celje 1996, str. 105.
- 28 *De ecclesiastica hierarchia* IV, 12, v: PG 3, stolp. 486b; navedeno po neobjavljenem prevodu G. Kocijančiča.
- 29 N. d. I, 1, v: PG 3, stolp. 369d.
- 30 N. d. I, 1, v: PG 3, stolp. 372a.

- 31 *De Mystica Theologia* III, v: PG 3, stolp. 1033; navedeno. po slov. prevodu G. Kocijančiča, v: *Posredovanja*, Celja 1996, str. 110–111.
- 32 *Paraphrasis S. Jn.* I, 13–16.
- 33 F. F. Zelinskij, *Iz žizni idej*, 2. del, 3. izd., Sankt Peterburg 1911, str. 226–229.
- 34 O. M. Freidenberg, *Problema grečeskogo folklornogo jazika*, v: Uč. Zap. LGU, Serija filologičeskikh nauk, 7. izd., št. 63, 1941, str. 41–69.
- 35 Prim. 1. op. k prejšnjemu poglavju.
- 36 Prim. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, pogl. XVI (slovenski prevod Toma Virka *Evropska literatura in latinski srednji vek*, Ljubljana 2002); F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2. izd., Leipzig in Berlin 1925.
- 37 Podobna obravnava Biblije in ustvarjenega sveta je posebno značilna za Maksima Spoznavalca.
- 38 Prim. I. J. Kračkovskega (revija Vostok, 4. zv., Moskva in Leningrad 1924, str. 60).
- 39 Glej M. I. Steblin–Kamenskij, *Staršaja Edda*, v: *Staršaja Edda. Drevneislandskie pesnji o bogah i gerogah*, Moskva in Leningrad 1963, str. 186–187.
- 40 Prim. W. Kranz, *Geschichte der griechischen Literatur*, 4. izd., Leipzig 1958, str. 541–545.
- 41 Prim. FE, 5. zv., Moskva 1970, str. 199–200.
- 42 Glej A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1905, str. 637–638; E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque étudié dans ses rapports avec les autres langues Indo-européennes*, Heidelberg in Pariz 1916.
- 43 R. Cantarella, *Poeti bizantini* I, Milano 1948, str. 12.
- 44 Prim. TE, 5. zv., str. 447–451.
- 45 C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Dunaj 1968 (WBS V), str. 31.
- 46 *Metaphrasis Evangelii secundum Ioannem* XIX, 146–160.
- 47 Prim. *Dionysiaca* XLI, 389–398.
- 48 Glej 18. opombo.
- 49 *Dionysiaca* X, 297.
- 50 N. d. XLVIII, 30.

- 51 N. d. XLVIII, 26.
52 N. d. X, 294.
53 N. d. XLVIII, 965.
54 N. d. XLVIII, 489.
55 N. d. V, 594–600.
56 Prim. M. Riemschneider, *Der Stil des Nonnos*, v: *Aus der byzantinistischen Arbeit der DDR I*, str. 58–59.
57 *Dionysiaca I*, 14–33.
58 Glej 26. opombo.
59 *1 Kor 13,12*.





SVET KOT ŠOLA

Že od časov romantike vidimo, kako hlapi ugled didaktične poezije – kot kaže, dokončno in nepovratno. »Didaktična poezija mi je odurna,« je dejal Shelley. In res: kaj imata skupnega s poezijo šiba šolskega pedantneža in dvignjeni kazalec dolgočasnega rezonerja? Kaj je bolj tuje njenemu duhu kot samozadovoljno razmišljanje shakespearovskega Polonija ali sebično zdravorazumsko umovanje meščanov Hamelna iz *Lovca na podgane* Cvetajeve? V našem času se celo pedagogika sama skuša ogniti preveč neposrednemu in golemu dociranju, kaj šele estetika.

Tako je z vsem tem za nas zdaj. Toda zgodovina nam govori, da vedno ni bilo tako.

Če se vrnemo k antični literaturi, so v njeni shemi zvrsti nedvomno imeli svoje mesto tudi verzi »didaktičnega izvora«. Res je, da je treba takoj dodati: to mesto je bilo slejkoprej drugorazredno. Kralj Paned iz grške legende, ki je Hezioda kot koristnega pesnika kmečkih opravil postavil nad Homerja,¹ ni našel veliko somišljenikov; prednost *Iliade* pred *Deli in dnevi* je bila preočitna. Strastno Sapfo so cenili neprimerno bolj kakor poučevalskega Fokilida. Še pomembnejša je druga pripomba: antika je poznala »višje« in »nižje« vrste didaktične poezije, in razmerje do njih tedaj – kakor tudi zdaj – ni bilo enako. Saj so tudi navdihnjene pesnitve Parmenida, Empedokla in Lukrecija didaktični, »poučni« epi; vendar to ni življenjskomoralistična, ampak filozofska didaktika, to ni preprosta vsakdanja modrost, ampak vznesenost uma, ki pogumno prodira v skrivnosti biti. Pesniška veličina Vergilijevih *Georgik* ni v koristni misli o pomembnosti dobrega odnosa do dela, ampak v mogočni viziji narave z ritmi, s katerimi se ujema kmet. Pa vendar je bil

Aristotel svojčas pripravljen, da filozofsko didaktičnemu epu načelno odreče pravico imenovati se poezija.² Kar zadeva moralne sentence, ki so tako radodarno posejane po tragedijah, posebno v zbornskih delih, ali v Pindarjevih in Horacijevih odah, jih že lahko imenujemo moralni nauk; to je nauk, ki se še vedno ne ujema z ozkimi mejami proze življenjskega vsakdanjika, vendar je povezan z estetsko kategorijo »vzvišenega« (*tò hýpsos*). Vzvišeno razmišljanje o splošni usodi smrtnih rodov in objokovanje minljivosti vseh človeških del v četrtem stazimonu *Kralja Ojdipa* se seveda ne more primerjati z nobenim rezonerstvom o nevarnosti lahkomišelnega zapravljanja časa. Pindarjev globokomišeln nasvet Hieronu Sirakuskemu »Postani tak, kakršen si«³, ni niti najmanj to, kar je na primer svarilo pred slabimi ženskami. Tirtajev ali Horacijev poziv, da ni treba gledati na svoje življenje, ko se bojujemo za domovino, je na povsem drugi ravni kot priporočilo, naj pri trgovskih kupčijah pazimo na denar. Prvo ima mesto v »visoki« poeziji, drugo ne. Za didaktiko nizkega poleta so bile primerne druge zvrsti, na primer basen⁴ ali sentence, napisane v verzih, kot so bili poznoantični *Katonovi distihi*. Te zvrsti so imele trden prostor v življenju, posebno v šoli, vendar je bila med njimi in drugimi zvrstmi pregrada. Moralni izreki v komediji ali mimu (na primer pri Publiliju Siru) so bili drugačni od moralnih izrekov v tragediji, tako kot sta se komedija in mim razlikovala od tragedije: kar se nekje spodobi, je drugod nespodobno. Horacij si je v satirah in pismih lahko privoščil didaktične téme, vsakdanjost katerih bi mu bila v odi zoprna.

Tako je antični literarni okus razločeval visoko didaktiko od nizke ter stvar besednega poučevanja podvrgel estetskim kategorijam »spodobnega« (*tò prépon*) in »vzvišenega« (*tò hýpsos*). Vendar razločevanje ni veljalo vedno in povsod. Kulture starega Bližnjega vzhoda so

živele v nasprotjih »življenja« in »smrti«, »modrosti« in »nečimrnosti«, »zakona« in »brezzakonja«, razlikovale so sveto od praznega, pomembno od nepomembnega – vse, samo ne »vzvišenega« in »nizkega«: to nasprotje je značilno le za kulturo grškega tipa in je zunaj nje lahko oropano smisla. Če ne razumemo tega, ne bomo razumeli niti poetike bližnjevzhodne didaktične literature in zdelo se nam bo čudno to, kar je bilo pravzaprav norma, v veljavi od začetkov staroegipčanske pismenosti do islamskega srednjega veka.

Ptahotepovi nauki, ki prihajajo k nam iz obdobja starega cesarstva, vsebujejo na primer take sentence: »Upogni hrbtenico pred svojim nadrejenim [...] in tvoj dom bo cvetel.«⁶⁵ Prostodušni prakticism egipčanskega uradnika nam je v zabavo in od njega ne pričakujemo ničesar duhovno pomenljivega. Vendar je tam tudi zapisano: »Skrit izrek je lepši kakor dragocen kamen in najdemo ga pri sužnjih, ki meljejo.« To je prelep aforizem, v katerem so tudi globina misli, moč besede in visoka poezija, skrivnosti duhovne vrednote, ki toliko bolj blesti na temni podlagi zunanega ponižanja. Kako more biti to dvoje skupaj v istem literarnem spomeniku?

Kanon starojudovske didaktične poezije, ki je del Stare zaveze, se imenuje *Knjiga Salomonovih pregovorov*. Beseda *mašal*, ki jo starocerkvenoslovansko in rusko izročilo prevajata s »prisposodbo«, »priliko« (pregovorom), označuje vsako »spretno« povezavo besed, ki zato, da bi bila izvedena in dojeta, potrebuje prefinjeno umsko delo: to je »aforizem«, »sentenca«, »besedna igra«, slednjič tudi »uganka« in »alegorija«. Če se spustimo niže, lahko prisposodba kot šaljiv uvod v pripovedovanje postane roganje, kakor je pojmovano v bibličnem izrazu, ki je sprejet tudi v ruščini: postati »prisposodba« med narodi (priti v pregovor). Naj bo tako ali drugače, pisanje »prisposodob« je bilo v bibličnih časih priljubljeno opravilo brezposelnih

pisateljev in cesarskih uradnikov na celotnem Bližnjem vzhodu. V Salomonovih časih so egipčanska kulturna merila prvič postala dostopna jeruzalemski dvorni eliti; tako se zgodovinsko opravičuje bolj ali manj pogojna vprašljiva povezava zbirke z imenom »premodrega« kralja. *Knjiga Salomonovih pregovorov* nam postavlja iste uganke, ki jih postavlja »Ptahotepov nauk«; njena splošna lastnost je neločenost vsakdanje proze in visoke miselne vznesenosti. Knjiga vsebuje veliko uporabnih nasvetov – za gospodarjevo mizo imej uho na preži, ne razmetavaj denarja v družbi slabih žena in tako naprej –, vsakdanjosti katerih je, kakor kaže, dovolj, da nam ohladi domišljijo in jo odvrne od pesniških poletov. Vendar je stvar povsem drugačna! V celotni starojudovski literaturi je malo tako lepih in pomenljivih tekstov, kot je beseda Modrosti, ki samo sebe opisuje kot soudeleženko pri stvarjenju sveta, kot sodelavko Boga:

Ko je pripravljaj nebo, sem bila tam,
 ko je zarisoval obzorje nad pravodovjem,
 ko je zgoraj krepil oblake
 in utrjeval zbiralnike pravodovja,
 ko je postavljaj morju njegovo mejo,
 da vode ne bi prestopile njegovega obrežja,
 ko je zarisoval temelje zemlje,
 sem kot njegova ljubljenska bila ob njem,
 se veselila dan za dnem,
 se ves čas igrala pred njim.
 Igrala sem se na njegovem zemeljskem krogu
 in moje veselje je bilo pri človeških otrocih.⁶

Tu je zajeto vse: poudarjeni motivi mere, zakona in ravnotežja, opis Modrosti kot »umetnice«, ki gradi svet po pravilih božanske umetniške obrti, pa tudi čisto »veselje« te kozmogonijske umetnice. Modrost je v razmerju do Boga nekakšno utelešenje njegove volje. V razmerju

do sveta pa je zidarka, ki gradi svet, kakor tesar ali zidar gradita hišo, ter v njem deluje kot razumna gospodinja v hiši. Hiša, najbolj prozaična in hkrati najbolj poetična stvar na svetu, je eden od njenih poglavitnih simbolov. »Modrost si je zgradila hišo,« s temi besedami se začne deveto poglavje knjige. Hiša je podoba naseljenega in urejenega sveta, ki ga zidovje brani pred brezbrežnim kaosom. Vendar je urejenost hiše duhovna in duševna ubranost, ki se izraža v urejenosti stvari; človeška ubranost je posvečena in zato v knjigi vidimo hvalnico družinskemu svetu. Za domačim redom stoji razpoloženje čile zadržanosti, potrpežljivosti, samoobvladovanja in samoomejevanja, vendar je to »modrost«, ki ji je lastna nezatemnjena, čila, zdrava celovitost uma in volje. Skozi vse nauke *Knjige Salomonovih pregovorov* veje nasprotje dveh volj, in sicer tiste, ki zida, in tiste, ki ruši, tiste, ki zbira, in tiste, ki razmetava, volje za soglasjem in volje za razdorom: podoba prve je Modrost, podoba druge je »bedasta ženska«. Ko beremo:

Pametna žena zida svojo hišo,
bedasta pa jo podira s svojimi rokami⁷

moramo to sentenco razumeti v najdobesednejšem pomenu, brez vsake alegoričnosti; pa vendar je v tem vsakdanjem pomenu (in ne poleg njega, kakor se to dogaja pri alegorijah) jasno predstavljena kozmična zoperstavljenost dveh načel – zbiranja in razpadanja. Povsod – v malem vesolju človekovega doma in veliki vesoljni hiši, ki jo je sezidal Bog – namreč stojita druga nasproti drugi Modrost in »brezumna ženska«. Zelo resno, ne pa tudi tragično pojmovanje sveta, ki je značilno za avtorje knjige, ne pozna prevzetnega patosa distance med visokim in nepomembnim. Bivanje in življenje ne samo da nista razklana, ampak sta v religiozno-obrednem modelu bivajočega prav primerna drug drugemu: ustroj bitja je

od Boga, vsakdanji red pa prav tako. Zato so tudi najbolj »domačnostni« in »družinski«, če hočete, najbolj »filistrski« nauki vsakdanjega dobrega vedènja na isti ravni z visokim videnjem kozmičnega reda.

Naj navedemo še en primer, tokrat iz helenistične dobe. Okoli leta 190 pr. Kr. je v Palestini živel pisec in erudit, strasten ljubitelj pobožnih miselnih in besednih iger, častilec starih modrecev, ki mu lepo pristojijo njegove lastne besede: »Iskal bo modrost starih in se poučeval v preroštvih; s pozornostjo bo preučeval zgodbe o imenitnih možeh in sledil pretanjenim piruetam pregovorov; raziskoval bo skriti smisel pregovorov in se trudil z ugankami, ki so vanje postavljene.« Ta pisec se je imenoval Ješua Ben Sirah (v slovanskem izročilu »Jezus, Sirahov sin«). Ker je bil marljiv bralec knjig, je tudi sam napisal knjigo – zbirko sentenc in aforizmov, ki jo je njegov vnuk prevedel v grščino. Tako kot pisci preteklih časov, sestavljalci *Knjige Salomonovih pregovorov*, je tudi Ješua Ben Sirah rezoner. Pravično bo, če rečemo, da je to rezoner kot malokateri – vznesen in navdihnjen; ideali, ki jih razglaša – duhovna disciplina, trezno samoobvladovanje, razumna in vesela skromnost – ga navdihujejo z najpristnejšim entuziazmom. Rekli bi, da je zdrava pamet najbolj prozaična stvar na svetu; vendar ben Sirah ljubi to prozaično stvar z ljubeznijo, ki je poetična, kot je svet *Visoke pesmi*. Modrost zdrave pameti, modrost šolskih predpisov zanj vzcveteva kot jerihonska roža in diši kot kadilo v Šotoru, v ustih se topi sladkeje kot medeno satje in se blešči kot jutranja zarja.⁸ Kako je to mogoče? Zakaj vsakdanjost poučnega svarila lahko postane predmet doživetij, ki priklicujejo platonski eros? Ben Sirah primerja nauke zdrave pameti s kruhom in vodo (»modrost ga bo sprejela kot deviška soproga; nasitila ga bo s kruhom razuma in žejo mu bo potešila z vodo modrosti«); toda ali je mogoče biti pijan od kruha in vode? Ben

Sirahova modrost je vsakdanja, njegovo razmerje do nje pa praznično. In ko smo že omenili praznik, omenimo še to, da je ta pisec močno vezan na estetiko praznika in da mu relativna lepota obreda in ceremonije zelo veliko pomeni. Tako opisuje vélikega duhovnika Simona, ki opravlja bogoslužje v templju: »Kako veličasten je bil, ko se je ljudstvo zbralo krog njega, ko je stopil izza tempeljske zaves! Kakor zgodnja danica med oblaki, kakor luna v dneh, ko je polna, kakor sonce, ki sije na svetišču Najvišjega, kakor mavrica, ki blesti v veličastnih oblakih, kakor svet vrtnic v pomladanskih dneh, kakor lilije ob studencu, kakor libanonsko rastje v poletnih dneh, kakor ogenj in kadilo v kadilnici, kakor posoda iz tolčenega zlata, okrašena z vsakovrstnimi žlahtnimi kamni, kakor oljka, polna sadežev, kakor cipresa, ki se pne v oblake. Ko je oblekel praznično oblačilo in si nadel razkošno okrasje in se vzpenjal k svetemu oltarju, je odseval sijaj na dvor svetišča.«⁹ Ta povečana občutljivost za slovesnost sakralnega dejanja je eden od ključev za razumevanje poetike aforizmov »Sirahovega sina«. Ko govori o lepoti slovesnega izhoda visokega duhovnika, jo primerja z lepoto polne lune; vendar povsem enako vzhodnjaško primerjavo uporabi tudi takrat, ko piše o svojem »slovesnem izhodu« pred bralca (»poln sem kot luna v svoji polnosti«). Samega sebe je namreč dolžan občutiti kot sobrata osebnosti, ki opravlja bogoslužje; ko razmišlja in poučuje, tudi on obhaja Božjo službo in besedni obred. Tu bi si lahko pomagali s pojmom »literarne etikete«, kot ga je ob primeru stare ruske literature izdelal D. S. Lihačev¹⁰ – s pojmom, ki je zelo pomemben za razumevanje poučnih spisov bibličnega tipa. Stroga vsebinska treznost in vesela oblikovna paradnost v Ben Sirahovi knjigi sta v ravnovesju in tako omogočata harmonijo estetske celote.

Ben Sirah seveda najmanj od vsega ljubi »prekleta

vprašanja«, skrajne odločitve in brezmejne strasti; prvi ni junaškega in tragičnega sta mu tuji. Vendar njegov optimizem ni samozadostna, raznežena dobrohotnost, ampak skoncentrirana živahnost, ki je sad razumevanja celotnega življenja kot nenehnega napora, kot zaporedja učenja in izpitov. Preizkušnja je težka, sicer ne bi bila preizkušnja, vendar jo je mogoče – in treba – zmagovito prestati. »Sin moj!« nagovarja bralca, »pripravi svojo dušo na preizkušnjo. Vzravnaj svoje srce in vztrajaj, ne prenegli se v trenutku spopada ...!«¹¹ Vse je v človekovih rokah, saj je njegova volja svobodna: »On je na začetku ustvaril človeka in ga pustil v oblasti lastne odločitve.«¹² Ben Sirahova etika ni niti najmanj »junaška«, je pa pogumna, saj od človeka zahteva popolno usmerjenost volje: »Gorje strahopetnim srcem in mlahavim rokam in grešniku, ki ubira dve poti! Gorje neodločnemu srcu, ker ne zaupa!«¹³ Lenoba, obup, brezvoljna razpuščenost pri našem moralistu izzivajo skoraj fizičen stud;¹⁴ vse to je zanj »topoumnost«, ki ni razumljena kot intelektualna hiba, ampak kot zlom volje in hkrati kot brezbožnost: prav zato brezbožnost, ker je topoumnost, in zato topoumnosti, ker je brezbožnost. Tako tudi »modrost« zanj ni niti najmanj atribut teoretizirajočega intelekta, ampak prej volje; modrost ni v reševanju abstraktnih intelektualnih vprašanj (kar neposredno obsoja v tretjem poglavju), ampak v »usmerjanju svojega srca«. Čeprav Ben Sirahova knjiga pripada helenizmu, smo, ko jo beremo, zelo daleč od Grčije. Njena vsebina ostaja v mejah življenjskega in vsakdanjega zdravega razuma; lahko jo imamo za »omejeno«, vendar težko, da bi bila za Ben Siraha ta besedica ponižujoča, kajti v njegovem svetu pomeni »omejenost« jasno mejo med sorazmernostjo in nesorazmernostjo, med nujnim in tem, kar nujnost presega, torej pomirjajoče poroštvo za to, da se človekove naloge lahko prilagodijo njegovim osebnim močem. »Ne

išči tega, kar je zate pretežko, in ne raziskuj tega, kar presega tvoje moči.«

Kar je res, je res – Ben Sirahova modrost ne odobrava »tveganja«: »... kdor ljubi nevarnost, se bo v njej pogubil.«¹⁵ Toda nepravilno bi bilo reči, da je ta modrost »malomeščanska«, in sicer zaradi dveh razlogov. Prvič, v svojem vsakdanjem svetu se naš avtor počuti zelo samozavestno, popolnoma tuji so mu afekti živčne manjvrednosti, ki so za psihologijo meščanstva tako neogibni; je »častitljiv«, »pomemben« in »resnoben« v dobrem starem pomenu teh starih besed, in nihče ne bo zanikal, da zna ceniti sebe in svoje mesto v vesolju. Drugič, prvinski čut za zgodovino nam narekuje, da Ben Sirahovo poučnost gledamo v kontekstu realnih razmer ljudi, ki jim je namenjena in sredi katerih je skozi stoletja najdevala učence. Predstavljajmo si človeka, ki je pravno svoboden, spoštovan in še zdaleč ni reven, ki pa je postavljen v okoliščine politične nesvobode, vladajoče na helenističnem Vzhodu, kakršna je bila v času faraonov in bo v času bizantinskih cesarjev; človeka, ki se zaveda, kako malo je odvisno od njega samega, vendar hoče le preživeti življenje, kot se spodobi po Božjih in človeških postavah; človeka, ki niti najmanj ne sili v prerokanja z mogotci tega sveta, nima pa tudi namena dovoliti jim, da zlezejo v njegovo dušo; človeka, ki bi bolj kot kar koli želel, da do konca svojih dni živi »tiho in mirno življenje«, vendar se ne sme zareči, da se bo v vsakem primeru izognil ali beraški palici ali kehi – če se potrudimo narisati si pred očmi ta družbeno-moralni tip človeka, bomo razumeli, da je bil moralnim naukom »Sirahovega sina« za dolga stoletja preskrbljen življenjski prostor. Ben Sirah nam svetuje, da če je le mogoče, ne stopimo na pot mogotcem in bogatim, čeprav ve, da obstajajo situacije, ko je popuščanje nemogoče;¹⁶ kakor koli že, z oblastniki in bogatini ni treba imeti nič skupnega, ni

treba računati z njihovim usmiljenjem. »Če te mogočnej povabi, se izgovarjaj ...«¹⁷ Ko Ben Sirah govori o sovraštvu med bogatimi in revnimi – in o tem govori veliko in prepričljivo –, imamo občutek, da njegov položaj ni med bogatimi: »Kaj je skupnega volku in jagnjetu? Tako je med grešnikom in pobožnim. Kakšno premirje naj bo med hijeno in psom? Kakšno premirje naj bo med bogatašem in siromakom? Divji osli v puščavi so plen levov, siromaki pa žrtev bogatašev. Kakor se prevzetnežu studi ponižnost, tako se bogatašu studi siromak.«¹⁸ Pred nami sta vzporedna asociativna niza: »uboštvo« – »ponižnost« – »pobožnost« in »bogastvo« – »prevzetnost« – »greh«. Sicer to za Ben Siraha ni razlog, da ne bi svetoval biti strožji s sužnjem.¹⁹ Kljub temu je tudi ta nasvet v kontekstu celotne knjige videti drugače, saj z natanko takimi izrazi, če ne še bolj energično, uči, da ni treba popuščati sinu²⁰ in lahkomiselni hčeri,²¹ pa tudi svoji lastni duši, lastnemu »jazu« ne: »Kdo bo po mojih mislih mahnil s šibami, po mojem srcu z modro vzgojo, da ne bo prizanašala mojim zablodam in mi ne bo dovolila greha?«²² Za Ben Siraha je ves svet ogromna šola in človek si lahko samo želi, da bi ga v tej šoli učili, kot se spodobi; šole pa si v tistih časih nihče ni predstavljal brez šibe.

Stari vzhodni pisec ceni pridnost in globoko prezira brezdolje; vendar ne bi bil to, kar je bil, če bi bilo fizično delo zanj enakovredno umskemu. Višjo opredelitev človeka vidi v tem, da nenehno in neutrudno od mladih nog do smrti vzgaja in izpopolnjuje svoj um, ne da bi izgubil niti trenutek; vendar je jasno, da kmet in obrtnik za to nimata možnosti. Zato je za Ben Siraha med vsemi najčastivrednejši poklic pisca ali zdravnika, ta najstarejša različica »intelektualne« specializacije.²³ Tako našemu avtorju, ki mu je tuja prevzetnost mogotcev in bogatašev, nikakor ni tuja prevzetnost duhovnega aristokratizma. Ni naključje, da je zanj tako značilen smisel za zunanjo

spodobnost pri vedênju: »Bedak se na vse grlo krohoče, bistrourmen mož pa se bo komaj po tihem smehljaj.«²⁴ Našli bomo še nemalo podobnih aforizmov, ki hvalijo dobro naučeno, včasih farizejsko, vedno pa brezhibno samodisciplino samozavestnega in tihega pisca, ki se po vzhodnjaško bolj kot česar koli boji »izgubiti obraz«. Ti aforizmi so imeli najživahnejši odmev v srcu bizantinskega pisca, uradnika in meniha.²⁵

Govorili smo o nasprotju med grškim in bližnje-vzhodnim razmerjem do didaktike. Vendar pohitimo, da skupaj z nasprotjem označimo še podobnost, ki se je pokazala že v helenistični sintezi in je usmerila tudi bizantinsko. Podobnost se kaže predvsem v posebnem navdušenju nad šolo, v tem, da »učenje« kot tako velja za vrednoto nad vsemi drugimi vrednotami. Pred modrostjo se v ozadje umaknejo celo bojevniške kreposti in srčna »duševnost«: niti bližnevzhodni človek niti Grk ne negujeta »duševnosti«, ampak »duhovnost«.²⁶ Modrost, ki so jo iskali Sokratovi učenci, in modrost, ki so jo iskali učenci rabija Akive, sta seveda nekaj zelo različnega, delno tudi postavljeni druga drugi nasproti. Vendar je bila »modrost« za ene in druge predmet vsepožirajoče strasti, ki je usmerjala vse njihovo življenje, in v njihovih očeh je bil tisti, ki je obvladal modrost, tudi največ vreden oziroma je najbolje izpolnil smisel človečnosti. Niso pa vsi mislili tako. Rimljanu zbuja občudovanje primerna odraslost poslovnega človeka, ki se počuti preveč odrasel, da bi do groba ostal navdušen šolarček, ki vdihava šolsko ozračje in se lahko izgublja v umski razvnetosti.²⁷ Na domišljijo mlajših, »barbarskih« narodov neprimer-no bolj delujejo podobe skrajnega poguma, sile, široke velikodušnosti.²⁸ Vendar je v traktatu *Izreki očetov*, ki je v pozni antiki nastal v Palestini, rečeno: »Kdo je junak (*gibbor*)? Kdor obvladuje svoje nagone. Potrpežljiv človek

je boljši kakor junak, gospodar nad svojim duhom boljši kakor osvajalec mesta.«²⁹ Kljub prepadu, ki deli vzhodnega književnika in grškega filozofa, sta oba človeka, ki jima ni žal celotnega življenja za to, da najdeta umsko védenje in navade. Grki so pripovedovali, kako se je stoik Kleant v mladosti cele noči trudil, da bi zaslužil za preživetje, zato da bi potem lahko cele dneve sedel v Zenonovi šoli in se poglobljal v bistvo učiteljevih nauk. Judje so pripovedovali, kako je žena rabija Akive prodala nakit, da bi možu dala denar za dolga leta učenja, in potem polovico življenja potrpežljivo čakala, da se je strastni šolar vrnil domov. Ni vsak narod vlagal tako neznanškega patosa v podobne legende.

Bizantinci so bili dediči tako grškega kot bibličnega kulta šole. Vendar je med njimi in starim svetom stalo krščanstvo, ki je kozmični univerzalizaciji podob učiteljstva in učenstva dalo nov smisel in nov polet.

Drugače niti ni moglo biti. Kristjan ni le »častilec« Kristusa (kot je Grk klasične dobe »častilec« svojih olimpijcev), ni le njegov »mist« (kot je posvečenec v skrivnost »mist« svojega božanstva),³⁰ celo ne more biti le njegov »verniki« in »vojščaki« (kot je mitraist Mitrov »verniki« in »vojščaki«);³¹ je predvsem Kristusov »učenec«, gojenec njegove »šole«. Zanj je Kristus avtoritativni začetnik šolskega izročila, kot je to Pitagora za pitagorejca in Platon za platonika.³² Ni naključje, da je novorojena zvrst cerkvene zgodovine morala prevzeti oblikovne poteze stare zvrsti zgodovine filozofskih šol.³³ Lukijan iz Samostate, umni in ujedljivi tuji opazovalec, je opazil to potezo: kristjani, je rekel, častijo nekega »križanega sofista«³⁴. Zanimivo, da je te besede Lukijana, tega »bogokletnika« in »obrekljivca«, kot ga imenuje slovar Suda, dobesedno ponovil krščanski pisatelj Paladij iz Helenopolisa: »Jezus Kristus, ta arhipastir in arhiučitelj in arhisofist.«³⁵ Prezirljiv pogled od zunaj in notranji pogled, poln spo-

štovanja, vidita isto: utemeljitelja krščanstva lahko primerjamo s »sofistom«,³⁶ s poklicnim učiteljem, in sicer ravno toliko, kolikor se lahko krščanstvo, ki ga je utemeljil, primerja s šolo tega »sofista«. »Naš učni prostor (*didaskaleïon*)« imenuje cerkev Atanazij Aleksandrijski.³⁷ »Vsi verniki so Kristusovi učenci«, potrjujejo tako imenovane »Apostolske konstitucije«, nastale okoli leta 380 v Siriji ali Konstantinoplu.³⁸ Že davno so opazili, da zgodnjekrščanska ikonografija Kristusa z zvitkom, apostolov in drugih oznanjevalcev »nauka«³⁹ ponavlja navadni način prikazovanja filozofa kot učitelja, kot glave šole – kot sholarha.⁴⁰ Vendar če je bilo v krogu helenističnih pojmovanj mogoče v Kristusu videti »sofista«, so ga v krogu palestinskih pojmovanj od samega začetka videli kot »rabija«. Tako ga v evangelijih imenujejo Janezovi učenci,⁴¹ Natan,⁴² farizej Nikodem,⁴³ Peter na gori Tabor,⁴⁴ Juda v trenutku izdajstva.⁴⁵ Seveda je med rabini (prav tako kot med »sofisti«) izjema, nezakonit primer, saj poučuje, ne da bi sam poslušal pouk drugega učitelja in se vključil v šolsko izročilo,⁴⁶ pri tem pa uči kot »nekdo, ki ima oblast, in ne kot pismouki in farizeji«⁴⁷. Karizmatično učiteljstvo ne upošteva šolskih meril, ampak postavlja nova merila nove »šole«; toda prav to je učiteljstvo. Kristus je v evangelijih najpogosteje prikazan, ko poučuje: »Jezus je šel in učil v shodnicah«⁴⁸, »stopil je Jezus v tempelj in poučeval«⁴⁹, »po svoji navadi jih je poučeval«⁵⁰ – podobne besede pogosto srečujemo. Shodnice ali poslopja pri jeruzalemskem templju so vsakdanje okolje, v katerem deluje rabi.

Za neverne je »rabi«, učitelj ali lažni učitelj, samo eden v vrsti drugih »učiteljev v Izraelu«⁵¹. Drugi rabiji se z njim prerekajo kot s svojim kolegom ali tekmečem.⁵² Ima svoje učence, kot imajo drugi učitelji svoje, in lahko ugibamo, čigav učenec je bolje biti.⁵³ Vendar je Kristus za vernega edini učitelj, v razmerju do njega so se vsi ljudje

dolžni zediniti v bratstvo učencev. »Vi pa si ne pravite ‚rabi‘, kajti eden je vaš Učitelj, vi vsi pa ste bratje.«⁵⁴ Meje take šole so enake mejam kozmosa, če že ne v resničnosti, pa vsaj po ideji. Atanazij uvaja podobo »posvečenega učilišča za spoznanje Boga, ki se je razglasil celotnemu kozmosu«⁵⁵.

Če je kozmos šola, je zgodovina – in najprej »sveta zgodovina« – pedagoški proces. Ta misel je bila navzoča že v Stari zavezi: »Bog te uči kot človek,« se je na narod v celoti obračal *Devteronomij*, da bi se ljudje spomnili svoje nekdanje usode.⁵⁶ Misel razvijajo zgodnjbizantinski teologi. Deset zapovedi so za Gregorja iz Nise »Božje lekcije«⁵⁷, Kristusove pridige pa za Teodoret Kirskega »Gospodove lekcije«⁵⁸. V kontekstu podobnih predstav se je od novozaveznih časov naprej razlagalo razmerje med judovstvom in krščanstvom: judovski »Zakon« je »vzgojitelj« (»pedagog« v antičnem pomenu besede oziroma suženj, ki otroka pelje v šolo),⁵⁹ čigar oblast se končuje na pragu Kristusove šole.⁶⁰ Na tem počiva mistična dialektika zgodovine. Bog kot vzgojitelj vodi gojence, človeštvo, od mladosti k polnoletnosti (omenimo, da beseda *kýrios*, ki se nanaša na Boga in Kristusa in se tradicionalno prevaja kot »Gospod«, v grščini ne označuje gospodarja, ki ima v lasti sužnja, ampak skrbnika mladoletnika z avtoriteto). Cilj vzgajanja je polnoletnost. »... kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo. Ko sem bil otrok, sem govoril kakor otrok, mislil kakor otrok, sklepal kakor otrok. Ko pa sem postal mož, sem prenehala s tem, kar je otroškega. Zdaj gledamo z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan.«⁶¹ Različne vzgojne dobe sledijo druga drugi. Vendar v cerkvi kot »učilišču« različne učne dobe obstajajo sočasno in pedagogika cerkve se mora prilagajati vsaki od

njih. »Postali ste potrebni mleka, ne močne hrane. Kdor se namreč hrani z mlekom, nima izkušnje z besedo pravičnosti, saj je še otrok. Močna hrana je za odrasle, za take, ki imajo zaradi svoje trajne drže izurjena čutila, da razlikujejo med dobrim in zlom.«⁶²

Torej je svet v času in prostoru postavljen pod znamenje šole. Čas, tako zgodovinski kot tudi biografski čas posebnega človeškega življenja, je smiseln toliko, kolikor je to čas pedagoške predelave človeka. Prostor ekumene je mesto za svetovno šolo.

Živobarvni izraz tega svetovnega nazora je sirski traktat *Zakaj se odpirajo šole*,⁶³ ki ga je na prehodu iz 6. v 7. stoletje napisal škof mesta Halvan Barhadbšaba Arabaja, o njem pa piše N. V. Pigulevskaia.⁶⁴ Traktat začenja epistemološko razglabljanje, sledi interpretacija starozavezne zgodovine kot zgodovine »šol«, ki so sledile druga drugi: Noetove, Abrahamove, Mojzesove, Salomonove in »šole« prerokov.⁶⁵ Sam Bog je bil učitelj v vsaki od teh »šol«. Ko Barhadbšaba govori o štiridesetletnemu tavanju »Izraelovih sinov« pod Mojzesovim vodstvom skozi puščavo kot o »šoli«, razvija misel, zarisano v *Devteronomiju*.⁶⁶ Ob teh šolah je govor o »zborih sinov zablode«: Platonovi akademiji, šoli Pitagore, Demokrita in Epikura, pa tudi zaratustrski religiozni skupnosti (»šola maga Zaradušta«). Kristus je »veliki učitelj« in je prišel zato, da bi tudi on utemeljil šolo ali, natančneje, da bi obnovil »prvotno šolo svojega Očeta«. Svet Nove zaveze torej ni nič drugega kot šola in osrednje novozavezne osebnosti v tej šoli opravljajo dolžnosti kot v sirskih šolah tistih časov. Tako je osrednji učitelj Kristus, razlagalec Pisma (*maqrjana ubadoqa*) je Janez Krstnik,⁶⁷ ravnatelj šole pa apostol Peter.⁶⁸ Ni dolžnosti, ki bi ne bila zasedena. In takoj potem se v isti intonaciji pripoveduje o šolah v najkonkretnejšem, nikakor metaforičnem pomenu besede, o aleksandrijski, antiohijski, nizibiški, edeški

šoli. Dela in usode šolskih znamenitosti,⁶⁹ šolski vsakdanjik s pravilnim razvrščanjem učenja in počitnic,⁷⁰ vprašanja o vedênju šolarjev – vse te prozaične stvari so postavljene v vrsto, ki gre od učiteljovanja Kristusa in učenja apostolov, v luči neposrednega nadaljevanja »svete zgodovine«.

Vzporedno z zgodovinskim svetom je človeku dan svet narave. Če je zgodovina pedagoški proces, je narava vrsta didaktičnih pripomočkov za nazoren pouk.

Eno od lekcij, ki so jih Bizantinci potegnili iz opazovanja narave, in sicer skoraj najpomembnejšo, najbolj filozofsko lekcijo, smo obravnavali že v poglavju »Red v vesolju in red v zgodovini«; gre za pitagorejsko-platonistični motiv poslušnosti stvarstva zakonom. Glej, človek: zvezde se ne odmikajo od začrtanih poti, letni časi ne kvarijo svojega zapovrstja, le ti s svojo nezakonito svojevoljnostjo sam sebe izločaš iz kozmične harmonije.

Taka misel ima vse prednosti visoke poezije. Privlačnost bolj ali manj ohranja za ljudi najrazličnejših dob. Še vedno jo lahko jemljemo z vso resnostjo, toliko bolj resno pa so jo obravnavali sodobniki Klementa Rimskega, Gregorja iz Nise in Psevdo-Dionizija Areopagita. Vendar je bila za preproste ljudi, za »človeka z ulice«, ki je prišel v cerkev, da bi slišal pridigarja, ta misel verjetno preabstraktna. Da bi lahko kolikor toliko osredinili pozornost na idejo svetovne harmonije, je treba imeti nenavadno duhovno kulturo in resne potrebe. Večina je iskala nekaj bolj pisanega, naivnega, očitnega. Še enkrat: v »učnem zavodu« cerkve so bili tudi otroci, ki jih je bilo treba poučevati kot otroke.

Grški otroci in preprosto ljudstvo so od nekdaj dobivali zabavno znanost in poučno zabavo iz istega izvira: iz Ezopovih basni. V zadnjih stoletjih antike je basen iz otroške literature prešla v literaturo za odrasle; basenske

téme so pri Babriju posute s pretanjeno obdelanimi nadržnostmi, v njihovi službi je retorska tehnika; naivna poučnost in zvijačna slikovitost stopata v razmerje, ki je v marsičem predhodnik bistva zgodnjebizantinskega duhovnega ozračja.⁷¹ Še pomembneje je nekaj drugega: basenski pristop prenika tudi tja, kamor prej ni mogel – v poljudnoznanstveno in poljudnofilozofsko literaturo. Pravljič o umnih in krepostnih živalih ne pripovedujejo več otroške varuške, ampak intelektualni moralisti, ki z umom blestijo pred odraslimi, z basenskim zgledom pa sramotijo človeka. S tem se je na začetku 3. stoletja posebno ukvarjal Klavdij Ajlijan. V obširnem delu *O živalih* s preprostimi moralnimi sklepi meša ne preveč zaupanja vredna, vendar pisana pričevanja iz domene popularne biologije: glej, kako se prostovoljno vedejo živali brez uma, ti, človek, ki ti je dan um, pa imaš potrebo po zakonih in prepovedih, da bi se vzdržal zla. Nekatere ribe, na primer, menda rešujejo druga drugo iz mrež – in Ajlijan hiti dodati: »O ljudje, tako se vedejo bitja, katerim občutek za prijateljstvo ni vcepljen, ampak prirojen!«⁷² Lakedajmonec Likurg je zapovedal, da je treba starejše spoštovati, sloni pa to brezhibno počnejo brez kakega Likurga.⁷³ Človek ne pozna svoje smrtne ure in se je zato boji, labod pa vnaprej vidi smrt in se z njo srečuje s pesmijo, s čimer kaže do nje filozofski odnos.⁷⁴ Druge živali so, nasprotno, zle, hudobne, maščevalne, in človek bi dobro storil, če bi se zamislil nad svojo podobnostjo z njimi. Celoten živalski svet je galerija nazornih simbolov moralnega dobrega in moralnega zla.

Ne bo odveč opozoriti, da je bila posledica navade videti v živali človeka zagledati v človeku žival, seveda žival iz basni. Poznoantična in zgodnjebizantinska fiziognomika to jasno izpričujeta. Človeško in živalsko obličje sta načelno izenačeni kot utelešenji »čudi« in »narave«. Kot je okrog leta 330 pisal neki Adamantij, »velike

zenice odkrivajo preprosteža, majhne pa zvijačneža, kakor imajo tudi med drugimi živimi bitji kače, ihnevmoni, opice, lisice in drugi zli stvori ozke zenice, po drugi strani pa ovce, krave in druga dobrodušna ustvarjena bitja široke.«⁷⁵ Človekova zvijačnost je tu iste narave kot zvijačnost ihnevmona ali lisice, njegova dobrodušnost pa taka kot prostodušnost ovce ali krave. Fiziognomika je zgodnjebizantinsko zavest navadila, da človekovo telesno konstitucijo enako trdno povezuje z njegovim psihološkim tipom, kot je živalska vrsta povezana z življenjskimi navadami nekaterih živali. Zato Prokopij Cezarejski tako pomenljivo, s takim poudarkom sporoča, da je Justinijan po telesni obliki in obraznih potezah podoben Domicijanu;⁷⁶ mišljeno je, da sta oba despota – živali iste vrste in seveda enakega značaja. Fiziognomičnemu mišljenju je *êthos* postavljen v ospredje prav tako nazorno in nespremenljivo kot *eîdos*, kot telesna razmerja ali oblika nosu; lisica iz basni ne more nehati z zvijačami, kača iz basni ne more ne biti zla.

Korektiv je prinašal že filozofski moralizem, ki je predpostavljal, da je človek svoboden in se lahko prevzgoji.⁷⁷ Drugi korektiv je bil posledica krščanske dogme, po kateri je človeška volja svobodna, »sama v svoji oblasti« (*autexousios*). Človek se kot »logosno« bitje prav po svobodni volji razlikuje od »nelogosnih« živali. »Vse, kar je logosno, ima svobodno voljo, in vse, kar ima svobodno voljo, lahko izbira,« meni bizantinski teolog.⁷⁸ Žival ne more spremeniti svoje naravne »čudi«, svojega »uma«, človek pa to lahko stori; »sprememba uma« – to je dobeseden pomen grške besede *metánoia*, »kesanje«. Po besedah Klemna Aleksandrijskega se je »Božje človekoljubje pokazalo tako, da je duši prek svobodne volje podarjena možnost kesanja«⁷⁹. Ni ga grešnika, ki se ne bi mogel pokesati, kakor tudi ni izbranca, ki ne bi mogel pasti. Vendar je bilo delovanje človeške volje, po kateri

se človek razlikuje od živali, lahko predstavljeno tudi v živalskih podobah: Pavel je recimo volk, ki je postal ovca, Juda pa ovca, ki je postala volk. Človek se torej od živali razlikuje prav po tem, da sam izbira, kakšna žival bo – ovca ali volk, jagnje ali kozliček, golobica ali kača. Dejanje svobodne volje, ki položaj človeka v moralnem svetu spreminja na boljše ali na slabše, zgodnjebizantinski avtorji označujejo z besedo *metabolé*, ki je ustrezala pojmu »prelaganja« ali »predrugačevanja po naravi« evharističnega kruha in vina v Kristusovo telo in kri.⁸⁰ »Meta-noja« je »meta-bola«, kesanje je predrugačevanje narave in to predrugačevanje je, kot se izraža Teodoret Kirski, »neverjetno« ali »paradoksalno« (*parádoxos*).⁸¹ To sploh še ne pomeni, da so zgodnjebizantinski pisatelji vsak preobrat duše nujno prikazovali kot čarovniško pretvarjanje grešnika v pravičnika ali pravičnika v grešnika, ki uničuje vsako vez človeka z njegovo preteklostjo in izničuje vse psihološke zakone. Celó tako prostodušen hagiograf, kot je avtor življenjepisa Marije Egipčanke, ima razmeroma realne predstave o inerciji navad. Njegova junakinja pripoveduje: »Ko sem se pripravljala jesti [v puščavi sredi asketskih podvigov], sem dobila željo, da bi jedla meso in egipčansko ribo, hotela sem vina, ki sem ga tako ljubila, saj sem ga nekoč, v svetu, veliko pila; tu pa sem, še brez vode, gorela od žeje in neizrecno trpela. Obiskovala me je tudi nerazumna želja, da bi pela razuzdane pesmi, ki so me begale in nenehno nagovarjale, naj prepevam njihove demonske besede, katerih sem se spominjala.«⁸² Vendar so iz krščanskega zornega kota vse te »skušnjavaške prikazni« nestvarne v primerjavi z odločilno prosto izbiro. Kajti če bo vsak človek, brez izjeme in brez predolgega odlašanja, v večnosti prebival bodisi kot »jagnje« bodisi kot »kozliček«,⁸³ ni več zanimiva protislovna igra razpoloženj, tekoče menjave psiholoških odzivov na zunanje dogodke, ki je delno zanimala antično

literaturo⁸⁴ in bo toliko bolj zanimala novoveško; kot pristna resničnost je v tej perspektivi videti le enoznačen izraz tega ali onega avtoidentifikacijskega lika – »jagenjskega« ali »kozličkovskega«. Vidimo zanimiv paradoks: fiziognomična predstava o absolutni statiki »čudi« in teološka predstava o absolutni dinamiki volje se med seboj ne izključujeta več tako absolutno. Kakor koli že, začeli sta sobivati v zavesti svoje dobe in vsaka od njiju je bila še dodaten razlog za poglobljeno zanimanje za basenske nauke, ki jih je bilo mogoče potegniti iz opazovanja živali. Iz zornega kota fiziognomike je človek sredi živalskih podob dolžan najti po naravi podobno sebi, da bi v takem ogledalu videl svojo neminljivo »čud«. Iz zornega kota teološkega moralizma pa mora človek opazovati živalsko heraldiko dobrega in zla, da bi spoznal, kaj želi biti in kaj je dolžan postati, ter bi v dejanju svobodne volje odvrigel eno podobo in se »oblekel« v drugo.

Zamisel, da se na pojave žive narave gleda kot na šolske pripomočke pri pouku morale, ni bila, kot smo videli, niti najmanj tuja poznoantičnemu poganu, kakršen je bil Ajlijan, za kristjana pa je bila še bolj neizogibna, in sicer zaradi dveh razlogov. Prvič, spodbujala jo je vera v to, da sta vidni svet v celoti in hkrati njegov najmanjši delček stvaritev istega Boga, ki je daroval zapovedi Stare in Nove zaveze; ker imata zakon narave in zakon morale isti izvir, zakaj torej narava ne bi mogla sama s seboj pojasniti morale?⁸⁵ Drugič, ta ideja se je ujemala s kontekstom predstav o Božji pedagogiki, o katerih smo govorili.

Razlaga *Heksamerona* oziroma uvodnega dela *Geneze* izpod peresa Bazilija iz Cezareje, ki razpravlja o šestih dneh stvarjenja sveta, je prvovrsten kulturno-zgodovinski dokument. Bazilij je izhajal iz natančnega poznanja pričakovanj občinstva in skušal ugajati potrebam naivnih, vendar hkrati radovednih ljudi, ki so

se zbirali k poslušanju njegovih razlag; v krščanskem duhu je predelal pisano gradivo poznoantične poljudne znanosti in postavil temelj večstoletnega izročila »heksameronov«. Priljubljeno pripovedovanje o živalih, včasih realno, včasih fantastično, naj bi dajalo spodbudne zglede kreposti in odbijajoče zglede pomanjkljivosti. Čim več moralnih sklepov lahko iz njih naredimo, bolje je. Bazilij, človek z ostrim in globokim umom, se je svojega položaja povsem jasno zavedal in ga ni komentiral brez ironije. Recimo takole: popularno naravoslovje teh časov je trdilo, da se kača zaradi »poroke« sestaja z lisasto mureno, toda pred tem se reši strupa. Kako lahko to uporabimo? Prvič, lisasta murena, ki se ne izogiba strupenemu »soprogu«, je dober primer za tiste žene, ki morajo prenašati grobe in divje soproge. Drugič, kača, ki se osvobaja strupa, je dober primer za soproge, ki so dolžni prizanašati svojim ženam in iz njih ne delati žrtev svojega slabega, kljubovalnega značaja. Kača in lisasta murena kot ideal krščanskih zakoncev – to je že umska igra, ki meji na šalo. Kot tretjič pride na dan še to, da omenjeni različni živali tu nista primer zakoncev, ampak prešuštnikov. »Naj se poučijo ti, ki lezejo v tujo zakonsko posteljo, kakšni golazni so podobni.«⁸⁶ Ni pomembno, da zadnji »nauk«, ki nam ga podajata kača in lisasta murena, izključuje prva dva. »Moja edina naloga je, da vse spreobračam v korist Cerkve. Da se brzdajo strasti poželjivcev, ki jih umirjajo zglede, vzeti s kopnega in iz morja!«⁸⁷

Potok zgledov je nezadržan. Velike ribe jedo manjše – nič boljši niso bogatini, ki trpinčijo reveže.⁸⁸ Hobotnica sprejme barvo kamna, pri katerem je; njej so podobni tisti, »ki se prilagajajo vsaki oblasti ne glede na to, kakšna je«⁸⁹, in jih je hkrati mogoče primerjati s kačo ali volkom v ovčji koži.⁹⁰ Nadrobno je opisan ustroj čebeljih panjev – kot zgled za delovnega človeka.⁹¹ Mravlja, ki si za zimo

zbira hrano, naj bi naučila kristjana, da je v času življenja treba poskrbeti za to, kar bo za grobom.⁹² Nauk je za avtorja očitno pomembnejši kakor konkretna podoba: če so priliznjenci hkrati hobotnice in kače in volkovi, to pomeni, da se lahko vsaka podoba sama po sebi zamenja z drugo in je oropana vsake nujnosti. Poetika didaktične alegorije se tu razkrije nič manj pomensko kot v primeru s kačo in lisasto mureno, kjer je bila, nasprotno, ista podoba uporabljena za tri različne moralne teze. Bazilij si sploh ne nalaga odgovornosti za »naravoslovno« vsebino svojih pripovedi. »Pripovedujejo, da grlica, če je ločena od soproga, ne prenese občevanja z drugim, ampak živi samsko življenje in odklanja nove zveze«; torej »pripovedujejo« in ni pomembno, ali je ta podoba natančna. V vsakem primeru je sklep nedvomen: »Naj slišijo žene, kako so nelogosne živali rajši spoštljive vdove kot pa nespodobne ženske, ki se večkrat poročajo.«⁹³

Večkrat se nam lahko zazdi, da poslušamo Ajlijana. Vendar izročilo poznoantične beletristike ni edino izročilo, ki je v ozadju Bazilijevega dela; opozoriti je treba tudi na tisočletno izkušnjo bližnjevzhodne didaktike, ki je našla svoje mesto v Stari zavezi. Še enkrat navedimo iz *Knjige Salomonovih pregovorov*.

Pojdi k mravlji, lenuh,
glej njene poti in postani moder.
Kajti nima poveljnika,
ne nadzornika ne vladarja,
vendar si poleti pripravlja hrano,
si ob žetvi nabira živež.⁹⁴

Štiri stvari so prav majhne na zemlji,
vendar so modrejše od modrijanov:
mravlje, nemočno ljudstvo,
vendar si poleti pripravljajo živež,
jazbeci, nejunaško ljudstvo,

vendar si v pečini postavljajo bivališče,
 kobilice, ki nimajo kralja,
 vendar vzletajo v jatah,
 kuščarica, ki se opira z rokama,
 vendar prebiva v kraljevih palačah⁹⁵.

Razumne živali so pohvaljene za pridnost, discipliniranost in iznajdljivost – kreposti dobrega učenca ali marljivega, previdnega pisarja. Tako tudi Bazilij iz Cezareje svojih »nelogosnih« likov ne pozablja pohvaliti za domiselnost. »Naj se nihče ne pritožuje zaradi revščine, četudi nič ne bi ostalo v njegovi hiši, in naj ne obupuje v življenju: naj pogleda na iznajdljivost lastovke.«⁹⁶

Toda krščanska didaktika ima motiv, ki ga ni poznala ne poganska ne starozavezna didaktika. Gre za poseben pomen strupenih živali. Ko človek razmišlja o njih, občuti gnus do »strupenega« značaja; dolžan se je sramovati svoje malovernosti. Saj je Kristus obljubil, da bodo ljudje, ki verujejo, »z rokami dvigali kače, in če bodo kaj strupenega izpili, jim ne bo škodovalo«⁹⁷; to je »znamenje«, po katerem se bodo prepoznavali verujoči. Tisti, za katerega so kače in škorpijoni nevarni, ne more pokazati podobnega »znamenja« in že ob sami misli na njih mora videti očitek sebi. Evangeljska etika od človeka zahteva to, česar ni zahteval še nihče – živeti po zakonih čudeža. Ko Bazilij pojasnjuje smoter strupenih gadov, ne pozablja poudariti tega imperativa z vso mogočo jasnostjo.⁹⁸ Spet smo postavljeni pred isto uganko, s katero smo se ukvarjali na začetku poglavja: zahteve po čudodelstvu, ne oziraje se na naš odnos do njega, naj bi v vsakem primeru pripadale drugi ravni kot »vsakdanje« zapovedi življenjske zdravorazumskosti – vendar ne, pridigarjev glas meni nič, tebi nič nadaljuje v nespremenjenem tonu. Intonacijski kontrast, nujen iz našega zornega kota – kontrast, ki bi označil distanco med »nizkim« in »vzvi-

šenim«, med vsakdanjo razumnostjo in visoko norostjo – ni niti najmanj nujen ne za avtorja ne za njegove poslušalce. Ena zapoved, na primer ne imeti tuje žene ali zadovoljevati svoje potrebe s častnim delom, ter druga zapoved, živeti po zakonih čudeža, se lahko postavi-ta druga drugi nasproti čisto teološko, kot »zakon« in »milost«;⁹⁹ ne moreta pa si stati nasproti po estetskem načelu, kot »prozaično« in »poetično«.

Pridige Bazilija iz Cezareje o dnevih stvarjenja sveta so znamenje časa. Označujejo prihod zelo dolge dobe. Pa vendar Bazilij še vedno ne pripada dokončno svetu srednjeveške didaktike, v katero nas uvaja s svojimi naravoslovnimi ekskurzi. Ostaja aristokrat duha in njegovo razmerje do tistih, ki jih kliče k »prazniku besede«,¹⁰⁰ je razmerje odraslega do otrok; seveda brez prezira, vendar precej popustljivo. Slikovitost basni je zanj orodje, ki ga uporablja v nujnih primerih, ne dom, v katerem živi njegova duša. Igra njegovega uma potrjuje svobodo v razmerju do te slikovitosti. Neprimerno prostodušnejši je avtor znamenitega *Fiziologa* (*Naravoslovca*), izdelka popularne literature, ki je, če sodimo po najzgodnejšem izvirniku med dostopnimi, nastal zelo blizu Bazilijevega časa¹⁰¹ in je po izročilu delo Epifanija Ciprskega. To delo je začetek neutrudnega variiranja motivov živalske in rastlinske alegoreze, ki je napolnilo celoten srednji vek.¹⁰² Tu med zvrstno obliko in avtorskim stališčem ni več nikakršne pregrade.

Če je ves svet šola, kdo je tedaj človek? Najprej šolarček, ki z otroško zaupljivostjo in marljivostjo sprejema lekcije svojega Učitelja, od časa do časa pa trpi udarce s šibo; pri vsem tem lahko sodeluje pri Božjem učiteljevanju, tako da pred ljudi stopa v nimbu starčevske modrosti. Ne glede na njegovo resnično starost, je po duši vedno otrok, od časa do časa pa otrok in starec hkrati.

Otrok in starec sta v mitološki arhaiki figuri, polni skrivnostnega pomena.¹⁰³ Toda antično klasiko navadno zanimajo mož, vojščak in meščan, ki so dosegli *akmé*, dobo, ko opravljajo »dela«. Starcem, ki jih spoštujejo zaradi njihovih nekdanjih »del« in izkušenj, pridobljenih z »deli«, je mesto na obrobju sveta moških. Starec že ni več vojščak, kakor otrok še ni vojščak. O tem pojejo Ajshilovi starci (72–80):

A nas, nezmožne zbog trhlih kosti,
 Izključili so iz vojne odprave,
 Da doma podpiramo s palico v roki
 Otroško svojo nemoč.
 Zdaj kakor dete, ki v mehkih mu udih
 Vrejo mladostni mu sokovi,
 Podobno je starcu in ni Aresa v njem,
 Tako mož v letih najskrajnjih,
 Ko se listje ospe mu z drevesa življenja ...¹⁰⁴

Klasična grška poezija vseeno podaja polno galerijo starčevskih podob, okrašenih z nesporno pomenljivostjo, otroštvo pa je ostalo zunaj njenega pogleda. Otrok je majhen, otrok je slab, otrok je plašen in nebogljen; ni »junaški« in ne »tragičen«. Njegovo mesto v življenju ni aktivno, ampak trpno. Šele z razpadom klasične podobe človeka prihaja čas za navdušenje nad sentimentalnim in zabavnim, barvitim in nepomembnim, ki je značilno za helenizem. Starka Hekala iz Kalimahovih epilijev in ne po svojih letih dojemljivi, majhni Zopirion iz Teokritove petnajste idile sta podobi, ki jih je rodilo tako navdušenje. Vse to so podobice iz življenja in ne simboli biti. Beseda »idila« v grščini pomeni »podobico«.

Povsem drugačen pomen dajejo figuri otroka krščanske etika, estetika, simbolika.

Naša dovzetnost je zaradi dvatisočletne navade otopena, zato težko občutimo nezaslišanost evangeljskih be-

sed o otrocih. »Tisti čas so učenci stopili k Jezusu in dejali: ‚Kdo je torej največji v nebeškem kraljestvu?‘ Tedaj je poklical k sebi otroka, ga postavil mednje in rekel: ‚Resnično, povem vam: Če se ne spreobrnate in postanete kakor otroci, nikakor ne pridete v nebeško kraljestvo.‘¹⁰⁵ Vse vrednote, ki so bile v navadi, so obrnjene: edina pot, po kateri se postane velik, je postati majhen. Ne otroci od odraslih, ampak odrasli se morajo učiti od otrok, jim postati podobni; morajo se »spreobrniti«, se obrniti k temu, od česar so se oddaljili, ko so zapustili otroštvo. Podoba otroka je zdaj merilo človeškega obstoja kot takega. Ne prezirljiva »veličina duše« (*megalophrosýne*) klasičnega junaka, ampak drhtenje bojzani in upanja,¹⁰⁶ pripravljenost, da se vse sprejema kot dar in milost, da se nič ne jemlje kot lastno – tak je novi ideal.

V cerkvi, v krščanski skupnosti, je vsak človek poslušen otrok, ki se uči: to je predstava, ki jo v številnih metaforah razvija *Pedagog* Klemna Aleksandrijskega. Posebno vlogo ima metaforična podoba mleka, o kateri smo že govorili v zvezi s Pavlovimi pismi. Celotno poglavje *Pedagoga*, lahko rečemo, plava v tem mleku;¹⁰⁷ hranljivost mleka, njegova brezmadežna belina, nedolžnost in dobrotljivost otročičev, ki se z njim hranijo – vse te predstave se zlivajo v edinstveno podobo. Komentar te podobe so lahko novozavezne besede: »Znebite se torej vsakršne hudobije in zvijačnosti, hinavščine, nevoščljivosti in vsakršnega obrekovanja. Kot pravkar rojeni otroci zakoprnite po pristnem duhovnem mleku.«¹⁰⁸ Učenje je mleko za tiste, ki ga jemljejo z otroško preprostostjo: ta metafora prevladuje tudi v sklepni himni *Pedagoga*.

... Kristus Jezus, nebeško mleko,
zberi svoje preproste otroke,
ki pijejo tvojo modrost
iz sladkih prsi Neveste milosti,

da bodo z nepokvarjenimi usti
sveto hvalili in nezvijačno slavili
Vodnika otrok, Kristusa.¹⁰⁹

Kristjan torej sebe vidi kot otroka. Pomembno je, da se tudi Kristus, ta »pedagog«, sam pojavlja kot otrok – v evangelijskih pripovedih o njegovem rojstvu, pesnitvah na božične teme, legendah o njegovih pojavitvah pred verniki, v spomenikih likovne umetnosti. Vendar je ta otrok predvečni Logos, ki je obstajal pred začetkom časov, in je zato na neki način starec (»staroletni«, kakor ga imenuje starozavezna *Danielova knjiga*): je starejši od nebes in zemlje. »Novorojenček, predvečni Bog,« se glasi refren božičnega kondakija Romana Meloda.¹¹⁰ Najznačilnejša pa je skrivnostna identifikacija otroštva in starosti, ubesedena v heksametru neznanega pesnika:

Dete, Starec, ki si sovečen Očetu in rojen pred vsemi vekii!¹¹¹

Podoba Kristusa otroka s pečatom skrivnostne in stroge modrosti starca na visokem reliefnem čelu je zelo zgodaj postala obvezni del bizantinske ikonografije; zgled je enkavstična ikona s Sinaja, ki predstavlja Mater Božjo z otrokom na prestolu, v družbi dveh svetih vojščakov in dveh angelov, ter jo je tak specialist, kot je K. Weitzmann, datiral v 6. stoletje.¹¹² Če ima prav, lahko potegnemo vzporednico med njo in Romanovim božičnim kondakijem kot pojavoma iste dobe.¹¹³ Zunajčasno, neskončno staro dete prehaja v bizantinsko umetnost po časih ikonoborstva, potem pa v starorusko slikarstvo, v katerem je najbolj živo pokazalo svoj starčevski vidik na ikonah Vodnice (Hodegétria) in Odrešenika Emanuela (= Boga z nami); njegovo velikansko čelo je včasih celo premreženo z gubami.

Identifikacija otroka in starca je pomemben motiv zgodnjebizantinske literature tudi takrat, kadar ta li-

teratura ne predstavlja Kristusa, temveč »kristolikega« človeka. Ideal je, da naj bi bil vsak starec otrok po svoji dobrotljivosti, vsak otrok pa starec po svoji modrosti, resnosti, dostojanstvenosti. Otroštvo in starčevstvo zamenjata mesti: življenje svetnika, kot ga opisuje hagiografija tiste dobe, se navadno začena s starčevsko askezo v otroških letih, konča pa z otroško preprostostjo. V življenjepisu Simeona Stilita sogovornik Simeona otroka vzklikne: »Saj vidim, da si, čeravno po letih mlad, po razumu že starec.«¹¹⁴ O Nikolaju, škofu iz Mire v Likiji,^{*} hagiografi pripovedujejo, da je kot dojenček »v sredo in petek pil mleko samo enkrat na dan, pa še to le zvečer, in tako še pred otroškimi leti spoštoval sveta pravila ter od samega začetka kazal naklonjeost do vzdržnosti in samoomejevanja«¹¹⁵. Ideal dobrega otroka je na splošno tih, razumen, majhen starček. Vendar izbranec lahko od »starosti v otroštvu« pride do »otročstva v starosti«, do čudežne brezmadežnosti onstran življenjske izkušnje, ki je predmet štiriindvajsete pridige Janeza Klimaksa z naslovom *O krotkosti, preprostosti in dobrotljivosti, ki ne izhajajo iz narave, ampak se s trudom pridobivajo*.¹¹⁶ Od začetka življenja otroštvo postaja cilj, ki ga dosegamo z zavestnim naporom. Aba Makarij je v svoji starosti ugovarjal neodobravanjem njegove »otročke dobrotljivosti« do ljudi: »Dvanajst let sem služil Gospodu, da bi mi dal ta dar, in vi mi zdaj svetujete, naj se mu odpovem.«¹¹⁷

Lahko se zazdi, da je neizogibna posledica ideala popolne preproščine oddaljevanje od šolskega ideala dosmrtnega učenja. Vendar ni tako. Ko asket obrača hrbet človeškim znanostim, človeški šoli, se osredinja na drugo znanost, stopa v drugo šolo, začena drug pouk. Znana je pripoved o Arseniju, sijajno izobraženemu veljaku, ki se je umaknil v puščavo. »Nekoč je aba Arsenij vprašal nekega egipčanskega starca o svojih mislih. Nekdo drug, ki je to slišal, mu je rekel: ,Aba Arsenij, kako lahko kljub

temu, da imaš tako veliko grško in rimsko izobrazbo, tega kmeta sprašuješ o svojih mislih?‘ Arsenij pa mu je odgovoril: ‚Rimsko in grško izobrazbo sicer imam, toda nisem se naučil še niti abecede tega kmeta.‘¹¹⁸ Asketska preprostost ima tudi svojo »abecedo«, ki se jo je treba naučiti kot mladoleten šolarček, ne da bi se bal naporov guljenja na pamet. Otrok – pojasnjuje Bazilij iz Cezareje – je dober zato, ker je pripravljen sprejeti lekcije, ki mu jih dajejo.¹¹⁹

Kult »otročstva« in »starčestva«, »starčestva v otroštvu« in »otročstva v starosti«, ne zamejuje le tém zgodnjebizantinske literature, ampak tudi njene motive in topiko; vpliva na njen estetski ustroj in besedno tkivo.

Nagnjenost dedičev poznoantične kulture k retorskim zvijačam ni izginjala, nasprotno, celo povečevala se je in se na trenutke pokazala kot uravnovežena s svojim nasprotjem, spoštovanjem otroškosti, neumetelne preprostosti. Seveda so obstajale zvrsti, v katerih se to spoštovanje nikakor ni moglo uresničiti (na primer v epigramih, ki so posnemali antiko). Vendar obstajajo literarni spomeniki, ki se nikakor ne bi mogli pojaviti brez načelne rehabilitacije naivnosti, ki se izraža na primer v besedah Bazilija iz Cezareje: »Nauki Duha so preprosti in prosti zvijačnosti.«¹²⁰ Med take spomenike spadajo na primer *Izreki očetov*, Paladijev *Lavzaik* in mnogi drugi. Njihova neokrašenost nedvomno sega čez meje vprašljive retorske »preprostosti«, ki so jo svojčas negovali literati, kakršen je bil Ajlijan.

Jezik zgodnjebizantinske sakralne literature, pa tudi njenih predhodnikov, začenši z Novo zavezo, zaznamuje poteza, ki jo zares lahko imenujemo »otročka«, če že ne »pobalinska«, hkrati pa tudi »starčevska« – vse, samo »možata« ne: to je obilica pomanjševalnih oblik. Krščanski avtor bo redko rekel »knjiga« (*bíblōs*), pogosteje pa »drobna knjiga« (*biblíon*) in »knjižica« (*biblarídon*). O

cenjeni *Knjigi preroka Izaije* je rečeno »drobna knjiga«,¹²¹ o skrivnostni knjigi, ki jo Janez v *Razodetju* sprejme iz angelovih rok, »knjižica«.¹²² Zgodnjbizantinski avtorji včasih imenujejo »drobna knjiga« ves kanon *Pisma*; množina besede *biblion* je za nas navadna beseda *Biblija* (*Biblia*). Ponižne besede evangeljske Kanaanke so prevedene takole: »... tudi psi jedo od drobtinic, ki padajo z mize njihovih gospodarjev«, grško pa je rečeno *kynária*, »psički«, kar prinaša drugo intonacijo.¹²³ Učenci imajo s seboj v puščavi nekaj »ribic« (*ihthýdia*),¹²⁴ Petru je bilo dano povelje pasti Kristusove »ovčke« (*arnía, próbata*)¹²⁵ – primere bi lahko navajali v neskončnost. Splošno rečeno, govor preprostega naroda se nagiba k pomanjševalnicam,¹²⁶ česar ni težko razumeti. Pomanjševalnice znižujejo govor, ga prikazujejo skromnejšega, hkrati pa ga mehčajo in delajo milejšega. Za njimi se lahko skriva celoten svetovni nazor – »karataevski« svetovni nazor tistih, ki se počutijo kot tihi in majhni ljudje in ki nezaupljivo gledajo na »energične« in še bolj na »pomembne«.¹²⁷ Nietzschejanec ne bi mogel uporabljati pomanjševalnic, govoreč o tem, kar ljubi in jemlje zares. Ekspresivnosti novozaveznih in zgodnjbizantinskih pomanjševalnic seveda ne gre preveč poudarjati: na ozadju vsakdanje pogovorne *koiné*¹²⁸ so največkrat videti kot leksična norma. Pa vendar je v njih tudi nesporna izraznost. Ko hoče avtor novozaveznega teksta reči, da so kristjani Božji otroci, rabi v okviru te splošne trditve nevtralnno obliko *tékna* (»otroci«);¹²⁹ brž ko začne svoje duhovne varovance nagovarjati s čustvenimi nauki in tolažbami, pa že ne reče več »otroci«, ampak »otročiči« (*teknía*). »Otročiči, poslednja ura je!«¹³⁰ »Otročiči, ne ljubimo z besedo, tudi ne z jezikom, a v dejanju in rešnici.«¹³¹ To pomeni, da je za pisatelja in njegove bralce intonacijska razlika med *tékna* in *teknía* dovolj jasna.

V kulturni zgodovini so večkrat nastajali semantični

sistemi, ki sakralne funkcije niso nalagali patetiki »vi-sokega sloga«, ampak otroško preprostemu, starčevsko preprostemu čebljanju pomanjševalnih oblik. Načelno je na primer pomembno, da Francišek Asiški za svoje prve učence ni bil »revež«, ampak »revček« (*poverello*), in da legende o njem niso »cvetlice«, ampak »cvetličice« (*fiorretti*). Tudi besedam je bilo zapovedano »ponižati se«.

Vrnimo se k svetu, ki je šola, in k literaturi, ki v tem svetu nastopa kot »poučna« literatura in v sebi nosi »lekcije« (*didágmata*).

Učenje teh lekcij je povezano z naporom, z naprezanjem uma in srca, katerega naloga je notranje »preobraziti« poslušalca ali bralca.¹³² »Preobražajte se s prenovitvijo svojega uma.«¹³³ Tu praviloma ni prostora za zadovoljno, svobodno uživanje v znanju. Roman Melod kliče človeka, naj »prižge srce«, naj se »duševno zbudi«,¹³⁴ naj »zavpije s srčno bolečino« (*metà pónou kardías*).¹³⁵ Poezija nas nič več ne potaplja v prijetno podobnost sanjskemu stanju, o katerem so govorili antični pesniki,¹³⁶ kot nekakšen rezek signal kliče dušo, naj se zbudi. Učenec v šoli ne sme popuščati. Kot je rekel Efrem Sirski, »na tej zemlji ni počitka za tiste, ki želijo odrešenje«¹³⁷. »Nihče se ne bo povzpел v nebesa, če bo živel mlačno,« potrjuje Izak Sirski.¹³⁸ »Poučnih« besed ne smemo poslušati udobno zleknjeni. Med zgodnjebizantinskimi himnami je tudi taka, ki že v naslovu izraža prepoved, da bi ljudje sedeli, ko jo pojejo,¹³⁹ tudi v drugih himnah pa se ponavlja zahteva, naj duhovno »vstanemo«,¹⁴⁰ naj duša pokaže strogo in napeto držo, naj se vzravna in zave navzočnosti svetinje ter naj »v duhu« nekam pohiti,¹⁴¹ naj teče na vrh gore.¹⁴² Kot vzporednico metafore vzpenjanja na goro se lahko spomnimo besed Evagrija Pontskega: »Vrh duhovne gore je težko doseči.«¹⁴³ »Bodimo marljivi«, »trudimo se z vsemi močmi«, »dajmo vse od sebe« – takšni klici so

pri Romanu zelo pogosti.¹⁴⁴ Osrednji obrazec je »napor srca«. Kar od človeka zahteva zgodnjbizantinska sakralna didaktika, je v nekem smislu »nenaravno«, tako da Janez Klimaks ni po naključju svetoval »z vsakim nasiljem krotiti svojo naravo«¹⁴⁵. Po Heglovi formuli – »pozitivna religija je protinaravna ali nadnaravna ter vsebuje pojme in pričevanja, ki so za um ali razum nedostopni in pretirani, ki zahtevajo take občutke in dejanja, da jih človeška narava nikoli ne bi mogla proizvesti«¹⁴⁶. In res, nekdo, ki ga bodo v jeziku novoveške kulture imenovali »naravni človek«, se bo v šoli, ki jo opisujemo, počutil povsem omejeno. Pred njegov um in domišljijo je postavljena taka naloga, da v trenutku, ko jo bo rešil, ne bo več »naraven«.

Vse to sploh ne pomeni, da je besedna umetnost, tudi v središču sakralno-didaktične sfere, oropana vsake vezi s čutnostjo. Taka predpostavka bi bila skrajno nerealna, saj še tako »zmoralizirana« estetika vseeno ostaja – estetika. Vendar se vprašanje postavlja takole: kakšen značaj dobi čutni blišč umetniške oblike v kontekstu asketskega »učenstva«?

Odgovor se glasi: na splošno značaj mnemotehničnega pomožnega sredstva, pedagoške »rekreacije« in, ne nazadnje, poseben značaj »tolažbe«, ki jo potrebuje »bolno srce«, katerega vzgaja asketizem.

Zdaj si težko predstavljamo, koliko so besedno igro, igro podob in zvokov, spodbujali povsem uporabnostni nagibi. Sestavljalec pridige ali nauka ali himne je reševal konkreten problem in ta je bil povsem resen: kako ne dovoliti poslušalcu, da bi pozornost odvrčal drugam, in kako mu pomagati, da bi si pri poslušanju čim več zapomnil? Knjige so bile razkošje, navaden človek je znal to, kar se je naučil na pamet. Zmožnost pazljivo poslušati dolg tekst in sposobnost krepko ga ohraniti v spominu sta bili izurjeni neprimerno bolj kot pri naših sodobnikih,

pa vendar jima je bilo treba pomagati. Kdor je bil zmožen pozornosti pomagati z igro podob ter spominu z besedno igro in vezanjem zvenov, je imel prednost v boju s sovražnimi nauki. *Talija*, ki jo je sestavil znani heretik Arij, je bila tako nevarna za ortodoksijo prav zato, ker so se njeni verzji zlahka pomnili.¹⁴⁷ V sirskega okolju so bili podobno nevarni Bardesanovi heretični psalmi; izrinili so jih šele verzificirani nauki Efrema Sirskega, ki se jih je bilo zelo lahko naučiti na pamet.¹⁴⁸

Ta problem je poznala že bližnjevzhodna didaktika. Fenomen starozavezne »prisodobne« (*mašal*), ki smo ga opisali na začetku poglavja, je pravzaprav igra misli in besede, ki je popolnoma postavljena v službo pouka. Vsak, ki je bral Talmud, se bo spomnil, kako se tam z nepričakovanimi in včasih groteskno fantastičnimi primeri prekinja pojasnjevanje dolgočasne snovi; to je pedagoški način, ki prihaja neposredno iz šolske prakse.¹⁴⁹ Ko so semitologi poskusili rekonstruirati prvotno aramejsko obliko evangeljskih izrekov,¹⁵⁰ so bili rezultati nad vsemi pričakovanji: pod počasnim ritmom grškega evangeljskega teksta se je pokazal stisnjen, napet govor, bolj podoben energičnim verzom kot prozi, govor, ki se igra z besednimi igrami, asonancami, aliteracijami in rimanjem, tak, da se sam po sebi vpisuje v spomin kot kak priljubljen šaljiv pristavek. Aforizem »Vsak, kdor dela greh, je suženj greha«¹⁵¹ je na primer utemeljen na besedni igri: »delati« – *'eved*, »suženj« – *'evd*. V govoru na gori je postavljeno vprašanje: »Kdo izmed vas pa more s svojo skrbjo dodati svojemu življenju en sam komelec?«¹⁵² – »s skrbjo« – *jasef*, »dodati« – *'osef*. V uvodu *Janezovega evangelija* je o Sinu rečeno, da »biva v Očetovem naročju«;¹⁵³ ta teološki obrazec je nedvomno palestinskega porekla, saj je »naročje« v aramejščini *'ubba'*, »oče« pa *'abba'*. Govori se o primeru, »če komu izmed vas sin ali vol pade v vodnjak«¹⁵⁴; tu so vse tri ključne be-

sede do neprepoznavnosti sozvočne – *b^era^ʿ* (»sin«), *b^eira^ʿ* (»vol«) in *bera^ʿ* (»vodnjak«). V zadnjih časih si pot utira prepričljiva interpretacija, po kateri so evangelijski teksti v temelju pisna kombinacija »blokav« ustnega izročila, ki so se jih nosilci tega izročila nekaj desetletij učili na pamet in jih predajali od ust do ust. Biblična kritika je posebno poudarila, da je različen vrstni red nizanja enih in istih aforizmov v raznih evangelijskih povezan z izbiro ene ali druge ključne besede kot mnemotehnične opore.¹⁵⁵ Seveda si pri pogledu na grški tekst (da o drugih prevodih sploh ne govorimo) takega učenja na pamet ni lahko predstavljati, povsem drugače pa je, ko imamo opraviti z aramejskimi teksti, ki slonijo na trdnem ritmu in strogem veriženju soglasnikov.

Verižni sklep, ki drži skupaj palestinsko-aramejsko izročilo in »učiteljsko« bizantinsko literaturo, je umetnost sirske pesništva 4. in 5. stoletja. O pesnitvah Efrema Sirskega, ki je tako uspešno tekmoval z Bardesanovo poezijo, smo pravkar govorili. Tako na primer zvenijo njegovi peterci:

Ktibat bgalyâtâ
Šbihat bkasyâtâ
ʿmirât bkaryatâ
tmihat bsetlâtâ.¹⁵⁶

Iz sirske poezije je v bizantinsko prešla tonična metrika, ki v sebi nosi živo jezikovno zvočnost in je spominu v veliko pomoč. Verjetno to funkcijo še najbolj izpolnjujejo odmerjeni verzi v enajstercu, ki so značilni za krog Romana Meloda in so jih opustili, ko je imperativ svečane »čudovitosti« potisnil v ozadje pedagoški interes. Da bi bralec lahko občutil silo sugestije, ki izhaja iz natančnega in dojemljivega ritma, okrepljenega z intenzivnimi aliteracijami, ponavljanjem in rimoidnim sozvočjem, podajamo v latinski transkripciji nekaj ver-

zov iz zelo poučne pogrebne himne 6. stoletja, ki jo je napisal neki Atanazij:

Hesychásate dè hesychásate,
tôi keiménoi loipòn mè ochlésete;
eremésate, thórybon lýsate
kài tò méga mystérion blépete...¹⁵⁷

Postopke, ki jih analiziramo v poglavju »Rojstvo rime iz duha grške ‚dialektike‘«, so seveda močno spodbudile mnemotehnične potrebe. Vendar je za sklep tega poglavja treba povedati nekaj besed tudi o drugi plati te stvari. Da bi rečeno močno delovalo na domišljijo in se neposredno zarisalo v spomin, je koristno, da so izrazne figure čudne, groteskne, tvegane. Za tako prakso so se zaradi pedagoških razlogov odločali zgodnjobizantinski pisatelji, pa tudi avtorji Talmuda nekaj stoletij pred njimi in baročni pridigarji eno tisočletje za njimi. Abraham a Sancta Clara, nemški avguštinski menih iz 17. stoletja, na primer posveča celotno pridigo témi pobožnega posnemanja ... hudiča: neutrudnosti, nezaslišani energiji, pretanjeni iznajdljivosti, ki jih hudič kaže pri svojih hudodelstvih, bi moral kristjan postaviti nasproti prav tako energijo in pobudo pri opravljanju dobrih del. V zgodnjobizantinskih tekstih lahko srečamo nič manj ostro podobo. Kot nekakšna bogoskrunska šala je videti tale epigram:

Mrliče, ki so zdavnaj umrli, bruha Had.
Sredstvo za bruhanje je Gospodovo telo!¹⁵⁸

No, tako presojati metaforo bi bila napaka proti zgodovinskosti. Ista metafora se pojavlja pri tako resnem avtorju, kot je Ciril Aleksandrijski: »Vaba za Smrt je postalo telo, zato da bi Kača v upanju, da pogoltne, izbruhala tiste, ki jih je prej požrla.«¹⁵⁹ Okus tiste dobe ni v tej metafori našel nič nedovoljenega.¹⁶⁰

Za potrebo velikih otrok, še nezmožnih jesti »trdo hrano«, toda žejnih naukov, so uporabljali podobe, izposojene iz lahkomišelnega življenja hipodromov. Koasket Markel pojasnjuje, kako demone mučijo psalmi, kot primer navaja »stranko (navijačev)« na stadionu, ki po zmagi v zboru proslavlja cesarja in z roganjem nadleguje premagane nasprotnike.¹⁶¹ V drugem poučnem tekstu je opisano, kako se možje v belih oblačilih (angeli) v cirkusu bojujejo proti »stranki« črnih »Etiopcev« (demonov) tako, kot so se pred občinstvom bojevali prasini in veneti.¹⁶² Ko opisuje čudež, se zgodnjebizantinska literatura ne obotavlja sklicevati se na afekte in emocije, ki jih je na ulicah Konstantinopla zbujal pojav čezmorskega rokohitrea.¹⁶³ Janez Zlatoust govori o »čudodelstvu Boga, rokohitrca nad rokohitrci«¹⁶⁴, Boga imenuje »bogatega z zvijačami« (*euméchanos*)¹⁶⁵ in sprašuje: »Ali vidiš Božjo zvijačnost? Vidiš Njegovo modrost? Vidiš, kako je presenetljiv?«¹⁶⁶ Vse to se dogaja na ozadju prikazovanja mučeništva v metaforah iz atletike in podobah iz gledaliških prizorov,¹⁶⁷ ki so popolnoma resne in hkrati popolnoma igrive. V 20. stoletju je Apollinaire primerjal vnebohodnega Kristusa s pilotom, ki presega rekorde z višino poleta;¹⁶⁸ Bizantincec ni vedel, kaj je letalstvo in kaj so rekordi, podoben tip metafore pa je dobro poznal, le da je imela igra metafor v njegovih rokah strogo uporabnost pomen, za francoskega pesnika pa je opravičena izključno z estetskim ciljem.

Zato umetelnost zgodnjebizantinske literature ni v nasprotju z njeno naivnostjo, vendar se je naivnost v vsakem trenutku pripravljena preobrniti v umetelnost. Sta pa tako zvijačna preprostost kakor tudi preprosta zvijačnost neizbežna značilnost dobrega šolarja.

OPOMBE

- 1 *Certamen Hesiodi et Homeri.*
- 2 Aristotelis *Poetica* 1447b.
- 3 Pindari *Pythia* II, 71.
- 4 Prim. zgleđno analizo prozaičnosti, plehkosti in utilitarnosti basenskih nauk v: M. L. Gasparov, *Antičnaja literaturnaja basnja* (Fedr i Babrii), Moskva 1971, str. 23–26, 146–154 isl.
- 5 Navedeno po knjigi *Istorija vsemirnoi literaturi*, 1. del: *Literatura drevnego mira*, Moskva 1967, str. 62.
- 6 *Prg* 8,27–31.
- 7 N. d. 14,1.
- 8 *Sir* 24 *passim*.
- 9 N. d. 50,5–12.
- 10 Prim. D. S. Lihačev, *Poetika drevnerusskoi literaturi*, Leningrad 1971, str. 95–123.
- 11 *Sir* 2,2.
- 12 N. d. 15,14
- 13 N. d. 2,12–13.
- 14 N. d. 22,1–2.
- 15 N. d. 3,26.
- 16 N. d. 4,9.
- 17 N. d. 13,9
- 18 N. d. 13,21–24.
- 19 N. d. 33,25–29.
- 20 N. d. 30,1–13.
- 21 N. d. 26,1.
- 22 N. d. 23,2.
- 23 N. d. 10,5; 38,1–2.
- 24 N. d. 21,20.
- 25 Konstantinopelski patriarh Janez IV. Postnik nagovarja menihe z nauki v verzih:

Pazljivo glej, da boš skromen in ljubezniv;
kot se spodobi, menih, naj ti pogled bo usmerjen
navzdol, ne meci pogledov na stran [...].
Pogovarjaj se tiho in krotko,
nikar, o menih, ne pozablaj skromnosti.

Naj bo tvoj smeh miren smehljaj:
ne krohotaj se, naj se ne vidi ograja tvojih zob.

(R. Cantarella, *Poeti bizantini*, 1. del, Milano 1948, str. 56–57). Klemen Aleksandrijski je etiko lepega vedênja še vedno razlagal v duhu helenske estetike prave mere: »Spodobno veselost, usklajeno s harmonijo obraza, imenujemo smehljaj, in to je smeh čistih; toda nesorazmerne gibe ličnic pri ženskah imenujemo hihitanje, in to je razvraten smeh; če pa gre za moške, ga imenujemo krohot, in to je smeh predrznežev, značilen za Penelopine snubce.« (Clementis *Paedagogus* II, 5, v: PG 448C–449A). Podobno je pri Janezu Zlatoustu: »Ali je smeh zlo? Ne, smeh ni zlo, ampak je zlo čezmernost, neprimernost. [...] Smeh je naši duši dan zato, da bi duša počivala, ne pa zato, da bi bila razuzdana« (Ioannis Chrysostomi *Homilia in Pascha* 5, v: PG 3, stolp. 756e).

V zvezi s tem bi rad omenil posebnost podobe Matere Božje v bizantinski umetnosti v primerjavi s starorusko ali gotsko umetnostjo. Za Bizantinca je Marija najprej idealna redovnica, diakonisa, Bogu posvečena devica; drugič, je plemkinja iz Davidovega kraljevskega rodu in nebeška kraljica (oranta na mozaikih kijevske Sofije in beneške stolnice svetega Marka bo imela škrlatne škorenjce). Toda meniški in kraljevski element se združujeta v neki točki, in sicer v idealu zadržanosti, samobladovanja. Marija je obdana z aristokratskim molkom. V Rusiji je Mati Božja predvsem utelešenje toplega materinskega sočutja, za gotiko pa je pomembnejši človečni lirizem devištva, materinstva in trpljenja, ki je predmet viteškega entuziazma, nežne čustvenosti. Ben Sirahovi bizantinski nasledniki so tudi tu na prvo mesto postavili disciplino šolanega duha, poznavanje takšnega vedênja, »kot se spodobi«, modrost v značilno vzhodnjaškem pomenu urejenosti, »zmernosti« (*metriótes*), »vzvzišensoti« (*semnótes*). Še enkrat: »Usmeri svoje srce in bodi čvrst.« Mati Božja severne gotike, ki se izgublja v joku nad mrtvim Kristusovim telesom, je tu metafizično nemogoča.

- 26 Besede »duševen«, »duhoven« in podobni izrazi so, na žalost, preveč patetični in nenatančni; vendar bomo kljub temu tvegali in jih rabili ter jih pri tem skušali pojasniti. Vsi razumemo Verlainov poziv pesniku: »Vzemi leporečje in mu zlomi vrat!« Ne Grk ne

vzhodni pisec ne Bizantincev ga ne bi razumel. Prevlada »duše« v naši poeziji nas odločno moti pri izenačevanju poezije in retorike ter nas celo pripravi do tega, da ju mislimo kot nekaj nezdržljivega. Grki pa so v načelu izenačevali bistvo poezije in bistvo retorike; ko je Platon v *Fajdru* napadel retoriko, je niti najmanj ni grajal zaradi »racionalnosti«, ki moti dušo, ampak zaradi nespametnosti, ki moti duha. Retorika v višjem pomenu besede je skoraj identičen pojav z bistvom antične in bizantinske poezije, z njenimi vrhunci vred. Osupljivosti tekstov, kot je *Jobova knjiga*, tudi ne gre mešati z »duševnostjo«. Tu je merilo lahko zgovornost, ki ima v Bibliji posebne značilnosti, drugačne od grške retorike, vendar ni nič manj »suha« in »racionalna«. Ravno v *Jobovi knjigi* so privlačnost besedne oblike, duhovitost in besedne igre, interes za prerekanje, tekmovalnost in sarkazem dosegli vrhunec in zares praznujejo. To ni kazilo »prisrčnosti« (kot je ni motila najčistejša retorika bizantinske cerkvene poezije).

- 27 Po Tacitovih besedah je Julij Agrikola večkrat pripovedoval, da bi se v rani mladosti lotil učenja filozofije z zagonom, ki se ne spodobi za Rimljana in prihodnjega senatorja, če ne bi razumnost njegove matere ohladila žara njegove pregrete duše« (Agricola, 4, po knjigi Kornelija Tacita, *Sočinenija v 2–h t*, 2. del, Leningrad 1969, str. 329). To je rimsko stališče: prihodnji dejavni človek naj bi bil seznanjen s filozofijo, in sicer zaradi moralne usmerjenosti ali zaradi splošne kulture, toda zanj »se ne spodobi«, da bi se filozofije učil s strastjo. Na koncu antike so se rimski in grški pogledi še enkrat pokazali pri presoji časti, ki jo je Julijan Odpadnik izkazal svojemu učitelju, filozofu in magu Maksimu. Za Libanija, ki je govoril v imenu grške kulture, je cesar, ki je šel iz senata, da bi srečal učitelja, ganljiv in vzvišen prizor: »Julijan je, ko je skočil s svojega mesta sredi senatorjev, stekel k vratom kot Hajrefont k Sokratu [...] in s tem vsem pokazal, da je modrost plemenitejša kakor cesarska oblast. [...] Kaj naj bi vse to pomenilo? Tako ni le plačeval, kot bi lahko mislili, za svoje učenje, ampak je tudi mladino vsega sveta pozval k učenju – pa tudi starejše, bi dodal jaz, saj so tudi starci postajali dovzetni za znanosti« (Libanii *Oratio XVIII*, 155–156). Libanijeva domišljija vidi tako rekoč kozmično apoteozo šole.

- Drugače na to gleda Amijan Marcelin, ki izhaja iz pojmovanja rimske državnosti: obsoja Julijanovo vedênje, čeprav ga je sicer zelo ljubil, misleč, da se je cesar kratko malo spozabil in ponižal (Ammiani Marcellini *Res gestæ* XXII, 7).
- 28 Naj se za kontrast spomnimo, da so priseljenci iz zahodne Evrope še v 12. in 13. stoletju videli Bizanc kot smešen svet knjižnih moljev (prim. A. P. Každan, *Kniga i pisatel v Vizantii*, Moskva 1973, str. 43).
- 29 *Pirkej 'avot* IV, 1, navedeno po slov. prevodu J. Zupeta *Izreki očetov. Talmudski traktat Pirke abot*, Ljubljana: KUD Logos 2002, str. 16.
- 30 Beseda »mist« (*mýstes*), v tradicionalnem starocerkvenoslovanškem prevodu *tainnik*, se je iz besednjaka poganskih misterijev preselila neposredno v besednjak krščanske cerkve. Klemen Aleksandrijski o krščencu pravi: »Gospod polaga pečat na svojega mesta« (Clementis *Protrepticus* 12, v: PG 8, stolp. 241a). Menih je po besedah Gregorja Nazianškega »mist skrivnostnega Kristusovega življenja« (Gregorii Nazianzeni *Carmen* II, 2, v: PG 37, stolp. 1455a). V *Akatistu* je Mati Božja imenovana »tainnica neizrekljivega posveta«. Prim. C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica* (WBS V), Dunaj 1968, str. 31.
- 31 Prim. poglavje »Znak, znamenje, zastava«.
- 32 Primerjava je tem bolj upravičena, ker so novopitagorejci in novoplatonisti pozne antike v tekstih orfikov, Platona in drugih svojih avtoritet videli nepogrešljivo božansko razodetje, ki je zunaj vsake kritike. Julijan Odpadnik je pri svojih poskusih, da bi ustanovil pogansko cerkev, tako razodetje postavljajl nasproti bibličnemu. Prim. J. Geffken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920.
- 33 Prim. E. Schwartz, *Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig 1959, str. 459–598.
- 34 Luciani *De morte Peregrini*, 13.
- 35 Palladii *Vita Ioannis Chrysostomi* 12, v: PG 47, stolp. 44.
- 36 Seveda v antičnem pomenu te besede, ki nima slabšalnega odtenka.
- 37 Athanasii *Epistola encyclica* 6, v: PG 25, stolp. 246c.
- 38 *Constitutiones apostolicae* V, 7, 24.
- 39 Spomnimo se izrednega kipa Hipolita Rimskega iz Lateranskega

- muzeja v Rimu, o katerem menijo, da je pravzaprav predelava antičnega kipa filozofa, ki so jo ustvarili zato, da bi počastili spomin na tega škofa in pisatelja 3. stoletja.
- 40 Prim. F. Gerke, *Der Sarkophag des Iunius Bassus*, Berlin 1936.
- 41 *Jn* 1,38.
- 42 N. d. 1,49.
- 43 N. d. 3,2.
- 44 *Mr* 9,5.
- 45 *Mt* 26,25; 26,49.
- 46 *Jn* 7,15.
- 47 *Mt* 7,29; *Mr* 1,22.
- 48 *Mt* 4,23; 9, 35.
- 49 *Jn* 7,14.
- 50 *Mr* 10,1.
- 51 *Jn* 3,2.
- 52 *Mt* 22,23–45.
- 53 *Lk* 5,33–39.
- 54 *Mt* 23,8.
- 55 Athanasii *De incarnatione Verbi* XII, 5, v: PG 25, stolp. 117b.
- 56 5 *Mz* 8,5.
- 57 Gregorii Nysseni *Vita Moysis* 45, v: PG 44, stolp. 316c.
- 58 Theodoreti Cyrrensis *De sancta et vivifica Trinitate* II, v: PG 75, stolp. 1161c.
- 59 V tradicionalnem (starocerkvenoslovanskem in potem ruskem »sinodalnem«) prevodu *detovoditelj*. S to simboliko je povezan naslov traktata Klementa Aleksandrijskega *Pedagog*, ki je značilen primer »pedagoškega« pojmovanja medsebojnega razmerja med Bogom in človekom. »Naš vzgojitelj – sveti Bog Jezus, Beseda, ki poučuje celotno človeštvo, sam človekoljubni Bog – je vzgojitelj« (*Paedagogus* I, 7, 55).
- 60 *Gal* 3,24–25.
- 61 1 *Kor* 13,9–12.
- 62 *Heb* 5,12–14.
- 63 Barhadbešabba Arabaya, *évêque de Halwan. Cause de la fondation des écoles*, ur. A. Scher, PO 4, str. 319–404.
- 64 N. Pigulevskaja, *Istorija Nisibijskoi akademii. Istočniki po istorii siriiskoi školi*, v: PS 17 (80), Leningrad 1967, str. 90–109, posebno 93–96.

- 65 Barhadbešabba Arabaya, *Cause de la fondation des écoles*, str. 345–362.
- 66 5 *Mz* 8,2–5.
- 67 Mišljena je vloga Janeza Krstnika kot posrednika med Staro in Novo zavezo, ki je s polno avtoriteto prepoznal Kristusa kot tistega, o katerem govorijo biblična prerošva.
- 68 Barhadbešabba Arabaya, *Cause de la fondation des écoles*, str. 367–368.
- 69 N. d., str. 378–381 (o Teodorju iz Mopsvestije) idr.
- 70 N. d., str. 393.
- 71 Prim. M. L. Gasparov, *Antičnaja literaturnaja basnja* (Fedr i Babrij), Moskva 1971.
- 72 Aeliani *De natura animalium* I, 4.
- 73 N. d. VI, 61.
- 74 N. d. VI, 34.
- 75 Adamantii Sophisti *Physiognomonica* I, 5, v: *Scriptores physiognomnici Graeci et Latini* I, 396 Foerster.
- 76 Procopii Caesariensis *Historia arcana* VIII, 13–21.
- 77 Značilna je anekdota, ki jo posreduje avtor sholij k Perzijevim satiram: »Naravoslovec Zopir je po obrazih prepoznavał značaje ljudi. Ko je prišel k Sokratu, mu je rekel: ‚Ti si pohotnež.‘ Alki biad se je zasmejal; učenci so že krenili proti njemu v jezi, ker je nespoštljivo govoril o njihovem učitelju. Sokrat pa je dejal: ‚Ne dotikajte se ga, v resnici sem pohoten, vendar imam moč, da premagujem tudi pohoto.‘« (Ad *Persii satiram* IV, 24; prim. tudi Ciceronis *Tusculanae disputationes* IV, 37, 80; *De fato* V, 10). O filozofski obdelavi motiva preobražajoče »spreobrnitve«, ki je bila predhodnica krščanske obdelave istega motiva, glej A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.
- 78 Pseudo-Cirilli *De Trinitate* 15, v: PG 77, stolp. 1152d.
- 79 Clementis Alexandrini *Paedagogus* I, 9, v: PG 8, stolp. 341a.
- 80 Na primer Clementis Alexandrini *Stromata* VII, 10, v: PG 9, stolp. 481a; Origenis *In Ioannem* II, 20, v: PG 14, stolp. 149c; Basili *Epistolae* CCXXIII, 5, v: PG 32, stolp. 829b; Philostorgii *Historia Ecclesiastica* I, 6, v: PG 65, stolp. 464b.
- 81 Theodreti *In psalmum* XLVII, 1.
- 82 Po prevodu S. V. Poljakove v knjigi *Vizantijskie legendi*, Lenin-

- grad 1972, str. 94.
- 83 *Mt* 25,33.
- 84 Téma celotne antične lirike je, posebno v času helenizma, po svojem globljem bistvu zapovrstje duševnih stanj, od katerih nima nobeno nikakršnega »cilja« (prim. analizo »nihala lirskega gibanja« v Horacijevih odah pri M. L. Gasparovu v knjigi *Kvint Goracij Flakk. Odi. Epodi. Satiri. Poslanija*, Moskva 1968, str. 17–22). Ko se Horacij zave, da se mu v Rimu toži po vasi, na vasi pa po Rimu, to ni le samoironija, ampak tudi ugotovitev o obstoju nekega psihičnega cikla, ki ustreza človeški naravi (*Sermones* II, 7, 28). Kot nasprotje vzemimo Avguštinove besede, da demon vodi človeka v krogu (*De civitate Dei* XII, 14, 11, str. 532 Dombart). V zvrsteh, ki jih je zgodnjebizantinska literatura podedovala od antične, na primer v erotičnem epigramu, je seveda po starem lahko vladala psihologija razpoloženja.
- 85 Prim. *Rim* 1,19–32. Predhodnik krščanskih mislecev je bil tudi tu Filon Aleksandrijski, ki je govoril o harmoniji »kozmosa« in »nomosa«.
- 86 Vasilij Veliki, *Tvorenija*, Sankt Peterburg 1911, str. 72.
- 87 Prav tam.
- 88 N. d., str. 68.
- 89 N. d., str. 69.
- 90 Prim. *Mt* 7,15.
- 91 Vasilij Veliki, *Tvorenija*, str. 78.
- 92 N. d., str. 88.
- 93 *Pamjatniki vizantijskoi literaturi IV–IX vekov*, Moskva 1968, str. 50.
- 94 *Prg* 6,6–8.
- 95 N. d. 30,24–28.
- 96 Basilio *In Hexaameron homilia* 8.
- 97 *Mr* 16,18.
- 98 Vasilij Veliki, *Tvorenija*, str. 91.
- 99 Vendar je značilno, da Bazilij tega ni storil. Zgodnjebizantinska didaktika se nagiba k temu, da tudi »milost« pojmuje nekoliko »pravno«.
- 100 Vasilij Veliki, *Tvorenija*, str. 66.
- 101 Prim. B. Altaner in A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 7. izd., Freiburg, Basel in Dunaj 1966,

- str. 317.
- 102 Glej O. Seel, *Der Physiologus. Frühchristliche Natursymbole*, Zürich 1960.
- 103 Prim. C. G. Jung in K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 4. izd., Zürich 1951; C. G. Jung, *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie*, Zürich 1953; A. Festiguière, *Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive*, v: WS 73, 1960, str. 123–152.
- 104 Aishilos, *Agamemnon*, prev. A. Sovrè, Ljubljana 1963.
- 105 *Mt* 18,1–4.
- 106 Glej poglavje »Ponižanje in dostojanstvo človeka«.
- 107 Clementis Alexandrini *Paedagogus* I, 6.
- 108 *1 Pt* 2,1–2.
- 109 Prev. G. Kocijančič po izdaji v P. N. Trempela *Eklogè hellenikès orthodoxou hymnographías*, Atene 1978, str. 136.
- 110 Romanos le Mélode, *Hymnes*, 2. del (SC 110), 1965, str. 50–76.
- 111 *Anthologia Palatina* I, 21.
- 112 K. Vejčman, *Rannie ikoni*, v: K. Vejčman, M. Hadzidakis, K. Mnjatev in S. Radojčič, *Ikoni na Balkanah. Sinaj, Grecija, Bolgarija, Jugoslavija*, Sofija in Beograd 1967, str. IX–X, ilustr. 1–3.
- 113 Četudi bi se strinjali z drugačnim datiranjem, avtor ikone pripada eni od generacij, ki so najbližje Romanovi. Prim. J. Hutter, *Frühchristliche Kunst – byzantinische Kunst*, Stuttgart 1968, str. 99.
- 114 *Vizantijskie legendi*, Leningrad 1972, str. 25.
- * Tj. sv. Miklavžu.
- 115 N. d., str. 140.
- 116 Klímax Ioánnou toû Sinaítou *Lógos KD'*, Atene 1970, str. 114–116.
- 117 *Apophthegmata patrum*, Macarius 9, navedeno po slov. prevodu Jasne Hrovat, *Izreki puščavskih očetov*, Ljubljana 2002, str. 34.
- 118 N. d. Arsenius 6.
- 119 Basilii *Regula brevior* 217, v: PG 31, stolp. 122c.
- 120 Basilii *De Spiritu Sancto* III, 5, v: PG 32, stolp. 76c.
- 121 *Lk* 4,17.
- 122 *Raz* 10,2.
- 123 *Mt* 15,27.

- 124 N. d. 15,34.
- 125 *Jn* 21,15–18.
- 126 Prim. A. Springhetti, *Introductio historico-grammatica in Graecitatem Novi Testamenti*, Rim 1966, str. 104–105.
- 127 Prim. B. M. Špaerman in M. K. Trofimova, *Robovladelčeskie otnošenija v rannei Rimskoi imperii (Italija)*, Moskva 1971, str. 256–257, 288–290 isl.
- 128 O koiné glej S. I. Sobolevskij, *Koini – obščij grečeskij jazik*, v: *Pravoslavnaja bogoslovskaja enciklopedija*, 9. del, Sankt Peterburg 1908, str. 603–754.
- 129 *1 Jn* 3,1.
- 130 N. d. 2,18.
- 131 N. d. 3,18.
- 132 Prim. poglavje »Svet kot uganka in njena rešitev«.
- 133 *Rim* 12,2.
- 134 Romanos le Mélode. *Hymnes*, 4. del (SC 128), Pariz 1967, str. 114.
- 135 Romanos le Mélode. *Hymnes*, 2. del (SC 110), Pariz 1965, str. 224.
- 136 Na primer Pindari *Pythia* I, 8–12.
- 137 Ephraemi Syri *De perfectione hominis*, 3. del, str. 493D.
- 138 Isaak Sirijanin, *Tvorenija*, Slovo 35, Sergijev Posad 1911, str. 152.
- 139 Glej poglavje »Rojstvo rime iz duha grške ‚dialektike‘«.
- 140 Romanos le Mélode, *Hymnes*, 1. del (SC 99), Pariz 1964, str. 412.
- 141 N. d., str. 202–204.
- 142 N. d., str. 140.
- 143 Evagrii Pontici *Epistola LVIII*, v: W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, str. 608.
- 144 Na primer Romanos le Mélode, *Hymnes*, 4. del, str. 114; *Hymnes*, 1. del, str. 149, 260, 174.
- 145 Klímax Ioánnou tou Sinaítou *Lógos Z'* 21, Atene 1970, str. 64a.
- 146 G. V. F. Gegelj, *Raboti raznih let*, 1. del, Moskva 1970, str. 79.
- 147 Philostorgii *Historia ecclesiastica* II, 2.
- 148 Sozomeni *Historia ecclesiastica* III, 16.
- 149 O funkciji paradoksov, fantastike in pretiravanja v Talmudu glej opombe v knjigi C. G. Montefiore in H. A. Loewe *Rab-*

- binic Anthology*, Cleveland, New York in Philadelphia 1963, str. XLV–XLVI. O mnemotehniki rabinov glej B. Gerhardson, *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961, str. 147.
- 150 A. Meyer, *Jesu Muttersprache*, Leipzig 1896; P. Feibig, *Der Erzählungsstil der Evangelisten im Lichte des rabbinischen Erzählungsstil untersucht*, Leipzig 1925; C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925; isti, *The Aramaic Origin of the Forth Gospel*, Oxford 1927; G. Dalman, *Worte Jesu*, 2. izd., Leipzig 1930; C. C. Torrey, *The Four Gospels*, Harper 1933; isti, *Our Translated Gospels*, Harper 1936; G. F. D. Moore, *An Idiom-book of New Testament Greek*, 2. izd., Cambridge 1971; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3. izd., Oxford 1969.
- 151 *Jn* 8,34.
- 152 *Mt* 6,27.
- 153 *Jn* 1,18.
- 154 Po drugem rokopisnem izročilu, ki je upoštevano pri ruskem sinodalnem prevodu, »osel in vol« (*Lk* 14,5). O teh in podobnih primerih glej M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* ., str. 160–185. Kot je znano, najstarejše plasti *Dhammapade*, ki izvirajo iz avtentičnih Budovih aforizmov, kažejo podobno oblikovno strukturo – aliteracije, asonance, ritem.
- 155 Glej zgodovino in bibliografijo o tem vprašanju, ki ju spremljajo natančne, čeprav včasih nepričakovane pripombe dobrega poznavalca biblične arheologije, v: W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, Baltimore 1940, str. 296–297.
- 156 Ephraemi Syri *De paradiso carmina* I, 1, 5–6.
- 157 C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica* (WBS V), Dunaj 1968, str. 61.
- 158 *Anthologia Palatina* I, 21.
- 159 Cyrilli Alexandrini *Catechesis* XII, 12, v: PG 33, stolp. 741c.
- 160 O podobni strukturi metafore glej tudi poglavje »Svet kot uganka in njena rešitev«.
- 161 Moschi *Pratum spirituale*, v: PG 87, stolp. 291–302.
- 162 N. d., v: PG 87, stolp. 2917.
- 163 Prim. A. P. Rudakov, *Očerki vizantijskoi kulturi po dannim grečeskoi agiografii*, Moskva 1917, str. 105–106, 128 isl.

164 Ioannis Chrysostomi *Ad Olympiada epistola* I, 2.

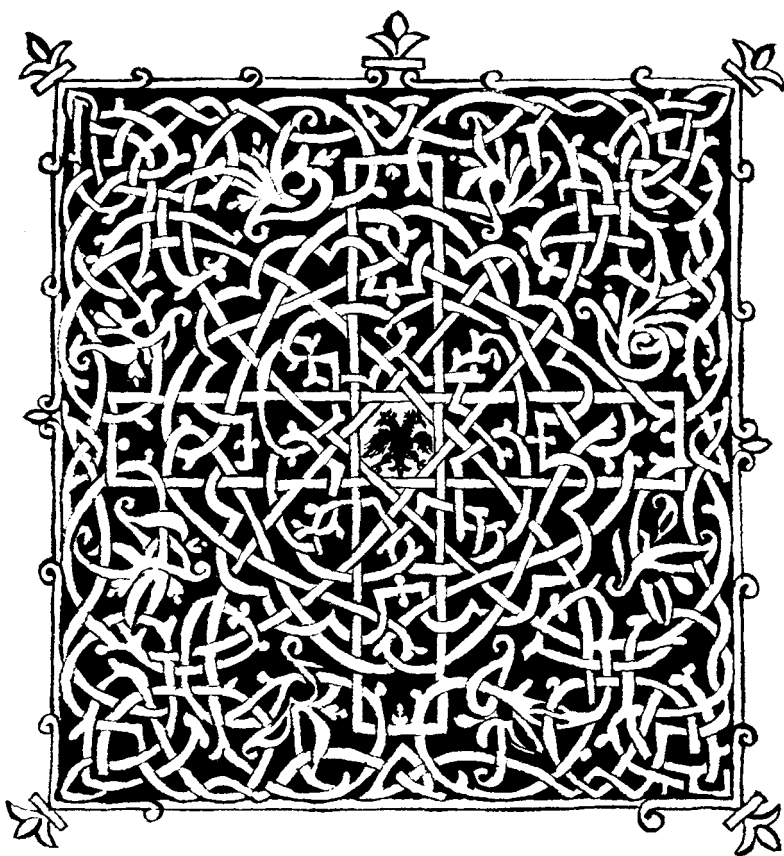
165 N. d. 5.

166 N. d. 3.

167 Kot je znano, športne metafore niso tuje že poslanicam apostola Pavla: avtor na primer govori, da je pretekel razdaljo in da čaka venec (2 *Tim* 4,7), ter se primerja z boksarjem, ki se ne bojuje, »kakor bi mahal po zraku« (1 *Kor* 9,26). Beseda »asket« (dobesedno »tisti, ki vadi«) je po izvoru športna metafora.

168 C'est le Christ qui monte au ciel mieux que les aviateurs
Il détient le record du monde pour la hauteur («Zone»).





BESEDA IN KNJIGA

Ni naključje, da ima beseda *literatura* iste korenine kot beseda *littera*. Rimljani so literaturo imenovali preprosto *litterae*, »črke« (za latinščino to ponavlja francoščina z *belles-lettres*).

Nekoliko groba preprostost rimske rabe besede ni brez razloga. Literatura se neposredno ne materializira drugače kot v »litterah« – v napisanem in prebranem tekstu. Spomnimo se, da je Herman Hesse, ki ni bil samo eden najzanimivejših pisateljev, ampak tudi eden najpazljivejših in najhvaležnejših *bralcev* dvajsetega stoletja, svoje pozne pesmi posvetil po svoje izjemni resničnosti pisnih znakov:

Pišeš po listu in smisel je označen
in zarisan z blodenjem peresa,
za posvečenega dokončno prosojen:
v pravilih utemeljena igra ...¹

Za samozavedanje in samoobčutenje literature ne more biti brez pomena psihološko ozračje, ki se poraja okrog atributov prastare igre – okrog hieroglifskih risov ali črk, okrog popisane lista papirusa ali pergamenta, okrog stvarnega telesa zvitka ali kodeksa. To ozračje je zrak literature. Ta je še najmanj stalnica vseh časov in narodov; nasprotno, iz obdobja v obdobje se spreminja. Razumljivo, da je njegovo nihanje posebno globoko zadevalo bistvo literature v »predgutenberških časih«, ko tiskarski stroj še ni zamenjal prepisovalca.

Poglejmo, kaj se je z njim, s tem psihološkim ozračjem, zgodilo na prehodu iz ene velike »predgutemberške« dobe v drugo – iz antike v bizantinski srednji vek.

* * *

Začnimo s tem, kar vsi poznajo.

V prvem verzu *Iliade* je beseda »poj« (*aeíde*):

Pesem, boginja, zapoj, o jezi Pelida Ahila ...

V prvem verzu *Odiiseje* pa je beseda »povej« (*énnepe*):

Muza, povej mi moža, ki silo potí je prehodil ...²

Homerjeva Muza ni modrosti polna boginja egipčanskega doma pisarjev³, njej in njenim – Demodoku in Femiju ter avtorju samemu – je bilo treba z ustnicami in grlom, z živimi glasovi »peti« in »govoriti« o vsebini verzov. Ta trenutek nas ne more zanimati vprašanje o tem, kakšna resničnost je stala za tem načinom izražanja – vprašanje o petju aojdov ali recitiranju rapsodov, o poteh prehoda od ustnega epa k zapisanemu tekstu pesnitev. Za nas je pomembno nekaj drugega: v homerskem izročilu je vsaka omemba pisnih atributov in dela z njimi lahko le disonantna, znižujoča, parodična – kot se pojavlja v *Vojni miši in žab* (*Batrachomyomachía*):

Potem ko sem *prvi strani* postavil začetek, prosim
helikonski zbor, naj se spusti v moje srce zaradi pesmi,
saj jo na tablice pišem, ki jih na kolenih držim ...

Kaj pripovedujejo ti začetni verzi? Jasno tematizirajo »cezuro«, ki je nastala med literarno pogojnostjo in literarno prakso, med metaforo in resničnostjo. »Pesem« (*aoidé*) je pravzaprav »na tablicah« (*en déltoisin*) in se začinja »s prvo stranjo« (*prótes selídos⁴*), kot je to značilno za napisano delo; vendar je stalna metafora te realitete pojoči »zbor« (*chorós*) Muz, ki naj bi se spustil s Helikona »v srce« pevca, da bi ta lahko zapel pesem. Na eni strani je lepa drža pevca, na drugi delovna drža sestavjalca s pisalnimi tablicami na kolenih. Rečeno je »pesem«, mišljene pa so »pisalne tablice«. Rečeno je »peti«, mišljeno pa je »pisati verze«. Eno dejanje postane

nujni nadomestek drugega, povsem drugačnega dejanja.⁵ Neznani ironizator Homerjevega opusa, kot se spodobi za parodista, »razkrinka« metaforo tako, da jo postavi nasproti resničnosti.

Ne vemo natančno, v katero obdobje starogrške literature spada *Batrachomyomachía* (datacije se gibljejo med 5. in 6. stoletjem pr. Kr.).⁶ V tem trenutku nas to niti ne zanima. V začetnih verzih tematizirani običaj zamenjave podobe »pisanja verzov« s podobo »petja« namreč ni značilen le za omejeno obdobje, ampak za celotno izročilo antične »klasike«, in je trdno zasidran tako v antičnem kakor tudi v poznejšem klasicizmu. Homer je akt »petja« (ali »govorjenja«) vezal na Muzo; njegov civilizacijski naslednik Vergilij je ta akt pripisal pesniku samemu (*Arma virumque cano ...*, »Pojem o bitkah in možu ...«). V tem, pa tudi v marsičem drugem, je Vergilij ustvaril dokončen in neoporečen obrazec klasicistično usmerjenemu epu Evrope. Ne Ariosto ne Tasso v uvodu svojih pesnitev nista mogla mimo obveznega *canto* (»pojem«). Heraskov svoje *Rosijade* ni mogel začeti drugače kot z istim vergilijevskim obrazcem:

Pojem o Rusiji, osvobojeni barbarov ...

In tako naprej, vse do parodičnega uvoda *Jevgenija Onjegina*, ki je za šalo prestavljen na konec sedmega poglavja:

Pojem o prijatelju mladem
in mnogih njegovih muhah ...

Za nas ni nič tako vsakdanje, tako samoumevno, kot je norma literarne pogojenosti, literarne »omike«, ki нареkuje, da se pisanje verzov zaradi visokega sloga imenuje – petje pesmi.

Toda pred seboj imamo bizantinsko pesnitev iz 7. stoletja, ki jo lahko imenujemo »pesem« v zelo konkretnem in dobesednem smislu, niti najmanj metaforično; niso je

brali z očmi, ampak so jo peli in sprejemali z ušesi. Kot cerkvena pesnitev je bila sestavni del nekaterih koledarskih praznikov in je od samega začetka živela znotraj ljudskega obrednega »dejanja«. To je kratka himna, ki je nastala takrat, ko so Konstantinopel rešili obleganja vojsk arabskega hakana, in jo je verjetno že v tistih časih oziroma avgusta leta 626 napisal patriarh Sergij.⁷ Na začetku himne personificirani Konstantinopel nagovarja Mater Božjo in sporoča, da v njeno slavo »zapisuje« (*anagrápho*) svoje zmagoslavne hvalnice (*niketéria*, *eucharistéria*). Ne »govori«, ne »poje«, ampak »zapisuje«. Glagol *anagrápho* se navadno uporablja takrat, ko gre za uradno pomemben »zapis« dogodka ali imena v dokumentu ali spominskem zapisu na steli. Kaj se je zgodilo? Metafora in resničnost sta zamenjali položaj. Seveda, patriarh Sergij ali kak drug avtor je himno takrat, ko jo je delal, »pisal« in po končanem delu zapisal dokončan tekst; seveda, prepisovalci so prepisovali himno. Toda »mesto Matere Božje« (*he pólis sou* = Konstantinopel), drugače rečeno, prebivalstvo prestolnice, ki se je zbralo v cerkvah, pravzaprav ni odločno ničesar »pisalo« in »zapisovalo«, ampak je bodisi pelo svoje »zmagoslavne hvalnice« bodisi poslušalo, kako jih izvaja pevec, in ponekod pripevalo.⁸ Kontrast je pomenski. S stališča antičnih avtorjev in poznejših posnemovalcev antike je figura pevca nedvomno žlahtnejša kakor figura pisca, zato petje pesmi rabi kot povišujoča metafora za »črnilno« literarno garanje; tu se, nasprotno, izdelava spominskega uradniškega zapisa ali spominskega napisa na kamnu občuti kot slika, ki je bolj vzvišena, ki zbuja občudovanje bolj kakor vsakdanja resničnost pojočega ljudstva in je zato postavljena na mesto te realitete. Rečeno je »zapisuje« – toda mišljeno je »poje«.

Je to mogoče naključen primer? Vendar tudi Nonos, ko retorsko oporeka neki sentenci iz *Iliade*, ne pravi, kot

bi mogel reči antični avtor:⁹ »Homer se moti« ali »Homerjeva pesem laže«. Pri njem je to povedano drugače: »Homerjeva knjiga se je zlagala [*epseúsato bíblos Homérou*].«¹⁰ Avtoriteta, s katero se je mogoče strinjati ali ji oporekati – to ni pevec Homer, ampak *Homerjeva knjiga*. Nonos se celo ne opravičuje človeku, ampak knjigi. »O vsebleščeči sin Meleta, nesmrtni oznanjevalec ahajske dežele,« kliče Nonos Homerja v svojem jeziku, prenapolnjenem z antonomazijami, »naj mi odpusti tvoja knjiga, Erigenejeva sodobnica.«¹¹ Zakoni metonimije, katerih smo vajeni, so postavljeni na glavo. Mi rečemo: »brati Homerja« – Nonos pravi: »naj mi odpusti Homerjeva knjiga«. Ne Homer, ampak njegova knjiga – človeku podobno ali nadčloveško bitje, ki ima razum in voljo, ki je zmožno jeze ali milosti. Črke na pergamentu so skoraj bolj žive kot sam pesnik!

Na splošno rečeno je Nonosova domišljija nagnjena k zlorabi prisprodebe knjige. Še več, pesnik prisili Hermesa, da se pojavi ob rojevajoči Afroditi in nosi s seboj »latinsko tablico za pisanje« (*Latinída délton*), glede na kontekst seznam rimskih zakonov;¹² novorojeno Afroditino hčer, ki personificira mesto Berit (zdaj Bejrut), namesto v zibelko položi na rokopis »atiške knjige« (*Atthídos biblíou*), glede na kontekst seznam Solonovih zakonov.¹³ Ne gre za to, da bi bil cilj te izjemno izumetničene alegorije proslaviti učenost beritske juridične šole. Nas zanima nekaj drugega: kako očitno in jasno je prostor okrog Nonosovih olimpskih likov poln najrazličnejšega »pisarjenja«. Črka na vosku, pergamentu ali drugem pisarskem gradivu za Nonosa, za razliko od njegovih klasičnih prednikov, očitno ni niti najmanj nekaj prozaičnega, ampak visokopoetičnega.

Na tej podlagi metaforika prej navedene zahvalne himne ni več videti tako naključna. Pred nami je pomemben kulturnozgodovinski prehod. Antične avtorje,

ki podobo pisnega dela zamenjujejo z metaforo petja, loči od bizantinskega himnografa, ki podobo petja zamenjuje z metaforo pisnega dela, razlika v osnovnih literarnih vrednotah.

Kaj se je pravzaprav zgodilo?

* * *

Zgodnjbizantinska metaforika »zapisov«, ki je pritegnila našo pozornost, navsezadnje ni bila toliko osamljena v nameri dati podobam besede in petja žlahtnejši videz. Ko iz 5. ali 7. stoletja pogledamo daleč nazaj, ji najdemo ustrezne literarnozgodovinske vzporednice. Vendar so te zunaj grško-rimskega kulturnega kroga.

Tako starojudovski pevec, sodobnik helenskih aoidov¹⁴, slavi poroko svojega kralja. Opisuje svoje navdušenje, navdih, svojo veselo pripravljenost narediti za praznik vse, kar je v njegovi moči, in v tem navdušenju se spomni primere:

Moj jezik je pisalo hitrega pisca!¹⁵

Jezik, ki hitro teče v ustih, primerja s trsko, ki hitro teče po listu zvitka. Pevcu je v čast, da se primerja s pisarjem. Zdi se, da je beseda mišljena kot prava, pristna, končna realiteta le, če je to zapisana beseda. In res, drug starojudovski pesnik, sodobnik klasične grške kulture,¹⁶ prikazuje Joba – žalujočega zato, ker njegovo stokanje in tožbe niso spominski dokument, ker niso spominski zapis:

O da bi kdo zapisal moje besede,
o da bi jih vrezal v ploščo!
Da bi jih z železnim pisalom in s svincem
za vselej vklesal v kamen!¹⁷

Še več, Job o svojem protestu govori v metaforah. Te nabira iz pravno-uradniške sfere, in za nas so prozaične,

v tistih časih pa so očitno delovale drugače:

Listino naj napiše moj nasprotnik!
 Kako jo bom nosil na ramenih,
 in si jo nadel kot častno krono!¹⁸

Patetičen, čustven odnos do pisnega dela in do napisane besede ni značilen le za starojudovsko kulturo, ampak za vse kulture bližnjevzhodnega kroga. V ospredju je seveda Egipt. Neki egipčanski tekst poučne vsebine navaja zapoved »dati svoje srce za knjige in ljubiti jih kot svojo mater, saj ni ničesar, kar bi bilo višje od knjig«¹⁹. Ni težko razumeti hvale knjig kot hvalo duhovne kulture sploh. Samo po sebi se dogaja, da namesto besede »knjiga« uporabljamo katerega izmed abstraktnih pojmov: »znanost« ali »modrost«, »pouk« ali »védenje«. Vendar knjige niso ne znanost ne védenje; knjige so knjige in njihova predmetnost, stvarnost, njihovo knjižno »meso« lahko razumemo kot svetinjo in materializacijo skrivnostnih sil. Nekdaj so jih razumeli natanko tako. V *Knjigi preroka Ezekielu* (začetek 6. stoletja pr. Kr.)²⁰ je taka podoba nadnaravne iniciacije: tistemu, ki so ga posvečali za preroka, so dali zvitek, »popisan po prednji in hrbtne strani«, in mu ukazali ta zvitek *požreti*. »Sin človekov, nasiti si telo in si napolni notranjost s tem zvitkom, ki ti ga dajem.«²¹ Moramo si zapomniti to podobo; še jo bomo srečevali. Njena čutna konkretnost je presunljiva, tuja naši domišljiji: treba je »nasiliti črevesje« in »napolniti želodec« z materialno substanco knjige, občutiti telo knjige znotraj svojega lastnega telesa in biti s tem deležen njenega smisla. Sedem stoletij po Ezekielu so rimski vojščaki živega sežgali nekega bližnjevzhodnega književnika skupaj s svetinjo njegovega življenja – svetim zvitkom. Učenci so ga vprašali: »Kaj vidiš?«, on pa je odvrnil: »Zvitek gori, toda črke letijo stran!«²² Črke goreče knjige so živa, nepropadljiva, krilata bitja,

ki letijo v nebo. Seveda, v tej podobi je izražena splošno človeška ideja – knjigo se da sežgati, vendar je v njej zapisana beseda nesmrtna. Toda splošno človeška ideja v tem primeru ni dobila niti najmanj splošne, ampak zelo specifično obliko: ne gre za nesmrtnost »besede« ali »duha« ali »razuma«, ampak za nesmrtnost »črk«. Celo ko se tekst v ognju osvobodi snovnosti zvitka, ko leti v druge sfere in se tako dematerializira, ostaja tekst, sestavljen iz črk. Rimski zgodovinar Kremucij Kord, čigar svobodoljubno delo so vrgli v ogenj pod vladarjem Tiberijem, bi se o nesmrtnosti svojega dela težko izrazil s takšnimi besedami;²³ zanj je bil neuničljiv duh knjige, nikakor ne črke. Nesmrtnost samih črk, transcendentnost samega teksta – to so sanje, ki so v celoti razumljive le takšnemu piscu, ki je po svoji bistveni lastnosti »pisar«, in le takšnemu znanstveniku, ki ga je mogoče imenovati »književnik«.

Gre za to, da starih bližnjevzhodnih literatur niso ustvarjali samo pismeni ljudje za druge pismene ljudi. Ustvarjali so jih pisarji in književniki – za pisarje in književnike. Pisar v kraljevski službi, pisar v službi božanstva – to je poseben zgodovinski tip umskega delavca, in njegovo psihologijo lahko razumemo le z ozirom na celoto družbenih razmer bližnjevzhodnega despotizma in duhovnih okoliščin bližnjevzhodne teokracije. Zdaj se pri tem ne moremo nadrobno zadrževati.²⁴ Naj le spomnimo, da za takega pisca orodja njegovega truda niso le uporabnostni pripomočki za fiksacijo misli, ampak nekaj neprimerno pomembnejšega: dragoceno zagotovilo častnega mesta med ljudmi in soudeleženi v božanskem počelu. To, kar so imeli drugi prek družinskih zvez in rodovnega kulta, pisec v celoti dobiva prek svojih zvitkov in pisalnih atributov. Zato je razumljivo, da je vsa zaloga srčne toplote, predanosti, spoštljivosti, zaupanja, ki se je navadno izkazovala rodbini in rodovni svetinji, pri

piscih in književnikih prenesena na njihov lastni trud in materialne attribute:

Zapisi so postali njihovi preroki
in tablica za pisanje njihov sin.
Njihove piramide so knjige naukov,
njihov otrok je trsovo pero
in njihova žena – površina kamna ...²⁵

V starojudovski kulturi iz stoletja v stoletje zori predstava o sveti knjigi, ki je značilna zanjo in za srednji vek: predstava o Svetem pismu kot osrednji svetinji in meri vseh stvari, zaradi katere je bil »tudi ustvarjen svet«²⁶. Vse črke sakralnega teksta so preštete in vsaka ima svoj sakralni pomen.²⁷ Vendar imata piščev trud in književnikova modrost religiozno avreolo tudi v drugih bližnjevzhodnih kulturah, ki ne poznajo monoteizma in monoteistične ideje absolutnega »razodetja«. V Egiptu je obstajala posebna svečeniška dolžnost »posvečenega književnika«²⁸, ki je v obrednih procesijah hodil s črnim priborom in trsovim peresom v rokah²⁹; ta svečenik književnik je bil svečenik prav zato, ker je bil književnik, in bil je književnik zato, ker je bil svečenik. Umetnost pisca, njegova deloljubnost, ni značilna le za svet egiptovskih svečnikov; je tudi del sveta egipčanskih bogov. V osebi boga Tota, »resničnega pisca Deveterice«, so pisci imeli svojega predstavnika v božjem svetu, katerega odloki niso mogli mimo uradniške potrditve: »Ra je rekel in Tot zapisal.«³⁰

Grška kultura se je utemeljevala na drugih predpostavkah. Svobodni državljani svobodnega helenskega polisa je od otroštva znal brati in pisati, zato ni postal »pisec«. Ko se je udeleževal literarne in filozofske kulture, ko je na simpoziju pel verze lirskih pesnikov ali se pogovarjal s Sokratom, ni postajal »književnik«. Po odločilnem somodoločanju je vedno ostajal državljani

sredi državljanov, vojščak sredi vojščakov, »mož« sredi »mož«. Plastični simbol vsega njegovega življenja nika-
kor ni priklonjena drža zapisovalca, ki pazljivo in pridno
zapisuje kraljevo besedo ali prepisuje tekst svetega izro-
čila, ampak svobodna drža in živahna gestikulacija go-
vornika. V bližnjevzhodnih despotstvih je posebno težo
in vrednost imela zapisana beseda (»birokracija«); toda
v atenskem ljudskem zboru, v svetu, na demokratičnem
porotniškem sodišču je o usodi države in usodi ljudi lah-
ko odločala le ustna beseda. Atenci so imeli celo boginjo
»prepričevalne« sile ustne besede – *Peithó*. Kakor je bila
pomembnost faraonovih zapisovalcev tesno povezana z
ugledom samega faraona in svetost egipčanskih »sveče-
niških književnikov« z ugledom egipčanske teokracije
– tako vrednost govornjene besede ni mogla biti ločena
od ugleda polisne državnosti.

V Ajshilovi tragediji *Evmenide* grški kralj Pelazg, ki
pooseblja red polisa, ostro zavrne egiptovskega glasnika,
za katerim stoji svet vzhodnega despotstva. Ta zavrnitev
se končuje s pomenljivimi besedami: »Vse to ni zapisano
na tablicah, ni zapečatano v zvitkih, ampak slišiš jasno
besedo svobodno govorečega jezika« (*ex eleutherostómu
glóses*)³¹. Tablice in zvitki se povezujejo z zmuzljivostjo
in nečlovečnostjo sluge vzhodnih vladarjev, govornje-
na beseda pa z neposrednostjo in iskrenostjo Helena.
Nekako pol stoletja po Ajshilu Evripidov kralj Tezej v
razpravi s Tebancem razglašá načela atenske demo-
kracije – in spet govori o pravici do ustne besede kot o
upesnjevanju samega bistva »svobode« (*touleútheron d'
ekeîno!*)³². Kdor se sklicuje na to pravico, ki ustno besedo
prinaša »v sredo« kroga someščanov (*eis méson*), zato
po značilnemu in neprevedljivem Evripidovem izrazu
ne postaja *lamprós* (»sijajen«, »bleščeč«, »izjemen«).³³ Ne
črke na zvitku, ampak govornikova beseda in kretnja sta
obdani z avreolo »sijaja«. Kaj so torej črke? Ko jih Evri-

pid želi hvaliti, ne najde zanje vzvišenejše metafore kot »zelišče proti pozabi«³⁴; tako se lahko govori le o uporabnostnem, pomožnem sredstvu, o berglah človeškega spomina, o »zdravilu«, ki ga ne bi bilo treba, če bi bili ljudje »zdravi« in ne bi boleli za pozabljivostjo. Toda ali je to »zelišče« dobro ali morda škoduje? Kot vemo, je Platon o njem močno dvomil. V soglasju z mitom, ki si ga je sam izmislil, modri egipčanski kralj Tamus zameri egipčanskemu bogu Tevtu (Totu), iznajditelju pismenosti: »Tudi zdaj si ti, ker si oče črk in vanje zaljubljen, zaradi naklonjenosti povedal o njih nasprotno od tega, kar je njihova moč. Ta iznajdba bo namreč v dušah tistih, ki se je naučijo, zaradi zanemarjanja spomina povzročila pozabo, ker se bodo zaradi zaupanja v pisanje spominjali od zunaj, zaradi tujih znakov, ne pa od znotraj, sami od sebe. Torej nisi iznašel zdravila za spomin (*mnéme*), ampak za spominjanje (*hypómnesis*). In učencem pridobivaš videz modrosti, ne njene resnice. Veliko bodo namreč od tebe slišali, in ne da bi se poučili, se jim bo zdelo, da marsikaj poznajo, čeprav večinoma ne poznajo ničesar in se je z njimi težko družiti, ker niso postali modri, ampak navidezno modri.«³⁵

Po Platonu knjige pretijo zamenjati in tako sprevreči osebni stik med sobesednikoma, med učiteljem in učencem, ker ne glede na to, ali je nekdo tega vreden ali ne, govorijo vsem iste besede: »Kadar je enkrat zapisan, se vsak govor kotali povsod, enako pri poznavalcih kot pri tistih, za katere sploh ni primeren. In ne ve, s kom je treba govoriti in s kom ne.«³⁶ Napisani tekst je prava prisposodba za najslabšega izmed sobesednikov, ki ni zmožen najpomembnejšega: »na kratko odgovoriti in celo, če sam sprašuje, počakati na odgovor ter ga sprejeti«³⁷.

Če jih vzamemo vsako zase, bi te Platonove pripombe težko upravičile daljnosežne sklepe. Prvič, ne smemo pozabiti, da se proti pisanju knjig izreka človek, ki je dovolj

neutrudno sam pisal knjige; pa še to: izreka se prav v knjigah. Drugič, Platon ni bil toliko apologet, kolikor je bil kritik tedanjih realij grškega življenja in grške kulture; zato je vsako njegovo mnenje treba najprej gledati kot njegovo osebno mišljenje, značilno le za njega samega. In tretjič, bližnjevzhodno kulturno izročilo »književnikov«, ki je vzgojilo tako globoko občuteni patos knjige, je tudi poznalo podobna razpoloženja: včasih se tudi »književnikom« ni mudilo zapisati v knjigo najbolj spoštovanih besed, ampak so jih raje iz roda v rod ustno učili na pamet, zato da se ne bi izgubil pobožno-intimni stik z njimi in da ne bi bile izročene tujcem, »neposvečenim«³⁸. Prej navedene sodbe dobijo splošnejši pomen le na ozadju drugih dejstev grške kulture.

Za nas je samoumevno, da je knjiga poglavitni simbol izobraženosti; nosilec izobrazbe, »intelektualec«, je predvsem bralec knjig. Vendar Aristofan v *Oblakih* z vso pikolovskostjo zlobne radovednosti opisuje značilne poteze novodobnih atenskih »intelektualcev« dvajsetih let 5. stoletja pr. Kr. Ti »svečeniki najsubtilnejšega praznega besedičenja«, »misleci«, ki so se zaprli v svoje »mislilnice«, ti nesnažni čudaki so blede, suhi in se bojijo svežega zraka. Aristofanu smo skoraj pripravljene pritrditi. Jasno, pri nas se temu reče »knjižni molj«. Toda kakšna razlika! Vidno je, da med znanstvene rekvizite »mislilnic« (astro-nomski in zemljemerski pripomočki, zemljevidi) sploh ne sodijo knjige.³⁹ Mi si kaj takega težko zamislimo, vendar je natanko tako: »Aristofan in njegovi sodobniki prostora, v katerem se dogaja intelektualna dejavnost, sploh ne povezujejo z zbirko knjig, s knjižnico.«⁴⁰

V predstavah Atenca teh časov zbiranje knjig ni bilo toliko povezano s »svobodno« splošno izobraženostjo, temveč z »nizko«, »obrtniško«, »suženjsko« specializacijo. Sokrat se pri Ksenofontu roga mlademu Evtidemu, ki si je zbral knjižnico, in prevzetneža vpraša, ali si mogoče

ni zamislil, da bi postal zdravnik, arhitekt, geodet ali rapsod.⁴¹ Če ima Atenec doma prepis Homerjevih pesnitev, je to že nekoliko čudno in je povod za šale; prepis naj bi imel le rapsod, vendar prav od njega nihče ne pričakuje intelektualne kulture. »Rapsodi, kolikor vem, znajo na pamet pesnitve, vendar so sami pravi telebani.«⁴²

Kakor je v človeškem svetu, tako je tudi v svetu bogov. Na grškem Olimpu ni prostora za božanskega pisca ali za književnika, božanskega uradnika, kakršen je Tot. Apolon, bog pesnikov, in Hermes Logij (»Besedni«, »Logosni«), bog retorjev, sta božanstvi ustne besede. Prav Hermesa so pozneje enačili s Totom (»Hermes Trismegist«); tedaj so mu bili pripravljene priznati slavo njegovega egiptovskega dvojnika – iznajdbo pisave.⁴³ Vendar ta motiv zveni povsem gluho in neprepričljivo, saj je tuj tradicionalni podobi Hermesa. Znotraj izvirnega mitskega izročila Grčije tako rekoč ne najdemo mitov o iznajdbi pisave;⁴⁴ Grki so se navadno omejevali na omembo dejstva, da jim je črke z Vzhoda prinesel Feničan Kadmos.⁴⁵ Hermesa v mitih prikazujejo še najmanj kot iznajditelja črk, ampak bolj kot iznajditelja lire (ki jo je podaril Apolonu), kot zavetnika trgovine (in zato govorniške umetnosti) ter utemeljitelja telovadbe. Obstajajo kipi Hermesa v govorniški drži, vendar ga niti en sam antični kipar ali slikar ni prikazal z orodjem za pisanje.⁴⁶ Ko je Rimljan Horacij v jedrnat obrazec strnil izvirne grške predstave, je imenoval dvoje darov, s katerima je Merkur Hermes, ta »lepobesedni (*facundus*) Atlantov vnuk« in »oče zaobljene lire«, civiliziral divje nravi prvotnih ljudi: prinesel je dar kultiviranega glasu in »urejene palestre« (borilnice). Darovi helenskih bogov – pevsko-govorniška in telesna kultura, lepo kultiviran glas in dobro izurjene mišice – so pglavitni simboli klasične »kalokagatije«⁴⁷. Pismenost je bila nujna pomoč »kalokagatije«, vendar ni mogla zasesti mesta njenih simbolov. Niso je niti prište-

vali k božjim darovom.

Zakaj je bilo tako? Videli smo že, da je specifičen ustroj grške polisne družbenosti zahteval, naj se svobodna meščanova beseda postavi neprimerno višje kakor vsako »uradništvo« in »pisarstvo« (»tablice« in »zvitki«, kot pravi Pelazg pri Ajshilu). Prav to je zahteval ustroj grškega humanizma. To je bil humanizem, ki se je nagibal k čim bolj očitni, konkretno čutni človekovi podobi. Temu, čemur bi mi rekli »oseba«, so Grki govorili »telo« (ali tudi »slava«).⁴⁸ »Tvoje telo«, *tò sòn sôma*, pomeni »ti«. »Ladjevoditeljsko kraljevsko telo« – tako je Ajshil imenoval Agamemnona.⁴⁹ »O draga sestrina glava Izmene!« – tako kliče Antigona pri Sofoklu.⁵⁰ Ko hoče Ksenofont označiti »svobodne« nasproti sužnjem, pravi »svobodna telesa«.⁵¹

Za temi besedami je celotno videnje sveta. Za Grka biti svoboden pomeni prav to – »imeti svobodno telo«, neoskrunjeno s trpinčenjem in z udarci, in ne skrivenčeno zaradi nenaravnih drž, ki so nujne pri vsakem »suženjskem« delu (in med drugim, žal, tudi pri delu prepisovalca ...). Grk od kulture zahteva predvsem to, da razvija, plemeniti, poduhovlja njegovo telo ter na telo neposredno vezana glas in dar besede. Ustna beseda je še vedno telesno »samstvo« človeka, napisana beseda to ni več. Avtorjeva navzočnost v knjigi je le posredovana, le breztelesna. Tudi knjiga ima vidno, stvarno »telo«, vendar je to telo tuje človeški podobi in ne upodablja vidne sonaravnosti človeku, ki jo je sestavil. Knjiga ni »antropomorfna«; to jo približuje živalskim likom egipčanskih bogov, ki tudi niso »antropomorfni« in domišljiji ponujajo čudno podobo, za katero ne vemo, ali je višja ali nižja od človeške. Bog egipčanskega pisca Tot ni imel po naključju podobe pavijana. Edine teriomorfne podobe krščanske ikonografije⁵² so simboli evangelistov (ali, če hočete, knjig, ki so jih napisali evangelisti): tele, lev, orel;

le eden od teh simbolov, ki izhajajo iz starozaveznega Ezekielovega videnja, ima človeški obraz. Značilno je tudi, da sta absolutni »religiji Pisma« – judovstvo in islam – popolnoma zavrnila možnost slikati Boga in si ga celo samo predstavljati v človeški podobi; prepoved je v obeh primerih uravnotežena s pretirano izraznostjo in hipnotizirajočo skrivnostnostjo »kvadratnih« črk oziroma oglate »kufske« pisave. Abstraktna, »nefigurativna« plastika pisnega znaka je postavljena nasproti konkretni, »figurativni« plastiki človeškega telesa. Vendar je bila ta druga grški kulturi preveč pri srcu, da bi lahko dala veliko prostora prvi: napisi na vazah in verzi starega papirusa s tekstom Timotejevega ditiramba (4. stoletje pr. Kr.) imajo zelo skromno vizualno podobo, epigrafski spomeniki so lahko bogati, veličastni – a ne več od tega. Kaj je to v primerjavi z razkošjem egipčanske hieroglifske pisave, sirskih, arabskih, bizantinskih rokopisov! Ustnost grške kulture, njena načelna neknjižnost, očitno popolnoma ustreza »antropomorfnosti« grških bogov. Olimpijci se niso sprehajali s priborom za pisanje in se praviloma niso ubadali s pisanjem⁵³ iz istega vzroka, zaradi katerega niso imeli živalske podobe in niso zamenjali svojega človeškega lika z abstraktnimi simboli.

Klasična grška literatura je bolj »zapisana« kot »napisana«. Pogojno je fiksirana v pisnem tekstu, vendar zahteva uresničenje v ustnem izvajanju; nujno je, da se vrne iz odtujenega sveta črk in vrstic v svet človeškega glasu in človeške kretnje. Epsko pesnitev poje aoid in bere rapsod; ditirambe, pajane, epinikije pojejo zbori in jih spremljajo ritmični telesni gibi, tako da je »poslušalec« hkrati tudi »gledalec« nekega »videnja« ali »dejanja«; o dramskih zvrsteh ne gre zgozbljati besed. Umetniška proza je predvsem retorska proza; beseda naj bi bila na pamet izgovorjena v javnosti, njen pisni tekst je le pomožna skica, nekaj podobnega partituri. Verjetno so Grki

teh časov imeli približno tak odnos do zapisane besede, kakršnega imamo mi do zapisane glasbe, do notnega zapisa; ne glede na pomembnost uporabnostne vloge glasbene notacije, je glasba realna le v zvočni podobi (če ne drugače, vsaj kot zamišljeni zvoki v umu poznavalca, ki prebira partituro). Estetsko ne sprejemamo risbe not, ampak iz notne šifre prebrano »risbo« melodije. Izjeme – od poskusov starih skladateljev pisati glasbo »za oči«⁵⁴ do poskusov Osipa Mandelštama najti izraznost v grafičnem liku partiture⁵⁵ – le potrjujejo pravilo. Klasična grška kultura ni dala knjigi nič več samostojne vrednosti: knjigo je bilo treba brati naglas – javno ali v samotni.⁵⁶ Tekst se je uresničil le takrat, ko je zazvenel.

Poznejše razumevanje je izraženo s Schillerjevimi besedami: »Črke podarjajo telo in glas nemim mislim.«⁵⁷ Po takem pojmovanju se v pisavi neposredno uteleša »nema misel« ter prav in le skozi to utelešenje ta dobiva »glas«. Antično pojmovanje je očitno postavljalo poudarke povsem drugače: človeški glas, ki najprej izrazi misel v besedi in razreši njeno »nemost«, sam postane nem, zamrznjen v »telesu« knjige, zato da bi znova zazvenel pri branju.

Zakramentalnost samega »telesa« knjige je bila slabo zaznana. Podoba preroka, ki naj bi v trenutku posvečenja pogoltnil zvitek, v klasični Grčiji ni znana. Grki so pripovedovali povsem drugačne legende o ljubljencih bogov: prihodnjemu kralju Midasu so mravlje še kot otroku v sanjah nosile v usta pšenična zrna, prihodnjemu pesniku Pindarju so v enakih okoliščinah usta z medom polnile čebele.⁵⁸ Za Midasa je bilo to posvečenje v skrivnost oblasti in bogastva, za Pindarja pa v skrivnost »med cedeče« pesniške besede. Opraviti imamo s simboliko, ki ni le povsem prosojna, ampak tudi zelo naravna. Jestiti pšenična zrna ali, še bolje, med je povsem naravno – prav toliko naravno, kolikor je nenaravno jesti popisan

zvitok. Med se jé – zvitka ni mogoče jesti. Neizumetničena plastika legende o čebelah, ki z medom hranijo otroka Pindarja in Platona, je na neki način povezana z neizumetničeno plastiko péte ali govorjene besede, z idealno podobo pesnika kot »pevca« (ne »pisca«) in filozofa kot sobesednika (ne »književnika«). Nasprotno se použitja knjige ne da predstaviti in je zato oropano plastične očitnosti; ali ni plastiki človeškega obraza na enak način tuj tudi videz same knjige?

Vendar je bila grška kultura prisiljena, da postopno spremeni svoj odnos do knjige.

To je bilo povezano predvsem s postopnim razvojem intelektualnega tipa »znanstvenika«, ki je potihoma izrival intelektualni tip »modreca«. Mislec, ki pripada tipu »modreca«, je lahko vse življenje govoril z ljudmi, naravo, s svojimi lastnimi mislimi, vendar je skrajno redko v roke vzel zvitok; umski delavec, ki pripada tipu »znanstvenika«, pa nikakor ni mogel brez rednega druženja s knjigami. Nekoč so bili filozofi »modreci«, in lik Platona še vedno v sebi ohranja prenekatero potezo »modreca«; toda že njegov učenec Aristotel je prvi veliki »znanstvenik« v zgodovini grške filozofije. Zato je povsem značilna izjava, po kateri je Platon poimenoval Aristotela »bralec« (*anagnóstes*).⁵⁹ Težko se je ne strinjati z A. S. Dovaturom, ki je v tem videl jasno pričevanje o srečanju in sporu dveh kulturnih dob, dveh tipov umskega dela.⁶⁰

Enako nasprotje med generacijami je mogoče videti tudi v zgodovini literature. Nekoč so bili pesniki tudi »modreci«; ta beseda se nedvomno nanaša na Solona, enega izmed »sedmih modrecev«, pa tudi na Pindarja ali Ajshila. Vendar je bil že Evripid, čeprav ni bil pesnik kot »znanstvenik«, vsekakor pesnik kot »sofist« (v starem, hvalevrednem pomenu besede). Sofokla je njegov sodobnik Ion Hioški narisal pri radostnem prazničnem druženju,⁶¹ na Evripida pa se je ohranil spomin kot na

samotarskega ljubitelja razmišljanja in seveda branja.⁶² Zbiralce knjižnic so še vedno imeli za posebneže; vendar je bilo teh posebnežev čedalje več.

Pa vendar je značilno, da je pravi kult knjige nastal šele v dobi helenizma, ko se je grška kultura razvijala na bližnjevzhodnih tleh, in da je bila prva knjižnica, knjižnica dotlej neznanih razsežnosti, ki je postala model zbirateljstva poznejših stoletij, v Aleksandriji, na egiptovskem ozemlju. Grški »znanstveniki« so se srečevali s »književniki« in »svečeniškimi književniki«, saj birokratska ptolemajska monarhija ni imela manjše potrebe po vsemogočem »pisarstvu« in kultu »pisarjenja«, kot jo je imela faraonska državotvornost. Tedaj so tudi pesniki dokončno postali »znanstveniki«, knjižničarji in gramatiki, eruditi in bralci, »knjižni molji« (*sétes*), »telhini (= potuhnjenji) knjig« (*telhînes biblîon*), kot jih imenujejo epigramatiki;⁶³ najboljši primer je Kalimah.

Grška literatura helenističnega in rimskega časa pričuje o ljubezenskem, celo sentimentalnem odnosu do same materialnosti knjige, kakršno bi zaman iskali pri avtorjih klasične dobe. Naš izraz »bibliofil« je beseda z grškim korenem, vendar sploh ni grška; Grki so svojčas povezali iste korene v nasprotnem zaporedju – »filobibl« (*filóbiblos*); vendar se je potreba po taki besedi rodila šele v dobi helenizma.⁶⁴ Atenajev epigram slavi nauke filozofov stoikov, »ki so sklonjeni nad svetimi gubami zvitkov«⁶⁵; zanj so »sveti« ne le sami nauki, ampak knjige, ki so postale vredne, da jih vsebujejo. Nimb ne obdaja le »duha«, ampak tudi »črko«.

Vredno je nadrobno navesti izjavo bralske nežnosti, ki prihaja že iz zarje zgodnjebizantinske dobe, iz druge polovice 4. stoletja; vzeta je iz Libanijevega avtobiografskega govora *Življenje ali o moji usodi*. Sloviti retor želi vpeljati bralca v svoja dramatična čustva. Imel je izvod Tukididove *Zgodovine*, prepisan »s črkami, ki so bile

razkošne v najmanjših nadrobnostih«; knjiga je svojemu lastniku omogočila »sladostrasten užitek (*hedoné*), kakršnega ni mogel dati noben drug prepis«. »Zelo in pred mnogimi sem hvalil to svoje bogastvo,« nadaljuje Libanij, »in se veselil zaradi njega bolj, kot se je Polikrat veselil prstana – zato sem pritegnil pozornost tatov.« Duševno ravnovesje ljubitelja knjig je bilo porušeno. Niti najmanj težko ni bilo najti drugih izvodov Tukididovega dela, vendar v pisavi, s katero so bili napisani, ni bilo »miline«, zato Libanij ni mogel imeti prejšnje koristi od preučevanja velikega zgodovinarja. »Vendar ga je,« končuje patetično, »usoda, čeprav pozno, poplačala za te muke«; knjiga se je vrnila k lastniku. »Ko sem jo vzel in jo gladil, kot bi božal otroka, tako dolgo izgubljenega, a zdaj najdenega, sem se predal veliki radosti, zahvaljeval sem se Usodi – in to počnem še dandanes.« Libanij se zaveda, da njegova sentimentalna manija ne bo vsem všeč. »Naj se mi tisti, ki hočejo, posmehujejo kot postopaču, ki se ukvarja z ničevostmi; smeh nevedneža ni strašen.«⁶⁶ Stvar je torej taka: kdor ni zmožen v sebi občutiti in pri drugem ceniti navezanosti na umetelno narejeno knjigo, na razkošno risbo njenih črk, je kratko malo nevednež, profan človek onstran praga kulture – *knjižne* kulture.

Spreminja se torej odnos izobraženega dela družbe do umetnosti pisave; hkrati se spreminja tudi sama umetnost pisave – šele zdaj zares postaja umetnost nad umetnostmi v polnem pomenu te besede, ena izmed uporabnih umetnosti, ki so tak pomen dobile v sistemu bizantinske kulture. Zdaj umetnost pisave imenujemo »kaligrafija«, pri čemer si to besedo izposojamo iz grščine; vendar ne bi bilo odveč, ko bi se zavedali, da grška beseda *kalligraphía* na začetku sploh ni označevala razkošne pisave, temveč razkošen slog.⁶⁷ Pomen, ki smo ga vajeni, se pojavi prav ob zarji zgodnjebizantinske dobe, proti koncu 3. stoletja – ne pozneje in ne bolj zgodaj;

takrat so »kaligraf« imenovali posebno spretnega prepisovalca, prepisovalca umetnika, in ta beseda je tako krepko stopila v vsakdanjost, da jo najdemo v zakonih.⁶⁸ Kaligrafija je dobila trden družbeni položaj.

Prav četrto stoletje, to, v katerem je živel Libanij, se je pokazalo kot čas, ki je naznanil, kot se je izrazil izjemen poznavalec paleografije, »poglavitno točko v zgodovini grške pisave«; po njegovem mnenju je »razdalja med obrazcem pisave z začetka četrtega stoletja in obrazcem, ki je vzniknil le kakih petdeset let pozneje, tako neverjetna, da se z njo sploh ne dajo primerjati spremembe pisave v prejšnjih dvestodvajsetih letih«⁶⁹. Če je bilo za Libanija tako pomembno, s kakšno pisavo je napisan njegov izvod Tukididove *Zgodovine*, nas ne bi smelo presenetiti, da so se prepisovalci potrudili zadovoljiti zahteve prefinjenih ljubiteljev.

Radovednost izobraženih eruditov in esteticizem prefinjenih bibliofilov sta torej sili, ki sta bistveno spodbudili poznoantični kult knjige; zrasli sta iz povsem »posvetnih« temeljev helenistične kulture, če že ne brez vpliva bližnjevzhodnih izročil (vpliva, ki se ga zlahka opazi, a se ga težko opredeli), pa vsaj brez neposrednega konflikta s tem, kar je bilo znotraj helenizma specifično »helenskega«. Ljubezen do znanja, do razkošja – kaj je v tem tuje izobraženemu Grku? Vendar nismo naključno izrekli besede »kult«, ki spada v religiozno okolje. Poznoantični kult knjige je zares lahko postal kult – v dobesednem in nikakor v metaforičnem smislu – šele pod vplivom dveh drugih dejavnikov: oba sta bila po svojem značaju religiozna in po svoji genezi izrazito nehelenska.

Prvi je bil v krščanstvu navzoče čaščenje Biblije kot pisno fiksirane »Božje besede«.

Drugi je bil v poznojudovskem (protokabalističnem), poznopoganskem in gnostičnem sinkretizmu navzoče

člaščenje abecede kot zakladnice neizrečenih skrivnosti.

Začnimo z vlogo krščanstva. Kot vemo, je Cerkev od judovskega izročila sprejela ne le (razširjeni) starozavezni kanon, ampak, kar je pomembneje, vrsto odnosa do kanona, samo idejo kanona (»Tora z neba«⁷⁰); po modelu starozaveznega kanona je izbrala novozavezni kanon. Sodobna religiologija postavlja krščansvo v skupino »religij Pisma« (*Schriftreligionen*); enako so svojčas muslimani postavili kristjane v kategorijo »ahl al-Kitab« (»ljudje Knjige«⁷¹). Če govorimo o zelo pretanjenih odtenkih, je resda treba reči, da kult knjige v krščanstvu ni bil tako absoluten kot v poznem judovstvu ali islamu. Po novozaveznem izreku »črka ubija in duh oživlja«⁷²; ni naključje, da črk novozaveznega kanona niso pobožno preštevali kakor črke judovskega kanona.⁷³ Judovstvo in, za njim, islam sta izdelala nauk o predvečnem obstoju svetega *teksta* – natančneje Tore ali Korana – kot predvečne norme za še neustvarjeni svet;⁷⁴ toda v krščanstvu je mesto te doktrine dobil nauk o prav takem, predvečnem obstoju Logosa, ki je bil pri tem razumljen kot oseba (»hipostaza«). Obstaja podoba, ki je za krščansko zavest neprimerno višja, kot so knjige »Pisma«: to je človeški obraz Kristusa – podoba utelešenega Logosa. »Zagledal sem človeški obraz Boga,« objavlja bizantinski teolog, »in moja duša je bila odrešena!«⁷⁵ Osnovna naloga bizantinske sakralne umetnosti je izgrajevanje »Podobe«; spomnimo se legende o Kristusovem obrazu, ki se je čudežno vtisnil v Veronikin prt, v prt krajevnege oblastnika Abgara, na desko evangelista Luka.⁷⁶ V krogu islamske kulture, nasprotno, miniaturist, ki se je celo odločil narisati figuro »Preroka«, v znamenje spoštovanja na mestu obraza pusti – beli madež⁷⁷; nasprotje je jasno. Člaščenje »Podobe« omejuje člaščenje »Knjige«. Po krščanski doktrini je norma vseh norm, »Pot, Resnica in Življenje«, Kristus sam (ne njegov nauk ali njegova

»beseda« kot nekaj, kar se loči od njegove osebe, ampak njegova oseba kot »Beseda«);⁷⁸ evangeljski teksti so sami po sebi le »zapiski« o njem, *apomnemoneúmata*, kot se je izrazil Justin.⁷⁹

Pa vendar je samo ime »Logos« ali »Beseda« povsem naravno zbujalo asociacije na pojem »besede« kot teksta, na pojem knjige. Za to imamo zanimivo potrditev. Neki kristjan, ki mu je bilo ime Muzelij, je s svojim denarjem sezidal knjižnico, in anonimni epigram zgodnjebizantinske dobe takole hvali njegovo dejanje:

To hišo besedi je postavil po svoji dobroti Muzelij,
Saj sveto verjel je, da je Beseda – Bog.⁸⁰

Tam, kjer je »Beseda«, ni daleč knjiga. Bog Beseda že v zgodnjebizantinski plastiki dobi atribut, ki je bil, kot smo videli, tuj bogovom Grčije in Rima – namreč *zvitok*⁸¹. Na znanem sarkofagu Junija Bassa (leto 359) sta zvitka dana apostoloma Petru in Pavlu kot »služabnikoma Besede«⁸², ki stojita poleg prestola Kristusa Logosa. Na mozaični kompoziciji v apsidi rimske cerkve sv. Konstance (prva polovica 4. stoletja) je »Postava«, ki jo Kristus podaja Petru, utelešena v obliki ogromnega zvitka (spominjamo se ironične besede satirika Juvenala o drugi, starozavezni »Postavi«, ki je bila izročena v »skrivnostnem zvitku«⁸³). Pozneje bo bizantinska umetnost zamenjala zvitok v Kristusovi roki s kodeksom, toda smisel simbola bo ostal isti.

Knjiga je simbol »razodetja«; zlahka postaja simbol skrivnostnega, transcendentnega misterija. »In v desnici Njega, ki je sedel na prestolu, sem videl zvitok, popisano z notranje in zunanje strani in zapečaten s sedmimi pečati,« pripoveduje avtor Razodetja, »in videl sem silnega angela, ki je klical z močnim glasom: kdo je vreden, da odpre zvitok in odtrga njegove pečate? Toda nihče ne na nebesih ne na zemlji ne pod zemljo ni mogel odpreti

zvitka in odtrgati njegovih pečatov«⁸⁴. Použitje knjige se pojavi kot simbol posvečenja v transcendentno skrivnost. Metaforika iniciacije, ki jo poznamo prek Ezekiel, si je našla mesto tudi v Razodetju: »Tedaj sem vzel iz angelove roke knjižico in jo pojedel; v mojih ustih je bila sladka kot med. Vendar ko sem jo pojedel, me je v trebuhu zagrenilo.«⁸⁵

Ta metaforika ostaja aktualna ne le v zgodnjekrščanski, ampak tudi v zgodnjobizantinski literaturi. Življenjepisi Romana Meloda (Sladkopevca) pripovedujejo, da ta proslavljeni »pisec pesmi« oziroma pesnik in skladatelj, ki je pri tem sam »pel« svoja dela, na začetku ni bil zmožen ne petja ne ustvarjanja. Bil je *áphonos* (»brez glasu«) in *dýsphonos* (»grdoglasen«); šele čudež je naredil, da je postal *eúphonos* (»blagoglasen«). »Njemu, kleriku vélike Cerkve, sinu plemenitih staršev, ki je bil povrhu okrašen z vsako krepostjo, vzdržnemu, ki je brzdal vse svoje čute, krotkemu in mehkega srca, je bil v sramoto njegov grdi glas; zato so se mu sobratje kleriki radi smejali.«⁸⁶ Čudež se je zgodil, kot pripovedujejo vsi hagiografi, takole: po dolgih molitvah in mnogih solzah, »se mu je neke noči v sanjah prikazala najsvetejša Mati Božja, mu dala list in rekla: ,Vzemi ta list in ga pojej‘«⁸⁷. Kot vidimo, je zapoved, ki jo je dobil Roman, enaka zapovedi, ki jo opisujeta *Ezekiel* in *Razodetje*. »In glej,« nadaljuje hagiograf, »sveti se je odločil odpreti usta in popiti (!) papir. To se je zgodilo na praznik presvetega rojstva Kristusovega; in takoj se je zbudil iz sna, se umil in izrekel Bogu hvalnico. Potem je šel na kor in začel peti: ,Danes Devica rojeva njega, ki biva pred vsem stvarstvom.«⁸⁸ Ko je sestavil še kondakije drugih praznikov, vseh okoli tisoč, je mirno odšel h Gospodu.«⁸⁹ V tej legendi se pesniški dar »Sladkopevca«, ki mu je, kakor je videti, dovolil, da je s stihijsko lahkoto sestavil neznansko veliko bogoslužnih pesnitev, primerja s preroškim navdihom Ezekiel in

Janeza. Analogna legenda pojasnjuje nadarjenost drugega cerkvenega pesnika – Efrema Sirskega.⁹⁰ Verjetno bi morali biti Bizantinci, da bi si lahko jasno predstavljali, kako se »pije« list papirja oziroma košček (*tómos*) pergamenta!⁹¹ Sicer pa obstaja neki bizantinski magijski obred, ki resnično vključuje »pitje«, če že ne papirja, pa vsekakor napisanih črk: da bi se deček laže naučil pisati, je priporočljivo s črnilom na pladnju napisati štiriindvajset črk grške abecede, črke umiti z vinom in dečku dati piti to vino.⁹² Tako legenda kot obred predpostavljata, da morajo črke resnično stopiti v človeško telo, zato da bi človekova notranja bit (v bibličnem izrazju »srce in črevesje«) postala deležna njihove substance.

V tem sistemu simbolov se črke prilegajo ustroju »srca in črevesja«, »srce in črevesje« pa z druge strani postajata črke, sveti tekst. »Pokazali ste,« pohvali vernike novozavezni avtor, »da ste Kristusovo Pismo, za katero skrbimo mi in ki ni pisano s črnilom, temveč z Duhom živega Boga, pa ne na kamnite table, marveč na table mesenih src.«⁹³

Krščanskega Boga niso po naključju slikali z zvitkom v rokah. Kristjani prvih stoletij so bili »ljudje, ki so ne navadno veliko brali in sestavljali knjige«⁹⁴. Cerkev je za več stoletij prehitela poganski svet, ko je prešla na bolj praktično in perspektivno obliko knjige – kodeks.⁹⁵ Ni odveč, če smo pozorni na to, kako se je v krščanski kulturi spremenil odnos do prepisovanja knjige in do profesionalnega bralca knjige. Zgodovinopisec egipčanskega menišтва Paladij nas obvešča o znamenitem Evagriju: »izjemno razkošno je pisal na oksirinški način«⁹⁶. Evagrij si je verjetno služil kruh tako, da je prepisoval knjige; vendar ne gre le za to. Od biografa Jakoba Böhmeja ne pričakujemo, da bo hvalil kakovost obutve, ki jo je izdelal čevljar iz Gerlitz; delo čevljarja je »nizko« delo. V antičnem svetu je bilo tudi prepisovanje knjig »nizko«

delo, prezirano suženjsko opravilo; toda v Paladijevih očeh se je to opravilo dvignilo toliko, da tako vidnega teologa, kot je Evagrij, niti najmanj ni smešno ali sramotno hvaliti za njegovo kaligrafsko umetnost. Obvladanje lepe pisave je vsaj za nekoga čast! V zgodovini antične kulture prepisovalec Evagrij nima predhodnikov: spomnimo se, kako ravnodušen je bil do zapisovanja svojih lastnih del Plotin,⁹⁷ pa tudi Libanij, ki je znal biti nežen do sadov tuje večšine, se sam za nobeno ceno ne bi lotil kaligrafskega dela. Če že, je treba Evagrijeve predhodnike iskati med egipčanskimi »svečeniki književniki« (po rodu iz Male Azije, je Evagrij postal asket, pa tudi prepisovalec na egiptovskem ozemlju; »oksirinški« način pisave je dobil ime po egiptovskem mestu Oksirinh). S še večjo gotovostjo imamo lahko za predhodnike Evagrija kumranske esene, ki so pridno prepisovali svete knjige.⁹⁸ Evagriju je odnos do pisave skupen z eseni zato, ker imajo enak odnos do »Pisma«; prvo je pogojeno z drugim. Evagrijevih naslednikov je zelo veliko. Mednje lahko štejemo srednjeveške škofe, predstojnike samostanov, cerkvene voditelje, mislece in pisatelje, ki so se v pobožni vnemi lotevali prepisovalskega opravila (vse do Sergeja Radoneškega in Nila Sorskega v Rusiji⁹⁹ ter Tomaža Kempčana na Zahodu¹⁰⁰). Sem spadajo tudi delavci iz srednjeveških skriptorijev, ki jih je poučeval Alkuin:

... Naj bo daleč od njih predrznost, da bi kar koli dodali,
 naj njihova roka ne zagreši nepozornosti;
 naj pridno iščejo natančen rokopolis
 tam, kjer je hodilo zvesto pero po zanesljivi stezi;
 s piko ali vejico naj pojasnijo smisel brez napak
 ter vsak znak postavijo na svoje mesto,
 da se bralec ne bi zmedel ali nepričakovano umolknil
 ko bere častitljivim bratom ali množici faranov ...¹⁰¹

V Alkuinovih verzih se, kot vidimo, ne pojavlja samo figura prepisovalca, ampak tudi nič manj pomembna figura bralca – človeka, ki knjigo naglas bere drugim ljudem. Njegovo delo postane v krščanski dobi bolj spoštovanja vredno. Do tedaj so bili »bralci« (po grško »anagnosti«) praviloma sužnji, ki so gospodo zabavali z branjem na gostiji ali v drugih okoliščinah.¹⁰² Zdaj pa je ta beseda postala ime za eno od nižjih stopenj posvečenosti klerikov. V tem je tudi neko znamenje časa.

Če je vera v svetost »Pisma« vse attribute knjižnosti naredila za vredne spoštovanja, jih je vera v magijo abecede naredila za skrivnostne.

V judovskem mističnem traktatu *Črke rabija Akive* gre za skrivnostni pomen vsake črke judovske abecede od alefa do tava. Traktat se začneja z besedami: »Rabi Akiva je rekel: ‚Alef, kaj pomeni alef?...‘« Pokaže se, da je imena črk treba brati kot okrajšave, ki jih tvorijo prve črke besed, ki skupaj sestavljajo to ali drugo poučno frazo. Ko smo že pri tem – taka operacija se je imenovala »notarikon« in je bila silno priljubljena; najbolj znani primer uporabe tega postopka je običaj zgodnjih kristijanov, da besedo *ICHTHYS* (»riba«) tolmačijo kot okrajšavo posvečenega obrazca *Iesoûs Christòs Theoû Hyiòs Sotér* (»Jezus Kristus, Sin Božji, Odrešenik«).¹⁰³ Tudi Bizantinci so ljubili »notarikon«; zelo radi so tolmačili ime praočeta Adama (*ADAM*) kot spretno okrajšavo preštevanja strani sveta (*Anatolé, Dýsis, Arktos, Mesembríe* – »Vzhod, Zahod, Sever, Jug«), in iz tega sklepali, da je človek malo vesolje.¹⁰⁴ Ljudje živimo v stoletju okrajšav in v njih ne vidimo ničesar zakramentalnega, saj ničesar zakramentalnega ne vidimo v črkah; toda tedaj so menili drugače. V *Knjigi stvarjenja (Sefer jecira)*, še enem judovskem mističnem traktatu, se razpravlja o najpreprostejših prvinah vsega bivajočega: svet ni ustvarjen le iz številčk – tu avtor sledi pitagorejcem –, ampak tudi iz črk!

Oba omenjena traktata sta glede na ohranjene izvode precej pozen izraz določenega izročila; to sega do prvih stoletij našega štetja, če že ne še dlje nazaj. V vsakem primeru je bil judovski nauk o skrivnostnem smislu črk naznačen (in sprejet) v zgodnjekrščanskem apokrifu okoli drugega stoletja; v njem se govori o tem, kako je otrok Jezus s svojim poznavanjem tega nauka najprej spravil v zadrego, potem pa osmešil šolskega učitelja.¹⁰⁵

Grški »okultisti« pozne antike niso zaostajali za svojim vzhodnim sobratom. Alkimist Zosima uči takole: »dvodelna, ukrivljena črka omega ustreza sedmemu ali Kronosovemu pasu soglasno utelešenemu izreku (*phrasis énsomos*), saj je po tem izreku nekaj neizrekljivega, kar ve le Nikotej Skrivnostni«¹⁰⁶. Ker o tem ne moremo povprašati Nikoteja Skrivnostnega, ostaja smisel stavka nekoliko nejasen; zato njegov ton govori sam po sebi. No, Zosima naj bi bil le »mož črnih bukev«, adept temnega, »zatajevanega«, ezoteričnega védenja; toda kaj, ko pa tudi Izidor Seviljski, predstavnik uradne šolske učenosti, domneva, da ima najmanj pet črk grške abecede (alfa, teta, tau, ipsilon, omega) mistični pomen.¹⁰⁷ Zgodnjebizantinski novoplatonisti so za svoje meditacije podobno izločali posamezne, »privilegirane« črke – na primer epsilon (»tehtnico pravičnosti«¹⁰⁸) ali ipsilon (»črko filozofov«¹⁰⁹). Vendar vsi niso bili tako skromni. Gnostik Mark je vsaki od štiriindvajsetih črk grške abecede dal mesto v zgradbi mističnega telesa božanske Resnice. Telo ni sestavljeno iz česa drugega, ampak samo iz črk, iz same substance črk. Glavo sestavljata *alfa* in *omega*, vrat *beta* in *psi*, rame in roke *gama* in *hi*, prsi *delta* in *fi*, trebušno pregrado *epsilon* in *ipsilon* – in tako do konca, do podplatov. Vsak od dvanajstih parov črk (izbranih, kot je bralcu že jasno, tako, da je prva črka z začetka abecede sopostavljena s prvo črko od konca, druga z začetka z drugo od konca in tako naprej) je postavljen v razmerje z enim od

dvanajstih magičnih območij, na katere je človeško telo razdelila poznoantična astrologija.¹¹⁰ »Celota« abecede, od alfe do omega, je ekvivalent celote in zaokroženosti telesnega »mikrokozmosa« od temena do peta.

Bolj tradicionalno je bilo postavljati črke v razmerje do planetov, zodiakalnih znakov in drugih figur zvezdne neba.¹¹¹ Tedaj je »celotnost« abecede nastopala kot ekvivalent zaokrožene, sferične celote astralnega »makrokozmosa.«

V pesništvu pa se pojavlja podoba neba kot *teksta*, ki ga prebira astrolog. Klavdijan v svoji pesnitvi *O Stilihonovem konzulstvu* obljublja: »Stilihonov visoki čin se bo z zvezdami vpisal v nebeške faste«.¹¹²

To je podoba sveta v predstavah dvornega pesnika: nebesa postanejo *fasti*, uradni in oficiozni dokument, ki potrjuje Stilihonovo pravico do konzulskega položaja. To je podoba sveta v umu »pisca«: tudi zvezde so pisni znaki. Klavdijanovo nebo je uradniško nebo.

Karl Moor pri Schillerju ne more bolj energično osmešiti svojega stoletja, kot da reče, da je to »črnilno« stoletje. Srednji vek je tudi dobesedno bil – po eni od strani svojega bistva – »črnilni« vek. To so časi »piscev« kot varuhov kulture in »Pisma« kot življenjskega vodila, časi pobožnega čaščenja svetinje pergamenta in črk. Včasih te prime, da bi za ljudi srednjega veka uporabil strupene besede satirika, izrečene ob povsem drugi priložnosti:

... Njim pa je
vsak natisnjen list videti kot svetinja¹¹³

in pri tem seveda zamenjal besedo »natisnjen« z besedo »popisan«. Znano je, da je za takega človeka, kot je bil Frančišek Asiški, vsak popisani list *zares* »bil videti kot svetinja« – zato, ker se iz črk, napisanih na njem, da sestaviti tudi Kristusovo ime.¹¹⁴ List je svet zato, ker so

svete črke. Ker je verjel v to, je bil »ubožec« iz Assisija dedič večstoletnega izročila.

Razločevati je treba zgodovino pismenosti kot praktične navade od usode pismenosti kot simbola. Atenci 5. stoletja pr. Kr. so bili zvečine pismeni; vendar ostaja vtis, da sami tega nekako niso opazili. Prepad ni delil pismenega človeka od analfabeta, ampak »oratorja« od »nesposobnega govornika«. To, da Temistokles ni znal igrati lire, je bilo predmet pregovora.¹¹⁵ V srednjem veku je bila razširjenost pismenosti na različnih področjih dokaj različna: na Zahodu je pismenost postala kastni privilegij klera, v Bizancu, splošno rečeno, je ostala precej dostopna različnim plastem prebivalstva.¹¹⁶ Toda psihološko ozračje okrog pismenosti, patos pismenosti, samozavest pridnega »pisca«, gramatika prepisovalca, ki se nenadoma začne kazati v liku najbolj navdihnjenega pesnika in najglobljega misleca – to so splošne poteze celotnega srednjega veka.

Spomnimo se, da je Osip Mandelštam prepoznal »pisca«, celo »prepisovalca«, v najpoznejšem in najmanj srednjeveškem izmed genijev srednjega veka – v ustvarjalcu *Božanske komedije*. Njegove besede si zaslužijo, da jih tukaj navedemo:

Naj vas bo sram, francoski romantiki, nesrečni *incroyables* v rdečih brezrokavnikih, ki ste lagali o Alighieriju! Kakšna neki je njegova domišljija? On piše po nareku, on je prepisovalec, prevajalec ... Ves je upognjen v drži pisarja, v strahu nekoga, ki pogleduje na iluminirani izvornik, ki so mu ga posodili iz priorjeve knjižnice.

Videti je, da sem pozabil povedati, da je *Komedija* imela za predpostavko nekakšno hipnotično seanso. To je tako, čeprav je pregrobo rečeno. Če to prekrasno delo gledamo iz zornega kota pismenosti, avtonomne umetnosti pisave, ki je bila v letu 1300 popolnoma enakovredna s slikarstvom in glasbo ter je

stala v isti vrsti najbolj cenjenih poklicev, se bo tem analogijam pritaknila še ena: pisanje po nareku, prepisovanje, kopiranje.

Včasih, zelo redko, nam pokaže svoj pisalni pribor. [...] Črnilo se imenuje *inchiostro* oziroma samostanski inventar; verzi se tudi imenujejo *inchiostri*, ali so označeni z latinskim šolskim *versi* ali pa, pogosteje, s *carte*, kar je presenetljiva zamenjava verza in strani.

Ko je že vse napisano in končano, še ni postavljena pika, ampak je to treba nekam odnesti, nekomu pokazati, da bi to preveril in pohvalil.

Zato je s prepisovanjem povedano malo – gre za pisanje po nareku samih strašnih in nepotrpežljivih diktorjev. Diktor poveljevalec je bistveno pomembnejši od tako imenovanega pesnika.

... Še malo se bom potrudil, potem pa bo treba zvezek, zalit s solzami bradatega šolarja, pokazati strogi Beatrice, ki ne blesti le s slavo, ampak tudi s svojo pismenostjo.¹¹⁷

OPOMBE

- 1 German Gesse, *Igra v biser*, Moskva 1960, str. 421.
- 2 Homer, *Iliada*, prev. Anton Sovrè, Ljubljana 1965, str. 41, in Homer, *Odiseja*, prev. Anton Sovrè, Ljubljana 1991, str. 11.
- 3 Prim. K. Kerényi, *Die Papyri und das Wesen der alexandrinischen Kultur*, Düsseldorf 1953, str. 157–169.
- 4 V izvorniku ne gre za stran, saj je o tej mogoče govoriti šele v poznejši knjigi, knjigi tipa kodeksa, ampak za prvi stolpec papirusnega zvitka; vendar je smisel realij v obeh primerih enak.
- 5 Tu je nujno pojasnilo; ne le stara, ampak tudi nova, celo sodobna poezija je globoko povezana s slušnimi in ritmičnimi občutki, saj ima pisanje verzov nekaj skupnega s petjem. Majakovski je govoril o nerazločnem šumu, ki ga je menda »slišal«, preden je začel pisati, Mandelštam pa je »delal z glasom«. Puškinove besede:

Visoke ni imel strasti
za zvoke ni bilo mu žal življenja ... –

- so več kakor preprosta metafora. Toda zdaj govorim o nečem drugem.
- 6 Glej H. Ahlborn, *Einführung*, v: Pseudo-Homer, *Der Froschmäusekrieg*, in Theodoros Prodromos, *Der Katzenmäusekrieg* (Schriften und Quellen der alten Welt 22), Berlin 1968, str. 8–16.
 - 7 Glej E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*, København, 1957, P. XXVII.
 - 8 N. d., str. XVI.
 - 9 Nekaj naključno izbranih primerov tega metonimičnega načina izražanja (ta je sam po sebi in tako za stare kakor za nas najpreprostejši in naraven ter se ga spomnimo prej kot katerega koli drugega). Primeri so vzeti iz Platonovih del: *Phaedo* 94d; n. d. 112a; *Phaedrus* 178b–c; *Symposion* 190c; n. d. 195d; *Theaetetus* 152e; n. d. 170e; n. d. 194c; *Res publica* I, 321a; V, 468d; VIII, 516d.
 - 10 Nonni *Dionysiaca* XLII, 181.
 - 11 N. d. XXV, 254.
 - 12 N. d. XLI, 160.
 - 13 N. d. XLI, 167.
 - 14 Glej E. Sellin in G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1969 (2. izd.), str. 311 (tu je ta pevec postavljen v »čas do suženjstva« oziroma v 10.–7. stoletje pr. Kr.).
 - 15 *Ps* 44/45,2.
 - 16 E. Sellin in G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, str. 360.
 - 17 *Job* 19,23–24.
 - 18 N. d, 31,35–36.
 - 19 Papyrus Salier 2, 4, 2–5; navedeno po K. Kerényi, *Die Papyri und das Wesen der alexandrinischen Kultur*, str. 60.
 - 20 E. Sellin in G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, str. 442.
 - 21 *Ezk* 3,3.
 - 22 *Avoda zara* 17b–18a.
 - 23 Taciti *Annales* IV, 34.
 - 24 Prim. E. Sellin in G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, str. 337; H. H. Guthrie, *God and History in the Old Testament*, Greenwich in Conecticut 1960, str. 118–127; R. Gordis, *The Social Background of Wisdom Literature*, Hebrew Union College Annual 18, 1943/44, str. 77–118.
 - 25 *Proslavlenie piscov*, prevod Ane Ahmatove, v: *Poezija i proza drevnego Vostoka*, str. 102.

- 26 Prim. *Izrek rabija Judana* (3. stoletje): *Berešit rabba*, 12, 2.
- 27 Prim. take talmudske tekste, kot je uvod v *Kina rabba*, 24, f. 6b, notranji stolpec.
- 28 Grški izraz *hierogrammateús* označuje nižjo svečeniško dolžnost v starem Egiptu; srečujemo ga ne le pri antičnih avtorjih (Lukijanu, Jožefu Flaviju, astronomu Evdoksu), ampak tudi v napisih, najdenih na egipčanskem ozemlju v Kanopi in Rosetti.
- 29 Clementis Alexandrini *Stromata* 6, 4, str. 449 (Stählin).
- 30 M. E. Matje, *Drevneegipetskie mifi*, Moskva in Leningrad 1956, str. 118.
- 31 Aeshyli *Supplicantes*, 946–949.
- 32 Euripidis *Supplices*, 436.
- 33 N. d. 440.
- 34 Euripidis fragm. 578 Nauck, I.
- 35 Platonis *Phaedrus* 275a–b (tukaj in naprej citirano po prevodu Gorazda Kocijančiča v Platon, *Zbrana dela* I, Celje 2004).
- 36 N. d. 275e.
- 37 Platonis *Protagoras* 329b.
- 38 Kot vemo, so izreki starojudovskih učiteljev, ki so bili zapisani okoli začetka 3. stoletja v sestavi Mišne, ter v 4. in 5. stoletju v sestavi palestinske in babilonske Gemare, dotlej nekaj stoletij šli od ust do ust kot nauk, skrit pred pogani; njihova pisna fiksacija je bila prepovedana.
- 39 Aristophanis *Nubes*, 200–216.
- 40 A. B. Dovatur, *Platon ob Aristotele*, Voprosi antičnoi literaturi i klasičeskoj filologii, Moskva 1966, str. 137–145. Ta ne tako obsežni in tematsko strogo konkretni članek podaja kulturno-zgodovinsko perspektivo, ki je bolj nasičena s smislom kakor nekatere knjige, ki govorijo o celotnih obdobjih.
- 41 Xenophontis *Memorabilia* IV, 2.
- 42 N. d. IV, 2, 10.
- 43 Diodori *Bibliotheca Historica* I, 16.
- 44 Prim. F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig in Berlin 1925 (2. izd.), str. 5.
- 45 Herodoti *Historiae* V, 58.
- 46 Prim. K. Kerényi, *Die Papyri und das Wesen der alexandrinischen Kultur*, str. 162.
- 47 Q. Horatii Flacci *Carmina* I, X.

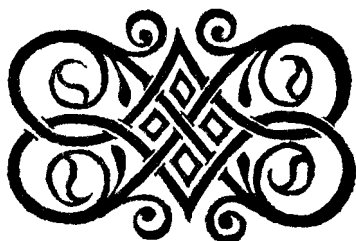
- 48 Ne bo odveč, če se v zvezi s tem spomnimo nekaterih opažanj, ki jih je svojčas zapisoval Spengler, ne glede na to, koliko so sicer splošne ideje tega tolmača »morfologije kulture« sumljive. Prim. O. Spengler, *Das Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1. zv., München 1920, str. 181.
- 49 Aeschylus *Choephorae* 704.
- 50 Sophocles *Antigona* I.
- 51 Xenophontus *Hellenica* II, 1, 12.
- 52 Če seveda ne štejemo jagnjeta iz *Razodetja*, ki ima pomembno vlogo v zgodnjekrščanski umetnosti od poslikav katakomb do ravninskih mozaikov, a je potem skoraj popolnoma izginilo iz ikonografije, posebno na pravoslavnem Vzhodu. Dvainosemdeseto pravilo trulskega koncila (691–692), ki ga v vzhodnem izročilu izenačujejo z ekumenskimi koncili, se glasi: »Na nekaterih spoštovanih ikonah je narisano Jagnje, na katero kaže Krstnikov prst in to se razumeva kot znamenje milosti, kakor tudi jagnje stare zaveze označuje resnično Jagnje oziroma Kristusa, našega Boga. Toda mi, ki z ljubeznijo sprejemamo stare podobe kot prek Cerkve izročene simbole in znamenja resnice, imamo vendarle rajši novozavezno resnico kot uresničenje stare zaveze, in smo zato, da bi to uresničenje vsaj v podobi bilo predstavljeno našim očem, sklenili, da se odslej na ikonah namesto prejšnjega Jagnjeta slika ... Kristus, naš Bog, v človeški podobi, da bomo tako v njegovi ponižnosti videli vzvišenost Boga-Logosa in da bi bilo v našem spominu oživiljeno njegovo življenje v telesu ...« (Mansi XI, stolp. 977–980). Kot vemo, odloki »peto–šestega« koncila na Zahodu niso priznani za obvezne.
- 53 Poznamo zelo malo izjem, na primer rdečefigurno vazo, ki je nastala od 5. stoletja pr. Kr. do našega štetja (prva objava v knjigi C. Lénormant in P. de Witte, *Elite de monuments céramographiques* I, Paris 1844, str. 252–253). Na njej je upodobljena Atena: v levi roki boginja drži trojno zločljivo podobo, z desno k ustom prinaša pisalo. O smislu te podobe glej F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, str. 9.
- 54 Prim. W. Eldes, *Studien zur Symbolik in der Musik der alten Niederländer* (Utrechtse Bijdragen tot de Muziekwetenschap

- 8, IV), Bilthoven 1968, str. 20–39.
- 55 »Notni zapis očesa ne razgalja manj, kot glasba razgalja sluh [...]. Velikanska koncertna pobočja chopinovskih mazurk, široka z zvončki okrašena stopnišča lisztovskih etud, Mozartovi viseči vrtovi z gredicami, ki drhtijo na petih žicah, nimajo ničesar skupnega z nizkim grmičevjem beethovenskih sonat. Fatamorganska mesta notnih znakov stojijo kot ptičje kletke v zakipeli smoli. Schubertov notni vinograd je vedno pozoban do zadnje peške, in oklestila ga je burja. Ko se na stotine prižigalcev uličnih svetilk z lestvicami podi po ulicah in obeša B-mole na zarjavele kavlje, pritrjuje vetrnice na strehah ter snema cele obeske mršavih taktov – je to seveda Beethoven; ko pa plane v napad konjenica osmih ali šestnajstih mož v papirnatih suknjih, s konjeniški oznakami in zastavami – je tudi to Beethoven ...« (O. Mandelštam, *Egipetskaja marka*, Leningrad 1928, str. 38–39).
- 56 Znano je, s kakšnim nestrinjanjem je Avguštín ob koncu antike pripovedoval o navadi Ambrozija Milanskega, da bere samo z očmi, ne da bi proizvedel kakršen koli zvok ali vsaj premikal ustnice in jezik. Očitno je šlo za nov, dotlej neznan pojav (Augustini *Confessiones* VI, 3).
- 57 Körper und Stimme verleihet die Schrift dem stummen Gedanken; Durch der Jahrhunderte Strom trägt ihn das redende Blatt.
- 58 Pausaniae *Descriptio Graeciae* IX, 23, 2; Aeliani *Variae historiae* XII, 45.
- 59 Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta coll. V Rose. Leipzig 1886, str. 428 (»Vita Marciana«).
- 60 A. B. Dovatur, *Platon ob Aristotele*, str. 137–145.
- 61 Ruski prevod tega fragmenta Iona Hioškega, ki ga je shranil Atenaj (Athenaei *Deipnosophistae* XIII, 603e–604a), glej v tekstu F. F. Zelinskega, *Sofokl i geroičeskaja tragedija*, v: Sofokl, *Drami*, prevedel F. Zelinski, Moskva 1914, str. IX–X.
- 62 Athenaei *Deipnosophistae* I, 3a; Satyri *Vita Euripidis*, fr. 39, X, 4; Aristophanis *Ranae* 943; 1409.
- 63 *Anthologia Palatina* XI, 321.
- 64 Strabonis *Geographia* XIII, 1, 54.

- 65 *Anthologia Palatina* XI, 496.
- 66 *Libanii Oratio* I, 148–150.
- 67 Na primer Plutarhi *De Pythiae oraculis* 6, 397c; Diogenis Laertii *De clarorum philosophorum vitiis* III, 66.
- 68 *Edictum Diocletiani*, v: *Inscriptiones Graecae* 5 (1), 1406.
- 69 K. Vesseli, navedeno po knjigi V. Gardthausena, *Die Griechische Palaeographie*, 2. zv.: *Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter*, Leipzig 1913 (2. izd.), str. 191.
- 70 »Tora min ha-šamajim« – *Sanhedrin* XI.
- 71 Ta oznaka, ki je bila skupna Judom in kristjanom kot privilegiranim kategorijama drugovercev nasproti poganom, se pojavlja že v Koranu (sura IX, 29); pozneje je postala pomemben pravni termin islamskega sveta. Glej I. P. Petruševskij, *Islam v Irane v VII–XV vekah* (kurs lekcij), Leningrad 1966, str. 24, 81; *Handwörterbuch des Islam*, ur. A. J. Wensinck in J. H. Kramers, Leiden 1941, str. 18.
- 72 2 Kor 3,6.
- 73 Prim. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1969.
- 74 Po sodbi rabija Judana je bil »svet ustvarjen zaradi Tore« (*Be-rešit rabba* XII, 2); prim. v islamskem izročilu nauk o *umm al-Kitab* kot nebeškem arhetipu Korana (sura XIII, 39).
- 75 Joannis Damasceni *I oratio pro sacris imaginibus* 22, v: PG 94, stolp. 1256a.
- 76 Glej E. V. Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende* (TU Neue Folge III), Leipzig 1899.
- 77 Prim. *Handwörterbuch des Islam*, ur. A. J. Wensinck in J. N. Kramers, Leiden 1941, str. 706–708.
- 78 Prim. Romano Guardini, *Ein Gedenkbuch mit einer Aushwahl aus seinem Werk*, ur. W. Becker, Leipzig 1969, str. 69–78.
- 79 Iustini *Apologia* LXVI, 3, v: PG 6, stolp. 429a.
- 80 *Anthologia Palatina* IX, 800.
- 81 Prim. A. M. Wilder, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*, Cambridge 1971, str. 8 isl.
- 82 Prim. *Apd* 6,4.
- 83 Iuvenalis *Satira* XIV, 102.
- 84 *Raz* 5,1–3.

- 85 N. d. 10,10.
- 86 O. Lamprides, *Über Romanos den Meloden – ein unveröffentli-
cher hagiographischer Text*, v: BZ 61, 1968, str. 36–39.
- 87 Menologion *Basilii II*, v: H. Delehaye, *Propylaeum ad Acta
Sanctorum*, Bruselj 1902, str. 95–96.
- 88 S temi besedami se začena kukulij (o pomenu izraza glej po-
glavje »*Shajanje v razhajanju*«) enega izmed Romanovih božič-
nih kondakijev, ki je v bogoslužni rabi ostal do zdaj.
- 89 Menologion *Basilii II*.
- 90 *Vita Sancti Ephraemi*, v: PG 114, stolp. 1260.
- 91 Prim. M. Carpenter, *The Paper that Romanos Swallowed*, *Spe-
culum*, VII, 1932, str. 3–22; Paton L. Allen, *A Note on the Vision
of Romanos*, n. d., str. 553–555.
- 92 Glej F. Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Be-
schwörungen und Rezepte des Mittelalters* (Religionsgeschicht-
liche Versuche und Vorarbeiten, Bd III, 3. Heft), Giessen 1907,
str. 381.
- 93 2 Kor 3,3.
- 94 E. J. Goodsped, *Christianity Goes to Press*, New York 1940, str. 76.
- 95 Prim. C. H. Roberts, *The Christian Book and the Greek Papyri*,
v: *Journal of Theological Studies*, London 1940, str. 155–168.
- 96 Palladii *Historia Lausaica* LXXXVI, 14. Prim. V. Gardthausen,
Die Griechische Paleographie, 2. zv., str. 113–115.
- 97 Porphyrii *Vita Plotini* 8.
- 98 Glej I. D. Amsin, *Rukopisi mertvogo morja*, Moskva 1960, str.
63–64 (o skriptorijumu v Hirbet-Kumranu) in drugo; isti, *Teksti
Kumrana*. Vip. I, Moskva 1971, str. 17 isl.
- 99 Glej na primer N. K. Nikoljskij, *Obščinaja i kelejnjaja žizn v
Kirilo-Belozerskom monastire v XV–XVI vekah i v načale XVII*,
v: *Hristijanskoe čtenie*, 1907, avgust, str. 175.
- 100 Kot vemo, je avtorstvo slovite knjige *Hoja za Kristusom* še zdaj
pod vprašajem, saj kanonik avguštinovec Tomaž Kempčan, ki
se je veliko ukvarjal s prepisovanjem rokopisov, zaradi menišk-
ke ponižnosti ni delal razlike med knjigami, ki jih je prepisal,
in tistimi, ki jih je napisal sam. Tu se »literat« popolnoma zlije
s »piscem« in se skriva v njegovi podobi.
- 101 *Pamjatniki srednjevekovoi latinskoi literaturi IV–IX vekov*,
Moskva 1970, str. 261.

- 102 Prim. Nepotis *Vita Attici* 13; Suetoni *Divus Augustus* 78; Plutarhi *Vita Crassi* 2.
- 103 Na primer *Oracula Sibyllina* VIII, 217; Tertulliani *De baptismo* 1, v: PL 1, stolp. 1306a.
- 104 S tem ni niti najmanj v nasprotju dejstvo, da so nosilci zgodnje-bizantinske cerkvene učenosti bili dobro seznanjeni z znanstveno korektnim tolmačenjem imena »Adam« kot hebrejske besede, ki pomeni kratko malo »človek«; o tem je pisal ne le polignost Origen (*Origenis Contra Celsum* IV, 40, v: PG 11, stolp. 1993a), ampak tudi Epifanij Ciprski (*Epiphanius Panarion* 1, v: PG 41, stolp. 180a) in avtor homilijskega teksta, ki ga izročilo pripisuje Makariju Egipčanskemu (homil. XV, 36, v: PG 34, stolp. 600d). Tolmačenje v duhu »notarikona«, ki ima smisel le v grščini, skupaj s pojasnili na podlagi hebrejščine poda Severijan iz Gabale (*Severiani De creatione* V, 3, v: PG 56, stolp. 473–474).
- 105 *Liber de nativitate beatissimae Mariae...* 31. Prim. B. Altaner in A. Stuiber, *Patrologie*, Freiburg idr. 1966 (7. izd.), str. 125–127.
- 106 M. Berthelot, *Collection des alchemistes grecs*, 2. zv., Paris 1888, str. 228.
- 107 Isidor *Etymologiae* I, 3.
- 108 *Theologumena arithmeticae* 30 Ast.
- 109 Procli *In Platonis Timaeum* III, 225 Diehl; *Persi Satirae* III, 56 cum scholiis.
- 110 Irenaei *Adversus haereses* I, 14, 3.
- 111 Glej F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, str. 81–89.
- 112 Claudiani *De consulatu Stilichonis* II, 476.
- 113 I. I. Dmitriev, *Čužoi tolk*.
- 114 O tem motivu glej V. Gerje, *Francisk, apostol niščeti i ljubvi*, Moskva 1908, str. 299–300.
- 115 Aristophanis *Vespaes* 959; n. d. 989; prim. Plutarhi *Vita Themistoclis* 2.
- 116 Prim. A. P. Každan, *Kniga i pisatelj v Vizantiji*, Moskva 1973, str. 43–49; G. G. Litavrin, *Kak žili vizantijci*, Moskva 1974, str. 143–154.
- 117 O. Mandeljštam, *Razgovor o Dante*, Moskva 1967, str. 50–51.



SHAJANJE V RAZHAJANJU

Pogosto se dogaja, da so za literarnozgodovinsko analizo zanimivejši in plodovitejši prav tisti pojavi, ki so po merilih druge dobe močno dvomljivi. »Biti dvomljiv« namreč pomeni postavljati vprašanje: to, kar se upira inerciji sprejemanja, je za um naloga, ki jo je treba rešiti. Ko literarni zgodovinar nenadoma ničesar več ne razume, obstaja upanje, da bo pred njim navsezadnje razumevanje nečesa, kar resnično zasluži razumevanje. Če je zelo nadarjen avtor iz oddaljene dobe svoja dela zavestno in sistematično »kvaril« tako, da se je vedel »nelogično« (torej da ni sledil logiki, ki jo vnaprej pričakujemo od njega), morda prav ti odmiki odkrivajo svojskost njegove poetike in usmerjenost zahtev njegove dobe. Inercija našega dojemanja naj kar protestira: »Le zakaj tako ravna?« Res, le zakaj? Odvrženi kamen se tako pogosto pokaže kot vogelni kamen ...

Izhodišče naših razmišljanj bodo obsežne pesnitve Romana Meloda* na religiozne teme, ki jih sodobna znanost pozna pod imenom »kondakiji«. Grška beseda *kontakion* označuje palico in zvitek, ki je bil nanjo navit. V tej rabi se beseda ne pojavlja pred 9. stoletjem; v poznejšem cerkvenem besednjaku označuje kratke pesmi v čast prazniku ali svetniku, ki so po obsegu in preprosti strukturi podobne troparjem in se od njih razlikujejo le po umeščenosti v bogoslužje.¹ Vendar pomen izraza »kondakij« nima nobene zveze z monumentalnimi lirsko-epskimi tvorbami Romana Meloda. Te so sestavljene iz obsežnih mnogoverznih kitic (*óikoi*, »ikosi«²) z enakim metričnim (torej tudi melodičnim) ustrojem in enotnim refrenom (pripevom), ki s svojim ritmičnim vračanjem natančno razčlenjuje celoto na enake dele.

Govorili bomo prav o refrenih. Prvi problem nam postavljajo že s tem, da obstajajo. Romanovi kondakiji namreč tako težko najdejo prostor v priročni nomenklaturi pesniških zvrsti, da so raziskovalci zgodnjebizantinske himnografije doslej raje bežali od problema in govorili o kondakiju kot o »verzificirani« ali »metrični« pridigi. Kaj reči o tej definiciji? Eno od dvojega: to je bodisi metafora, ki bi rada zaobjela kak vidik zvrstne narave kondakija, vendar se je otresla dolžnosti obravnavati njene druge vidike, bodisi, nasprotno, ugotovitev, katere dobesedni pomen je treba ali v celoti sprejeti ali zavreči. V prvem primeru ni čemu oporekati. Kondakij je resnično blizu pridigi: prvič, po svojem »mestu v življenju«, to je po položaju in funkciji v liturgični celoti;³ drugič, po načinu recitativnega solističnega izvajanja, ki je nekje na sredi med govorom in petjem ter so ga v tistih časih pogosto uporabljali tudi pridigarji;⁴ tretjič, po zgradbi besedne snovi, ki je nasičena s slogovnimi figurami po okusu azijske poznogrške literature; in, nazadnje, po konkretnih poučnih obrazcih. Vendar se lahko prepričamo, da raziskovalci, ki so kondakij označili za »verzificirano pridigo«, svoje besede razumejo bolj ali manj dobesedno;⁵ v takšnem primeru ima njihova teza nedvoumne implikacije. »Verzificirana pridiga« ne pomeni »pesniške« pridige; razlika med tema pridevkomoma ni samo na ravni ocenjevanja (»pesniško« – dobro, »verzificirano« – slabo), temveč na objektivni ravni večje ali manjše pomembnosti dejavnikov verza v literarni celoti. »Verzificirana« pridiga je lahko visoko umetniška, vendar le kot govorniški primer, ne pa kot pesem. Če je zares takšna, jo je treba analizirati kot pridigo, podvrženo vsem zakonitostim te zvrsti, ki poleg tega nima drugih vsebinsko-estetskih nalog in samo na površini, na nevsebinski ravni, lahko sledi oblikovnim verzifikacijskim pravilom. E. Werner posebno hitro razočara

bralca, ki bi zaradi oblike verzov pričakoval tudi pesniške naloge, saj izbiro te oblike spelje na čisto uporabnostne potrebe mnemotehničnega značaja.⁶ V vsakem primeru so logične posledice takšnega pristopa naslednje: vse, kar kondakij ločuje od navadne pridige in ga moti pri izpolnjevanju funkcije pridige, naj bi bil naključen, nevsebinski, zgolj dekorativen in nikakor ne konstruktivno smiseln dejavnik. Pri tem postane jasno, da podrejanje verzifikacijskim pravilom ni edino merilo, po katerem smo Melodove kondakije uvrstili v kategorijo poezije, ne proze. Kondakiji imajo še eno oblikovno lastnost, ki jo najdemo samo v poeziji in ki je povezana – čeprav posredno – s pesniškim lirizmom, s folklorno prvinskostjo; gre za refren, ki se strogo pravilno ponovi, ko se napolnijo enake količinske mere teksta. V prozi je tak refren nemogoč že v zamisli, saj bi proza, če bi količinsko mero sprejela kot obvezno, prenehala biti proza.

Če bi verjeli definiciji kondakija kot »verzificirane pridige«, bi morali tudi trditi, da refren v kondakiju ni nič drugega kot nevsebinski ornament, ki morda dela obliko raznovrstnejšo, pri tem pa moti razumevanje pomena. Pesem, ki se izliva in teče naprej ter nenehno vračajoči se pripev se križata, kličeta drug drugega, med njima vznika dialog raznih »glasov« v smislu bahtinovske polifoničnosti teksta (ker je osnovni tekst kondakija izvajal recitator solist, refren pa je pel zbor, je protistavljenost različnih »glasov« obstajala tudi v dobesebnem pomenu). Pridigarjev glas je po svoji naravi »monološki«. Mora namreč oznanjati, pojasnjevati, prepričevati in v svoj sakralni prostor, če je mogoče, ne spustiti nobenega tujega glasu, razen kar se da epizodno, le za trenutek, diatribe v pedagoške namene,⁷ kot se zgodi ponekod pri Baziliju iz Cezareje, Janezu Zlatoustu in drugih mojstrih homiletike. Toda gre za nekaj povsem drugega. Če je kondakij pridiga, kaj mu bo pripev in križanje pripeva z

osnovnim kitičnim tekstom? S čim lahko ta igra pomaga izraziti vsebino, ki je navzoča v pridigi?

Iz navadnega pojmovanja kondakija ni težko potegniti takšnega sklepa in to se je tudi zgodilo. Obsodba refrena se vsiljuje toliko bolj, ker v isti sapi postavlja še drugo uganko: namesto da bi bil pripev uglašen z ozračjem osnovnega teksta in ga povzemal, nosi v sebi drugačno ozračje, ki ni uglašeno in je celo v kontrastnem razmerju s čustveno obarvanostjo kitic. Osnovni tekst govori eno, refren pa, kot nalašč, drugo. Dovolj je pogledati uvodne članke, ki jih je J. Grosdidier de Matons napisal k posameznim Romanovim kondakijem v zvezkih pariške zbirke »Sources Chrétiennes«, da bi videli, kakšno nejevoljo tega velikega poznavalca bizantinske homiletike je včasih izzvala ta neskladnost. Čedalje bolj energično obžaluje nelogično neubranost refrenov z osnovnim tekstom: če je v kondakiju o betlehenskem pokolu otrok, »ki res ni zelo uspel«, refren še nekako mogoče upravičiti,⁸ nam pri kondakiju o izdajstvu Jude Iškariota, enem izmed najpopolnejših Romanovih del, ne ostane nič drugega, kot da obžalujemo popolno odsotnost vezi med kitico in pripevom.⁹ Lahko se pokaže, da občutja sodobnega raziskovalca niso prav daleč od miselnosti, ki je učenim maronitom 18. stoletja, ki so v Rimu pripravljali prvo izdajo himen Efrema Sirskega, svojčas narekovala, naj zavržejo refrene kot nekaj povsem nepotrebne.¹⁰ Zdaj je podoben tekstološki zločin seveda nemogoč (pri tem bi se v večini Romanovih kondakijev takšnemu početju uprla tudi sintaktična zveza med kitico in refrenom, ki je pri sirskem pesniku praviloma ni). Zato pa se sodobni raziskovalec maščuje v estetski analizi, kjer refren odtrga, če že ne od kondakijevega fizičnega telesa, pa vsaj od umske ideje njegove literarne oblike.

Kljub temu poskusimo na literarnem razsodišču izhajati iz predpostavke nedolžnosti: dopustimo vsaj kot hi-

potezo, da je pisec morda le vedel, kaj dela. Ostaja možnost, da si nadrobneje pogledamo prav mejne primere, ki po sklepanju Grosdidier de Matonsa kažejo največjo neuglašenost osnovnega besedila in refrena.

* * *

Prvi primer je kondakij o pokolu betlehemskih otrok. Iz kitice v kitico se govori o Herodovi zločinski oblasti, slišita se njegovo povelje vojščakom in poslušni odgovor morilcev, pripravljenih za delo, orisane so brezupno žalostne podobe krvave smrti otročičev, ki so še trenutek prej sesali materinske prsi, zdaj pa se ohlajajo, a se jih s krčevito sklenjenimi čeljustmi še vedno oklepajo.¹¹ Volja zlega kralja se uresničuje, zlo je vsemogočno. Vendar se kondakijev refren glasi: *hóti tò krátos autoû kathaireítai tachý*, »ker bo njegova [seveda Herodova] oblast kmalu uničena«. Značilno je, da so te besede dvakrat položene v usta Herodu samemu¹² in še dvakrat v usta njegovim zvestim vojakom;¹³ kralj in vojaki seveda izrekajo in ponavljajo nezaželeno preroštvo ter si prizadevajo, da bi ga zanikali. Pri Herodu to zveni takole:

... pántes trémousi laoi ou légousi pote
hóti tò krátos autoû kathaireítai tachý

... vsa ljudstva drhtijo in *ne* govorijo,
da bo njegova oblast kmalu uničena.

Iz ust vojakov pa se sliši takole:

... kai mè ései deiliôn
hóti tò krátos sou kathaireítai tachý.

...in ne boj se,
da bo tvoja oblast kmalu uničena.

Seveda strahopetno zanikanje nič ne pomaga. Roman Sladkopevec je odlično razumel, da zaradi sugestivne

energije besed, energije, ki vedno lahko zmaga nad formalnologičnim smislom stavka, besedi »ne govorijo« pomenita »bodo rekli«, »ne boj se« pa »boj se«. In v resnici se kaže, da imajo – čeprav refren pod kitico ni vedno gladko izbrušen in se njegovo vračanje zdi nadležno in mučno – v splošni umetniški zamisli prav te nespretnosti lahko konstruktivno vlogo: ponavljajoče se besede v refrenu po njihovi zaslugi dobijo mučno neizbežnost manične misli, ki je prevladala nad Herodovim umom in se mu nehote vrača prav tedaj, ko jo hoče pregnati. Refren je nadležen – kakor skrbi – in ni se ga mogoče znebiti, podobno kot »fiksne ideje«. Oblast se sprevrča v sramotno nemoč, ko njen nosilec ne obvlada tistega, čemur svobodno poveljuje vsak človek: ne obvlada svojih lastnih besed, ki se obračajo proti njemu. »Zemeljska vsemoč zla je v eshatološki perspektivi nemoč zla« – takšno misel bi pridigar lahko razvil v vrsti logično organiziranih antitez, *pesnik* Roman Sladkovec pa jo podaja v plastično izrazni obliki ter jasno, na »materializiran« način, postavlja drugo proti drugi dve pomenski ravni, in sicer v osnovnem tekstu nasproti refrenu. Obsojenost Heroda ni le v logičnem razmerju do njegovega zločina kot prvotni vzrok in hkrati njegova končna posledica, ampak je očitno navzoča tudi v ozadju: vidna je kakor zlato ozadje bizantinskega sakralnega slikarstva, kot znamenje Božje pravice, ki zaobjema in umiva vsako predstavo mučeništva. In vidna navzočnost drugega plana, v katerem Herod že ni več vsemogočni kralj, ampak obsojeni grešnik, je podana z ritmičnim vračanjem refrena, ki pesnitvi daje utripajočo dvopolnost.

Drugi primer je kondakij o Judeževem izdajstvu. V njem se dogaja ista stvar, čeprav drugače. Ton pesnitve je surov in strašen; njena téma je najbolj črn in neizbrisen greh, v pričo katerega ne ostaja drugega kakor preklinjati in klicati sodbo:

Ali ne vzdrhti, ki sliši,
 ali se ne zgrozi, ki vidi
 Jezusa, poljubljenega v pogubo,
 Kristusa, kako ga predajajo v zasmehovanje,
 Boga, ki ga vlečejo v muke?
 Kako je zemlja prenesla to drznost,
 kako vode ta zločin,
 kako je morje obrzdalo svoj gnev,
 kako nebesa niso padla na zemljo,
 kako se je ohranil ustroj sveta,
 ko je videl izdanega in prodanega
 in pogubljenega silnega Gospoda?

Vendar se refren ne obrača h kaznujoči pravičnosti Boga, temveč k njegovi odpuščajoči milosti, ki zaobjema in sprejema vse, brez izjeme:

*híleos, híleos, híleos
 genoû hemîn, ho pánton anechómenos
 kai pántas ekdechómenos.*

milostljiv, milostljiv, milostljiv
 nam bodi, ki vse prenašaš
 in vse sprejemaš.

Na prvi pogled je videti, kot da med Judeževim prekletstvom in molitvijo grešnikov za milost ni formalno-logične povezave; tu ni kaj oporekati. Obstaja pa nekaj drugega, tisto, kar ruski psiholog umetnosti Lev Vigotski imenuje »nasprotovanje dveh protistavljenih ravni« in v čemer vidi osnovo notranje forme vsake izvirno pesniške tvorbe.¹⁴ Če gromka obsodba greha ne bi bila dopolnjena s prošnjo za milost, bi se v resnici pokazala kot suha in brezplodna; prošnja za milost, ki ne bi bila izrečena na ozadju brezizhodne teme greha, ne bi imela tako splošne prodornosti. V obeh primerih psihološko delovanje ne bi pripeljalo do katarze.

Protistavljanje dveh neizmernih, vzajemno nedostopnih prepadov – prepada greha in prepada milosti – je samo po sebi eden od najpomembnejših dejavnikov krščanske misli in ga v bizantinski literaturi pogosto srečujemo: »Kdo bo raziskal neznansko mojih grehov in globine tvojih sodb?« v Kasijini pesmi o velikem postu¹⁵ vlačuga sprašuje Kristusa. To protistavljanje pri Romanu ni podano v obliki pojasnjene abstraktne misli, ampak kot plastično neposredno nasprotje dveh intonacij.

Oglejmo si še – niti najmanj preprosto – razmerje med kiticami in refrenom: avtor, ki v osnovnem tekstu preklinja Iškariota, v pripevu ne moli zanj, kar bi bilo nepojmljivo, ampak moli zase ali, kar je isto, za vse navzoče v cerkvi (»milostljiv *nam* bodi«); s tem sprejema Judežev greh kot svoj lastni, sebe ne loči od evangeljskega izdajalca v njegovi krivdi in peklenški prepad, ki je zazijal pred Judežem, občuti kot zaslužen grožnjo samemu sebi. V tem je utemeljena vsebinska spetost dveh tečajev intonacije in lika. Dodajmo še, da Roman ničesar ne pojasnjuje in ne razlaga, zakaj naj bi prav Judežev lik napeljal poslušalca k objokovanju njegovih lastnih grehov. Čustvenemu kontekstu prepušča, da govori sam zase. Z drugimi besedami, pesnik ravna na način, ki bi bil prav čuden, če bi tako ravnal pridigar, ravna pa prav tako, kakor so v vseh časih ravnali pesniki.

* * *

Zgledoma nasprotja med osnovnim tekstom in refrenom, ki smo ju vzeli pri Grosdidier de Matonsu, bi lahko dodali še druge.

V kondakiju, katerega téma je Adamovo in Evino kesanje za greh, gre za izvorni greh, ki je človeštvu nakopal kazen smrti, vendar refren ne omenja znova greha in smrti, ampak, nasprotno, »večno življenje«, tisti dar, ki sta ga prastarša bila deležna in sta ga izgubila.¹⁶ Ponižan-

je grešnega človeka je prikazano na smiselnem ozadju prvotne poveličanosti človeka, človeka, kakršen je izšel iz Stvarnikovih rok. Pripomnimo, da ima neki drug anonimen kondakij na isto témo (o njem sem govoril ob drugi priložnosti)¹⁷ refren z vzklikom: »O, kako velika čast je bila dana človeku!«

Refren v kondakiju na praznik teofanije imenuje Kristusa »nedostopna svetloba« (*tò phôs tò aprósiton*).¹⁸ Ta epitet je tu lahko uporabljen le paradokсно, saj gre, prvič, že glede na pomen besede »teofanija« za pojavitev Boga, *pojavitve* »svetlobe«, njen prihod med ljudi, torej za odpoved »nedostopnosti«, in drugič, Kristus je prikazan v trenutku največje kenoze, »samopomanjšanja«, ker prejema krst iz rok Janeza Krstnika.¹⁹

Predmet kondakija o Lazarjevem vstajenju je radosten dogodek, le da je njegov pripev žalosten – »solze Marije in Marte.«²⁰

Kondakij, ki spada v bogoslužje vélikega petka in torej poje o trpljenju in smrti Kristusa na križu, ima, nasprotno, za refren: »... zato, da se bo Adam veselil.«²¹

Jasno je, kaj vse to pomeni. Splošno rečeno: paradoksalne antinomije »nezlitega in nerazdeljivega« sobivanja Boga in človeka v osebnotni enotnosti učlovečene druge osebe, »hipostaze« (ter prav takšnega sobivanja človeške muke in radostne Božje zmage v Kristusovem trpljenju in tako naprej) določajo poglobitno specifično krščanstva. Kristusova Božanska slava je mišljena tako, da se ne udejanja neznano kje nad njegovim človeškim pomanjšanjem, ampak v njem (spomnimo se »nedostopne svetlobe«, ki je prišla k Janezu). Prav tako je paradokсна človekova zemeljska bit, v kateri sta zedinjeni bogopodobnost in skrajna beda (spomnimo se »večnega življenja«, ki sta ga bila dobila Adam in Eva, in smrti, ki sta si jo zaslužila). Ves svet, kot priča novozavezni izrek, »tiči v zlu«²² (spomnimo se zločinske Herodove oblasti), toda

vsemoč zla bo »kmalu uničena«, ker je le epizoda med stvarjenjem sveta, ko je bilo vse »zelo dobro«, in sodbo nad svetom, ko bo zmago slavila Božja pravičnost. Pri tem Božja pravičnost, ki zahteva kazen za greh, sobiva z Božjo milostjo, ki grešniku daruje odpuščanje (spomnimo se na prekletstvo, namenjeno Judeževemu izdajstvu, in na prošnjo za milost).

V svetu, ki je odrešen s trpljenjem Bogočloveka, ne moremo ločiti solz od veselja; brez solza Marte in Marije si ni mogoče predstavljati Lazarjevega vstajenja, brez objokovanja Kristusove smrti na križu je nemogoča radost odrešenega Adama.

O teh paradoksih so učili bizantinski teologi in jih pojasnjevali bizantinski pridigarji. Roman Melod si jih ni izmislil. Vendar sam ni bil ne teolog ne samo pridigar, ampak predvsem pesnik. Njegova naloga ni bila samo poučevati in pojasnjevati, temveč bolj *pokazati* in *sugerirati*. Zato je uporabljal kitično-refrensko obliko, ki v sebi že ima lik antinomičnosti: gibanje kitic je konstruktivno postavljeno nasproti nespremenjivosti vedno znova ponavljajočega se refrena. Videli smo že, kaj se da narediti s to obliko: en pomenski tečaj filozofsko-teološke antinomije se umesti v osnovno besedilo, drugi pa v refren. Bolj ko sta tečaja jasno in energično ločena, bolj ko je njuno nasprotje opazno ter za poslušalca in bralca celo boleče, bolj je stvar uspela. V danem primeru res ne smemo obžalovati izgube površinske gladkosti ustroja in površne povezanosti misli.

* * *

Roman Melod s filozofsko-teološko antinomijo včasih ravna drugače – izrazi jo neposredno v refrenu. Seveda je to ravnanje, ki je že manj značilno za pesnika in bolj za pridigarja, za retorja. Jedrnati obrazci, ki jih v takih primerih uporablja Roman, so pravzaprav zelo retorič-

ni. Vzemimo kot primer dva refrena: »raduj se, Nevesta nenevestna!« – klic k Devici Mariji, ki je pripev kondakija na oznanjenje,²³ in »novorojenček, predvečni Bog« – pripev, ki nagovarja novorojenega Kristusa in je del božičnega kondakija.²⁴ Vendar naj brž pripomnimo, da dinamika polarne napetosti med osnovnim tekstom in refrenom za smisel celote niti v teh primerih ni izgubljena. Kakor kitice ponujajo konkretno zgodbo, refren razkriva skriti smisel te zgodbe. Ker pa v celoto krščanske ideologije spada tudi antinomija »svete zgodovine« in umsko dosegljive dogme, pripovedi in ideje, predmeta in smisla – spor in sinteza antiohijskega historicizma in aleksandrijskega alegorizma nista bila po naključju tako velikega pomena –,²⁵ je protistava osnovnega teksta in refrena tudi tu večpomenska.

Naj še enkrat spomnimo, da je univerzalna oblika srednjeveškega mišljenja in recepcije *simbol*, ki ne enači predmeta in pomena (kakor sta bila izenačena v poganstvu), vendar ju tudi ne ločuje (njuna ločitev je bila zasnovana v ikonoklazmu in dokončana v racionalizmu novega veka), ampak eno in drugo podaja »nezlito in neločeno«. Estetska nezlitost in neločenost kitice in refrena, njuna zoperstavljenost in navezanost, je jasen odmev tega.

Navedimo še en primer, ko protistava osnovnega teksta in refrena ne razkriva antinomije v strukturi nauka, ki ga razglašča pesnik, ampak v položaju samega pesnika. Predpostavka je, da pesnik hkrati govori z ljudmi in Bogom: ljudem pripoveduje o dejanjih Boga, Boga pa kliče in ga slavi. Drugače rečeno, v kondakiju kot zvrstni obliki gre za zedinjenje pripovednih pridigarških in himničnih intonacij. In res: če so kitice zvečine namenjene pripovedi in nagovarjajo ljudi, lahko refren prevzame funkcijo kulturnega klicanja Boga. S tem pripovedovanje postavlja v kontekst »pogovora« z Bogom in »klečanja«

pred njim. To je spet igra povezovanja dveh ravni, ki presevata druga skozi drugo.

Za sklep povejmo še nekaj besed o dialektičnem nasprotju, o napetosti med pridigarskimi nalogami Romana Meloda in pesniško naravo njegovih kondakijev – napetosti, ki je zgrajena na vzajemnem nasprotju kitice in refrena. Nikakor ne moremo reči, da se Roman Melod v svojih delih ne ukvarja z opraviлом pridigarja; vsa njegova poezija je poučna, »poučevalna« in s to težnjo usmerjena celo v tistih vidikih, ki so najmanj poučni. Moremo in moramo pa reči, da Roman opravlja delo pridigarja tako, kakor ga noben pridigar v ozkem pomenu besede ne bi in ga tudi ne bi mogel opravljati. Celotno pesništvo »Sladkopevca« je treba analizirati v njegovi notranji dvopomenskosti, ki je literarna veda še ni obravnavala.

OPOMBE

- * V starocerkvenoslovanski literaturi Romana Sladkopevca.
- 1 Prim. P. Maas, *Kontakion*, v: BZ, 19, 1910, str. 285–294; C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica* (WBS V), Dunaj 1968, str. 9–13.
 - 2 Beseda *oikos* dobesedno pomeni »dom«. Rabljena kot literarni termin morda odseva vpliv sirskega jezika, v katerem beseda *baitha* v sebi soumešča pomena »dom« in »kitica pesmi« (glej C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Hallis Saxonum 1928, str. 72b). Enako je z arabskim terminom *bait* (»dom«, pa tudi »dvoverzna kitica«). Italijanska beseda *stanza* (»kitica«, dobesedno »dom«, »prostor«, »soba«) je pozna analogija bližnjevzhodne in bizantinske terminološke prakse.
 - 3 Tudi kondakij je, tako kot pridiga, sledil branju evangeljskega odlomka in pojasnjeval njegov pomen.
 - 4 Prim. E. Werner, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church During the First*

- Millenium*, London in New York 1959.
- 5 Prim. mdr. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, str. 126; E. A. Wellesz, *History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1949.
 - 6 E. Werner, *The Sacred Bridge ...*, *passim*.
 - 7 Kot je znano, je tehnika diatribe zahtevala posnemanje dialoga, ko je govornik »izzival« namišljenega nasprotnika in odgovarjal na njegove pripombe in vprašanja. To je verjetno najizrazitejši zgled vzjemnega prežemanja »lastne« in »tuje« intonacije, ki ga najdemo v antični literaturi (o teoretičnih vidikih problema prim. M. M. Bahtin, *Iz predistorii romannogo slova*, v: isti, *Voprosi literaturi i estetiki. Izsledovanija raznih let*, Moskva 1975, str. 408–446). Navzočnost diatribe v praksi zgodnjekrščanske pridige je nedvomna; ni naključje, da je sama beseda *homilía*, ki je ena od oznak diatribe, dala ime cerkveni »homiletiki«. Veliko primerov reducirane dialoškosti, prikritega dvoglasja in ironičnega posnemanja tuje besede najdemo v novozaveznih pismih apostola Pavla. »Če pa se ti imenuješ Jud, če se brezskrbno opiraš na postavo, če se ponašaš z Bogom in poznaš njegovo voljo, če poučen o postavi znaš razločevati, kaj je boljše, če si prepričan, da si vodnik slepim, luč tistim, ki so v temi, vzgojitelj neumnih, učitelj nedoraslih, ker imaš v postavi utelešenje spoznanja in resnice« (*Rim* 2,17–20); komaj slišimo ritmične intonacije samozadostnega farizeja in za trenutek ga vidimo tako, kot vidi samega sebe, naslednji trenutek pa gledamo istega »vsevedneža« in »vserazumevajočega«, »vodnika« in »učitelja« iz drugega zornega kota. Pozneje je bil ta postopek posebno značilen za pridige Janeza Zlatousta.
 - 8 Romanos le Melode, *Hymnes*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons, 2. del (SC 110), Pariz 1965, str. 200.
 - 9 Romanos le Melode, *Hymnes*, 4. del (SC 128), Pariz 1967, str. 58–59.
 - 10 S. Ephraemi Syri *Opera omnia quae extant graece syriace latine in sex tomos distributa*, ur. J. S. Assemani, Rim 1732–1746.
 - 11 Romanos le Melode, *Hymnes*, 2. del, str. 204–224.
 - 12 Na koncu 3. in 4. ikosa.
 - 13 Na koncu 5. in 6. ikosa.

- 14 L. S. Vigotskii, *Psihologija iskustva*, 2. izd., Moskva 1968, str. 166.
- 15 W. Christ in M. Papanikas, *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Leipzig 1871, str 104.
- 16 Romanos le Melode, *Hymnes*, 1. del (SC 99), Pariz 1964, str. 70–92.
- 17 P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie, 1. zv. Anonyme Hymnen des V. –VI. Jahrhunderts* (KT 52/53), Bonn 1919, str. 13–16.
- 18 Romanos le Melode, *Hymnes*, 2. del, str. 236–258.
- 19 O prvotnem pojmovanju, po katerem je ta dejavnik skrajno kenotičen, prim. W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig 1966, str. 49–50.
- 20 Romanos le Melode, *Hymnes*, 3. del, str. 200–218.
- 21 N. d., 4. del, str. 226–230.
- 22 1 Jn 5,19.
- 23 Romanos le Melode, *Hymnes*, 2. del, str. 29–40.
- 24 N. d., str. 50–76.
- 25 Prim. V. V. Bolotov, *Lekciji po istoriji drevnej Cerkvi* 4, *Istorija Cerkvi v period vselenskih soborov*, 3, *Istorija bogoslovskoj mysli*, Peterburg 1918, str. 3–7; N. N. Glubokovskij, *Bl. Feodorit, episkop Kirskij. Ego žizn i literaturnaja dejatel'nost*, 2. del, Moskva 1890, str. 34–70; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1. del, Gütersloh 1965, str. 91, 184, 211–215, 220; J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, str. 7–8, 21–23, 32–33, 153–156



ROJSTVO RIME IZ DUHA GRŠKE »DIALEKTIKE«

Najprej naj z nekaj besedami pojasnim naslov.

Izraz »rima« je uporabljen v najstrožjem pomenu, in sicer kot »sozvočje verzov, ki ima glasovni in metrični pomen, saj poudarja mejo med verzi in verze veže v kitice«¹. Samo v tem pomenu je mogoče govoriti o »porajanju« rime kot o literarnozgodovinskem dejstvu, dostopnem analizi. Rima kot povsem glasovni pojav okrasnega ponavljanja zvokov je namreč obstajala »vedno«, v pisnem in predpisnem besednem ustvarjanju; njeno »rojstvo« se kratko malo ujema z »rojstvom« prvotne besedne kulture in je predzgodovinski dogodek. Nekaj drugega pa je regularno rimanje verzov; v območju evropskega literarnega izročila se je prvič pojavilo tako rekoč pri polni zgodovinski svetlobi in to pojavitev je mogoče opisati in analizirati: raziščemo lahko, katere vsebinske predpostavke so bile pogoj za to oblikovno novost.

Pojem »dialektika« v naslovu je v narekovajih, ker ni uporabljen v polnosti vseh pomenskih razsežnosti, ki jih je dobil po Heglu in Marxu, ampak je bližje antičnemu pomenu. Gre za umetnost mišljenja v razgibanih oblikah živega pogovora, katerega predpostavka je med drugim tudi posebno zanimanje za besedo in besedno igro. Lahko vidimo, kako »odprt« je ta pomen za možnosti, ki so se uresničile veliko pozneje, seveda pa jih ne vsebuje popolnoma in v dovršeni obliki. Razmerje med antično in novo »dialektiko« je tudi samo dialektično.

Še en pomenski odtenek: čeprav je »dialektika« v sodobnem pomenu nekaj občečloveškega, je bila »dialektika« starih, čeprav v bistvu prav tako občečloveška in univerzalno pomenljiva, v konkretnosti svoje zgodovinske pojavitve tesno povezana z neponovljivimi last-

nostmi grške kulture in kulturnega vsakdanjika, celo z lastnostmi grškega jezika. V pravem pomenu je ni bilo mogoče presaditi niti v rimska tla. Take dialektike ne moremo misliti zunaj helenskega razmerja do javne besede in javnega prerokanja, zunaj splošne grške žeje po umskih igrah, brez katere bi bili sofisti teoretiki, ki so se izgubili v izumljanju umskih ovinkov, Sokrat pa neznošen gostobeseden umovalec, »rezoner«. Dialektika se je zaradi ljudske ljubezni do »skladnega« govora vzpenjala k miselnim in slogovnim duhovnim višinam neposredno od poulične duhovitosti in tarnanja. Do »umnosti« in okrasnih figur poznejših obdobji ima približno tako razmerje, kot ga ima tržnica do kabineta ali salona ali karneval do posvetne maškarade. Ker je dialektika zelo napeta in muhasta, zelo prefinjena in kdaj tudi do prevzetnosti ambiciozna, je po svojem bistvu »elitistična«. Celó v podložniškem leporečju poznoantičnih in bizantinskih govornikov lahko še vedno zaslutimo sij razmerja do besede kot prvine vseljuskega praznika. Ladje kršćanskih bazilik, široke kot ulice,² kjer so ljudske množice lahko poslušale pridigarja skupaj z visoko pesniško umetnostjo, so antični vseljuskosti podelile arhitekturno podobo.

* * *

Kot je znano, antična poezija ni poznala rime. Morda je prav zato antična govorniška proza uporabljala rimo-
idna sozvočja dosti pogosteje, kot bi bilo za zdajšnji čut sprejemljivo in resno.

Značilno je nasprotje dveh dojemanj. V poeziji smo vajeni rime, tako da njeno pojavitev zunaj regularnosti verza, »ki ni na mestu«, ki je »naključna«, že doživljamo kot grotesken odklon, to pa še dodatno povezujemo s »semenjskimi norčijami«. Spomnimo se besedičenja častnika Lebjadkina iz *Besov* Dostojevskega, ki ga prav

zato navaja A. Jegunov: »Vy boginja v drevnosti, a ja ničto i dogadalsja o bespredelnosti... Kapitan Lebjadkin, pokornejši drug i imejet dosug.«³ [»Vi ste antična boginja, jaz pa nič, ki se mu brezmejnost udinja ... Lebjadkin, vaš tovariš vdani, ki hoče, da vas z nečim seznanim.«] Rimana proza za nas nekako ni proza, pa tudi poezija ne, ampak je nekakšno roganje in izigravanje verzov, komična grimasa, izumetničenost, ki parodira umetnost: »Hi-hi – rime se režijo. – Hi-hi! Me sploh verzi nismo.«⁴ Že Rabelais, ki je brez mere in meja kopicil epitete, ki so se rimali (»butara kraljeva, butara ničeva, butara papeževa, butara lojalna, butara hercogalna, butara seniorialna...«), je s tem brezhibno meril na komični učinek.

Povsem drugače je v antični literaturi. Najbolj dognani stilisti so se izražali približno tako kot častnik Lebjadkin, ko so hoteli doseči visoki patos, vendar ni bilo niti najmanj smešno. Zglede lahko najdemo že pri ustanovitelju grškega govorniškega izročila, znamenitem sofistu Gorgiju Leontinskem (okoli 485–380 pred. Kr.): »Vzdignili so trofeje nad sovražnikom, Zevsu za okras, sebi za dober glas; ni jim bila neznana ne krepost, od narave dana, ne ljubezen po zakonu darovana, ne strašni spor, ne jasni mir; pred bogovi so sijali s svojo pravičnostjo, pred starši pa s predanostjo, pravični so bili pred someščani s svojo skromnostjo in častivredni med tovariši z vdanostjo ...«⁵

Gorgija je imel stoletja posnemovalce. Modri svečenik Kalasirid iz Heliodorjevega romana *Etiopske zgodbe* (3.–4. stoletje po Kr.) slovesno pripoveduje, kaj zameri črni magiji: »Za čarodejstvu seže, a sama nič dobrega ne doseže, niti svojih privržencev od zla ne odveže ... Nedovoljenih je del iznajditeljica in nebrzdanih naslad pomočnica.«⁶ In temu podobno naprej.

Homojotelevti (*homoiotéleuta*) so sozvočja koncev, ki povezujejo besede z enako slovnično obliko in so po-

stavljani na ekvivalentna mesta sintaktičnih odsekov, so bili cenjeni kot izraz višjega sloga. O njih je bilo mogoče misliti, da so pretirano slavnostni, mehanični, utrudljivi, vendar nihče ni mislil, da so smešni.

Zgodnjebizantinska proza je okus za homojotelevte prevzela in jih uporabljala z zvrhano mero. V eni od pridig Prokla Carigrajskega, ki se je posebno ponašal s takšnim besednim okrasjem, beremo:

... Abel se zaradi žrtve imenuje; o Henohu se zaradi njegove dobrote čuje; svetu se Božji lik Melkizedeka razodeva; Abraham se zaradi vere opeva; Izaka kot prapodobo hvalijo; Jakob zaradi boja pojejo; Jožefa zaradi modrosti spoštujejo; Joba zaradi potrpljenja kot blaženega izpovedujejo; Mojzesa zaradi zakonov v zvezde kujejo; Samsona kot sobesednika Božjega poveljučujejo; Elijo kot gorečneža za pravico izpričujejo; Izaijo zaradi bogoslovja poveljučujejo; Daniela zaradi razuma občudujejo; Ezekiela zaradi neizrekljivega poznavanja skrivnosti blagrujejo; Davida kot telesnega očeta skrivnosti pojmujejo; Salomona čudežno premodrega imenujejo.⁷

Drugi zgled smo vzeli iz pridige Amfilohija iz Cezareje:

O Božanskih evangelijev bogastvo neizrekljivo! O premodrih skrivnosti védenje neopisljivo! O božanskih darov število nepojmljivo! O človekoljubne previdnosti delovanje nedoumljivo!⁸

Po zgledu grških učiteljev so tako pisali tudi književniki stare Rusije. »Glej, kako cerkev cvete,« nagovarja metropolit Ilarijon umrlega kneza Vladimirja, »glej, kako krščanstvo raste; glej mesto z ikonami svetnikov posvečeno in s kadilom odišavljeno in s hvalnicami ter božanskimi pesmimi v čast svetnikov uglašeno.«⁹ Kiril Turovski slika pomlad: »Burni vetrovi, tiho pihajoč, sadike porajajoč, in zemlja, semenu hrano dajoč, zeleno

travo rojeva.«¹⁰ V hvalo knezu Dimitriju Donskemu je zapisano: »Cesar je postal, angelsko živel, v postu in molitvi vse noči prestal, spanja le malo poznal in spet na molitev vstal ter vedno podobno dobro deloval, vedno v mesenem telesu življenje breztelesnih bitij posnemal ...«¹¹

Če bi v zvezi s homojotelevti kdo lahko spravil v zadrego samega Gorgija, bi bil to gotovo Epifanij Premodri:

...Kako naj jaz, vsegrešni in nerazumni, posnemajoč besede tvojih pohval, pletoč besedo in besedo plodeč, in z besedo želeč izkazati čast, in z besedami pohvalo gradeč in išoč in dodajajoč, vnovič govoreč – kako naj te še imenujem, tebe, ki si vodja tavajočih, najditelj izgubljenih, popravljivalec blodečih, vodnik umsko slepih, očiščevalec umazanih, reševalec propadlih, varuh napadenih, tolažnik žalostnih, hranilec lačnih, dajalec potrebnim, ukazovalec nevednim, pomočnik ponižanim, ki si goreči molilec, verni zastopnik, poganov odrešenik, demonov nasprotnik, malikov izničitelj, Boga služitelj, modrosti ljubitelj, pravice uresničevalec, knjig ustvarjalec, bukev spisovalec?¹²

Zgledov je dovolj, da lahko spoznamo dvoje.

Prvič, v dveh tisočletjih, ki delita čas, v katerem je živel Gorgija, in obdobje »drugega južnoslovanskega vpliva«¹³, ko je živel ruski hagiograf Epifanij, se načela poetike retorskih sozvočij niso niti najmanj spremenila. Nekdanja impozantnost poetike je ostala enaka v celotni antiki in srednjem veku, vse dokler niso nastopili novi časi in je nenadoma zdrknila na raven semenjskih šal in zgovornosti častnika Lebjadkina.

Drugič, ta poetika se od poetike rime, ki smo je vajeni, ne razlikuje le po tem, da sozvočja ne regulira v verzih, ampak v prozi. Drugačen je sam značaj sozvočij. Nismo vajeni le slovnično istorodnih, ampak tudi slovnično raznorodnih rim; to ni niti najmanj slabše, temveč je verjetno še boljše. Navajeni smo, da očitna pomenska

vez (povezovanje ali nasprotovanje) – takšna, ki leži na površju besed, ki se rimata – ni obvezna, temveč je skoraj nezaželena. Rime »radost« – »mladost«, »trpljenje« – »ihtenje«, »kamen« – »plamen«, »verni« – »licemerni« so »banalne« in slabe prav zato, ker je logična bližina med mladostjo in zmožnostjo veseliti se, med trpljenjem in jokom vsakomur preočitna, kakor je preočitno tudi logično nasprotje med vero in licemerjem pa med lastnostmi kamna (mrzlost, negibnost) in plamena (toplota, plapolanje). Te besede so v kolektivni psihologiji jezika tako rekoč že vnaprej zaročene druga z drugo in se zato v rimi ne morejo srečati nepričakovano, kakor neznanke. Poezija novejših časov praviloma rajši izbere rimo samostalnika in glagola ali pridevnika in prislovnega deležnika namesto enolične sufiksarno-fleksijske rime, ki je »glagolska« rima in so jo v Puškinovem času obsojali.¹⁴ Navajeni smo tudi, da rima naposled ne meri na oko, ampak na uho, zaradi česar je zanjo nujno sozvočje zadnjih naglašanih zlogov, hkrati pa je nepotrebna istost sklepnega dela besede, ki je za naglasom. Povsem mogoče se zdi rima *ukôly* in *vesjôloj*, *ukoly* in *predely*, *vesjôloj* in *mîloj* pa ni običajno (temu pravimo disonanca). V noveevropski poetiki rime je pglavitni poudarek na čutni iluziji, podobno kot v noveevropskem slikarstvu od Tiziana in Franza Halsla do impresionistov: učinek je dosežen tako, da se »nenatančne« poteze čopiča na neki razdalji zlijejo.

Notranje načelo antičnega in srednjeveškega homojotelevta se od te poetike razlikuje skoraj tako, kot se jasno zarisana silhueta antične vaze ali bizantinske ikone razlikuje od »sočne« fature, ki je mogoča edino pri slikanju z oljem. Homojotelevt ne meri niti samo na uho niti samo na oko, ampak nagovarja razum. Glasovna podobnost je lahko majhna; sozvočje med »zablodelim« in »poginulim« ni dovolj za rimo, povsem dovolj pa je za

pravilen homojotelevt. Glasovna podobnost namreč ni samozadostna vrednota, temveč mora koristiti nečemu drugemu; je samo znamenje besedne heraldike, ki izpostavlja privilegirane besede, potrjuje njihovo logično-sintaktično vzporednost in poudarja njihovo pomensko bližino ali nasprotnost. Besedi »zablodelim« in »poginulim« imata enako slovnično obliko, sta vzporedna stavčna člena in sta (ko gre za duhovni kontekst) skoraj sopomenki. Isto lahko rečemo za izraza »za okras« in »za dober glas« pri Gorgiju, za epiteta »neopisljivo« in »neizrekljivo« pri Amfilohiju, ali za neskončne vrste glagolov »kujejo«, »poveljučujejo«, »izpričujejo« (vseh skupaj šestnajst) pri Proclu. Pridevniki »posvečeno«, »odišavljeno«, »uglašeno« pri Ilirijonu seveda niso sinonimi, vendar rišejo logično vzporedna dejanja na ravneh treh čutov: vida, voha in sluha. Nasprotno so »spor« in »mir« pri Gorgiju, »odrešenik« in »nasprotnik«, »izničitelj« in »služitelj« pri Epifaniju antonimi, ki se vežejo po nasprotju. V novejši ruski poeziji je tako občasno pisal Blok, ko je rimal »po smislu« ter vezal *solnca* in *serdca*, *za mysom* in *nad morem*, *tepljatsja* in *krestjatsja* (po bližini), pa *zabiti* in *pamjati* (po nasprotnosti). To, kar sta bila za Blokova način pisanja posebnost in odstopanje od norme, je bila za antičnega govornika ali srednjeveškega pisca norma.

Takšna je razlika antičnega homojotelevta od pesniške rime, kakršne smo vajeni. To pa ne pomeni, da se po teh lastnostih razlikuje od prav vsake pesniške oblike, od pesniške rime. Niti najmanj: na začetku je pesniška rima, ki se je že sama definirala kot taka, imela obliko homojotelevta. Ruskega bralca lahko v to prepriča že ruska silabična poezija 17. stoletja. Pri Simeonu Polockem se rimajo *žiti* in *biti*, *roditelju* in *blagodetelju*, *plenjenij* in *zamknennij*, *upravitelju* in *nastavitelju*, *starosti* in *junosti*. Pri Dimitriju Rostovskem najdemo rime *kamo* – *tamo*,

prijmet – obyjmet, oseniti – hraniti, snijdet – vozijdet, razumno – bezumno, miren – smiren; v njegovi *Komediji na Marijino Vnebovzetje* se velikokrat ponavlja rima *nevesta – čista*, ki povezuje osrednja pojma tega ruskega misterija. Rima poudarja sintaktični paralelizem:

Ni ga greha, ki bi ga ne zakrivil jaz ošabni,
Ni je gnusobe, ki bi je ne zakrivil jaz ogabni ...¹⁵

Tu ni na videz ničesar, kar bi spravilo v zadrego Gorgija ali Prokla Carigrajskega. Pred nami je natanko takšno povezovanje slovnično istorodnih besed, ki so si v logičnem smislu očitno blizu ali pa so si postavljene nasproti, kot smo ga videli v antični ali srednjeveški prozi. Takšna rima se po fakturi nikakor ne razlikuje od homojotelevtov, pa vendar to niso homojotelevti, temveč pesniška rima. Merilo je samo eno, vendar odloča o vsem. To je – *regularnost*. Proza je lahko brez sozvočnosti, lahko se rimata dve besedi, lahko jima dodamo tretjo, četrto ali peto, dokler se govornik ne naveliča. Proklos Carigrajski je, kot smo videli, postavil vrsto šestnajstih sozvočij, toda prav tako uspešno bi jih lahko petnajst ali sedemnajst; če na istem mestu Proklove pridige sploh ne bi bilo homojotelevtov, ne bi bilo kršeno nobeno pravilo. Ko Epifanij Premodri drugo za drugo niza besede »hranilec«, »dajalec«, »kaznovalec«, »reševalec« in tako naprej, bi mu lahko občutek za mero in okus rekla, naj se ustavi, vendar mu tega ne bo reklo nobeno *pravilo*. Oblika verzov je obvezna, homojotelevti pa ne. O prvi lahko govorimo kot o sistemu in nujnosti, o drugih samo kot o težnji in možnosti. Zato parne rime Simeona Polockega in Dmitrija Rostovskega, ki so povsem podobne sozvočju retorske proze, od te v resnici ločuje prepad; da bi to razumeli, moramo samo pripomniti, da so parne.

Ni težko dojeti, da homojotelevti niso postali pesniške rime kratko malo zato, ker so iz proze prenikali v

poezijo kot v kako »provincio« retoričnega kraljestva, ki bi zajemalo vse; to se je od starih časov naprej pogosto dogajalo. Že pri Homerju in Heziodu, pri Ksenofanu in Teognidu najdemo homojotelevte na koncih prvih polovic heksametra. Agaton, prefinjeni tragiški pesnik 5.–4. stoletja pr. Kr., ki je bil pod vplivom sofistične virtuoznosti, je pisal:

Z nedelom kot z delom se ukvarjamo
z delom pa kot z nedelom se zabavamo.¹⁶

V poznoantični literaturi raba in zloraba homojotelevtov dosežeta izredno moč pri avtorju heksametrске pesnitve *O pasjem lovu* (tako imenovanem Psevdo-Opijanu).¹⁷ Toda ko se v bizantinskem obdobju rodi nova, takrat ne več metrična, temveč tonična poezija, homojotelevti najdejo mesto tudi v njej. Zelo energično jih uporablja Roman Melod:

Neporočeni sam sebe obžaluje in joka,
Poročeni pa gara in nenehno stoka;
Njega, ki nima otrok, žalosti trejo,
Tistega, ki jih ima, pa skrbi žrejo;
Ti so v zakonu brez miru obsedeli,
Oni pa bi si samo otrok želeli...¹⁸

Take homojotelevte bi lahko imeli za rime, če se njihovo zaporedje brez vzroka in popolnoma naključno ne bi pretrgalo. Celó v Romanovi pesnitvi o izdajstvu Jude Iškariota, v kateri je raba homojotelevtov razširjena na več kot polovico teksta in se zato bliža regularnosti rime, na nobenem verzem mestu ni postala obvezna. Homojotelevti ostajajo homojotelevti.

In vendar v zgodnjebizantinski literaturi čedalje pogosteje vidimo možnost *parne* pesniške rime, nekakšno njeno prikazen, ki išče utelešenje. Pripomnimo – da ne bi pozabili –, da je to neredko povezano z notranjo smi-

selno strukturo, z miselnim motivom dihotomije, »dvojnega nasprotja«. V vsebinsko nejasni himni gnostikov valentinijancev, denimo, sta drug drugemu postavljena nasproti duša in telo:

Vse, kar je obešeno, v duhu vidim,
 Vse, kar je nošeno, v duhu uvidim:
 Meso, ki na duši visi,
 In dušo, ki iz zraka štrli ...¹⁹

Tudi Sinezij je v eni od svojih himen oblikoval parno glasovno-sintaktično povezavo vrstic, ki je ni mogoče predstaviti z nobenim prevodom; virtuozni paralelizem je bil pogojen s paralelnostjo vsebine, ki se nanaša na dva »predmeta«, na prvo in drugo osebo krščanske Trojice:

... haírois ô paidòs pagá,
 haírois ô patròs morfá,
 haírois ô paidòs krepís,
 haírois ô patròs sphragís,
 haírois ô paidòs kártos,
 haírois ô patròs kállos.²⁰

Regularni pari homojotelevtov se proti pričakovanju ne pojavljajo samo v zgodnjebizantinski poeziji, ampak tudi v zgodnjebizantinski prozi pri Proklu Carigrajskem, ki je v eno od pridig uvedel dramatisirani dialog med devico Marijo in Jožefom. V njem je vsaka replika dvočlenska in ima parno sozvočje; »avtorski komentar« je v nasprotju s tem najnavadnejša proza. Začenja Jožef:

Beži daleč od judovske *skupnosti*, ti, ki si okusila poganske *nepostavnosti!*« Tedaj mu Sveta Devica, ki težko zameri, krotko odgovori: »Me mar za umazano *imaš*, ker telo, ki ni prazno, *gledaš?*« Na to reče Jožef: »Nemogoče je, da se žena, ki ji je kaj do *kreposti*, odmakne od zapovedane npravne *čistosti!*« Na kar odgovori Presveta: »Ko obsojaš zakonov *kršilca*, bi slišal tudi *branilca?*« Toda Jožef reče: »Je mogoče, da se tako *zapiraš*,

da tako javno krivdo *zanikaš?*« Na kar pravi Presveta: »Z vero razišči preroške *modrosti*, da boš razumel skrivnost poroda v *brezmadežnosti*.²¹

S tem smo že povsem na pragu pesniškega verza. Odkrito je načelo regularnosti sozvočij, le da je raba tega načela še neregularna; v gnostični himni, pri Sineziju in Proklu Carigrajskem je uporabljena v poljubno odmerjenih odlomkih. Ostaja samo še korak: dovolj je razširiti obveznost parnih homojotelevtov na celotno pesniško tvorbo ali vsaj na enake in pravilno ponavljajoče se dele, se pravi na njegove pravilne kitične enote, in pot do pesniške rime, ki so je zarisale izkušnje Psevdo-Opijana, Sinezija in Prokla Carigrajskega, bo navsezadnje odprta.

Torej: ali je bil ta korak storjen?

Vsi vedo, da se je široka raba pesniške rime v bizantinski literaturi začela šele proti koncu njene zgodovine, medtem ko je na Zahodu že zdavnaj imela bogato izročilo.

Veliko manj je znano drugo dejstvo: že v zgodnjebizantinski dobi, nikakor ne pozneje kot leta 626, je nastal pesniški tekst, ki pozna *dosledno rabo regularne, se pravi verzificirane rime v strogo štetih in strukturno urejenih kiticah z refrenom, ki so med seboj ločene z enako dolgimi kitičnimi enotami brez rim*. Ta pojav je, kolikor vemo, ostal osamljen; vendar se je zgodil. Zgodnjebizantinska literatura se ni samo približala pesniški rimi, ampak jo je *ustvarila*.

To tako pomembno dejstvo doslej še ni bilo niti poglobljeno analizirano niti dostojno ocenjeno, pravzaprav niti dovolj jasno ugotovljeno. To se nam lahko zdi čudno, saj gre za tekst, ki ga dobro poznamo in ki je celo dokaj dobro predstavljen. Vendar to niti ni tako čudno, saj so ga do zdaj obravnavali tekstologi, teologi in zgodovinarji religije, zgodovinarji glasbe ali pa izvedenci za bizantinsko in starorusko ikonografijo. Raziskovalci,

ki se ukvarjajo z zgodovino rime, se ga doslej še niso dotaknili.

Tekst, o katerem govorimo, je cerkvena pesnitev, imenovana *Hýmnos akáthistos* (dobesedno »himna, pri kateri se ne sedi«, v starocerkvenoslovanskem prevodu *nese-dalna*).²² Ko so Bizantinci in za njimi tudi drugi vzdono-evropski narodi več stoletij pozneje začeli pisati posnetke te himne, je beseda *akáthistos* (»akatist«) iz opredelitve mesta v bogoslužju postala opredelitev zvrsti; tedaj so *Hýmnos akáthistos*, prototip vseh poznejših akatistov, za razliko od drugih in v soglasju z njegovo vsebino poimenovali *Akatist Bogorodici*.

Z analizo vsebinske in oblikovne strukture tega teksta smo navzoči pri rojstvu pesniške rime v grškem literarnem izročilu. Imamo možnost razumeti, kakšna pomenska naloga je na začetku dala življenje pesniški rimi. Stari pesnitvi se je torej treba približati s strani, s katere se ji še niso dovolj približali.

* * *

Preden začnemo razlagati besedilo, moramo vedeti, kdaj je nastalo in koliko je njegova ohranjena oblika avtentična. Ko gre za *Akatist*, je naš položaj dokaj negotov: odgovori na ti vprašanji so že od nekdaj predmet sporov, le da v zadnjem času postajajo tišji in se problem vsaj delno razjasnjuje.

V stoletju, ki se je izteklo in v katerem je J. B. Pitre svetu odkril bizantinsko himnografijo, so *Akatist* pripisovali tako različnim avtorjem, kot so Apolinarij iz Laodikeje (4. stoletje),²³ Roman Melod (6. stoletje),²⁴ patriarh Sergij (7. stoletje),²⁵ Georgij Pisidis (7. stoletje),²⁶ Georgij Sikeliot (7.–8. stoletje), patriarh German (8. stoletje),²⁷ Kasija (8. stoletje),²⁸ patriarh Fotij (9. stoletje)²⁹ in drugi.³⁰ Takšen razpon datumov nastanka in domnevnih avtorjev lahko marsikoga zbega. K sreči lahko ta obseg

zožimo, ko se ozremo na dejstva:

da je teološko-dogmatska vsebina *Akatista* mogoča samo po tretjem ekumenskem (efeškem) koncilu, kar pomeni, da ni nastal pred letom 431;

da je proti koncu 8. ali na začetku 9. stoletja že obstajal celoten latinski prevod *Akatista*, nastal v okolju južnonemških samostanov,³¹ kar izključuje avtorstvo Fotija in poznejših himnografov;³²

da *Akatist* kot poglavitne sovražnike krščanske vere imenuje častilce ognja, zaratustrovce in ne »Agarjane« ali »Saracene« (Arabce), kar bi bilo nesmiselno vsaj po letu 651 (padec sasanidske države), pravzaprav pa že po osvajanjih Abu Bakra in Omarja v tridesetih in štiridesetih letih 7. stoletja.

Ostaja torej obdobje med letoma 431 in 634. To je že neprimerno določeneje, in *akatist* je nedvomno sad zgodnjebizantinskega obdobja. Nadaljnje natančno določanje časa nastanka je povezano z ugotavljanjem, kakšna je bila prvotna oblika teksta. *Akatist* ima uvod – Bizantinci so ga imenovali »kukulij« (»kapuca«, ki pokriva kitice) – z zelo posebno tonaliteto. Predstavlja »zmagoslavno« in »zahvalno« pesem, s katero Mater Božjo nagovarja *mesto*, »rešeno strahot«, *njeno mesto*, se pravi Konstantinopel (Carigrad);³³ Mati Božja v tem kontekstu, kontekstu pesmi zmagoslavja v boju, dobiva ne povsem običajne nazive »Vojskovoditeljice Zaščitnice«, govor je o njeni »sili, proti kateri se ni mogoče bojevati« (*krátos aprosmácheton*). Takšen tekst lahko razumemo samo v povsem konkretnem položaju: tuji napadalci so prišli do prestolnice in jo ogrozili, vendar je bila nevarnost v zadnjem trenutku odvrnjena. V obdobju, ki nas zanima (med letoma 431 in 634), je bila podobna situacija poleti leta 626, ko se je Konstantinopel komaj rešil pred avarskimi, slovanskimi in perzijskimi vojskami, ki so ga oblegale. Bizantinsko izročilo s tem datumom povezuje

liturgično rabo *Akatista*: v soglasju s staro opombo v sinaksariju³⁴ so *Akatist* prvič poslušali stoje 7. avgusta 626, po čemer je dobil ime.

Leta 626 je bil torej napisan »zmagoslavni« in »zahvalni« kukulij *Têi hypermáchoi Strategôi*, in himno so slavnostno izvedli v celoti; vendar iz tega ne moremo sklepati, da je bila tedaj tudi ustvarjena. Na podlagi izvedbe bi se dalo prej sklepati nasprotno, saj je malo verjetno, da bi tako obširno in zapleteno pesnitev lahko napisali in se je naučili v enem dnevu; treba je dodati, da kukulij očitno nima dovolj organske vsebinske in metrične zveze z osnovnim tekstom. Prej je podoben nadaljevanju.³⁵ V zvezi s tem je značilno, da je v tradicionalni »službi« *Akatista* ohranjen manjši pesniški tekst, ki ima zdaj posebno mesto troparja, ločenega od *Akatista* samega, tekst, ki je najverjetneje prvotni kukulij himne.³⁶ Njegova téma in, kar je še pomembneje, pripev sta enaka témi in pripevu *Akatista*, njegova metrična oblika pa je blizu kiticam. Od tod sklepamo:

da je prvotni tekst *Akatista* imel za začetek to »kapa« in da je tradicionalna »kapa« zdaj dodatek, napisan v zvezi z dogodki leta 626;

da leto 626 ni leto nastanka *Akatista*, ampak kronološka meja, ki označuje čas, ko je *Akatist* že obstajal.

Ta dva sklepa veljata za splošno sprejeta.³⁷ *Akatist* zdaj največkrat postavljajo v Justinijanovo dobo, raziskovalske avtoritete, kot so Trypanis, Dölger, Wellesz in Beck, pa se, sledeč Krypiakewiczu,³⁸ opredeljujejo za avtorstvo Romana Meloda. Toda to je samo hipoteza. Kakor koli že, ne bomo se zmotili, če govorimo o dobi, dolgi dve stoletji in pol, ki je dosegla vrh pri Justinijanu I. in se končala s Heraklijem. Za nas je to dovolj.

Kako je zgrajen *Akatist*?

Za kukulijem se zvrsti dvanajst dolgih in dvanajst krajših kitic; dolge so približno trikrat daljše od krat-

kih in se imenujejo »ikosi« (*oïkoi*), se pravi »hiše«, kar je dobesedni prevod izraza sirske poetike *baïta*; krajše kitice se imenujejo »kondakiji« (to moramo ločiti od izraza »kondakij«, ki označuje celotno pesnitev, denimo velike pesnitve Romana Meloda). Vsi ikosi, pa tudi vsi kondakiji, so med seboj povezani z izomorfno ritmično shemo, zasnovano na izosilabičnosti ter izmenični rabi poudarjenih in nepoudarjenih zlogov.

Najpomembnejši del vsakega ikosa in strukturna značilnost celotnega *Akatista* so tako imenovani heretizmi (*charetismoí*), se pravi nagovori opevanega predmeta, ki se začenjajo s pozdravom *chaïre* (pozdravljena, dobesedno »raduj se«, »veseli se«) in se razvijajo v večzložno imenovanje tega predmeta (na primer: »raduj se, ki si vase sprejela Božjo Modrost«). Prav pri heretizmih se moramo ustaviti.

Govorniški postopek takšnega nagovora ni bila izjema v pridigarski prozi.³⁹ Sofronij Jeruzalemski, denimo, v pridigi na praznik Oznanjenja postavlja v nize zelo podobne heretizme, ki jih povezuje s homojotelevti: »Raduj se, nebeške radosti roditeljka; raduj se, vrhovne radosti hraniteljka; raduj se, odrešujoče radosti dariteljka ...«⁴⁰ – prekinjamo navajanje, čeprav se tu niz šele začinja. Vendar je razlika med heretizmi v verzih in tistimi v prozi glede na regularnost ali neregularnost. Prvič, v Sofronijevi prozi je heretizmov lahko poljubno število, tako kot je v njej lahko poljubno število homojotelevtov. Nasprotno je število heretizmov v vsakem ikosu *Akatista* absolutno nespremenljivo, in sicer šest parov in še neparni, trinajsti heretizem, pravzaprav refren, ki kot rdeča nit povezuje vse ikose. Drugič, vsak par heretizmov je združen po načelu najstrožje izosilabičnosti in paralelizma tonične risbe. Prva heretizma vsakega ikosa sta denimo desetzložna, drugi par je trinajstzložen, tretji par šestnajstzložen in tako naprej. Prvi in drugi heretizem

sta kombinacija horeja, jamba, anapesta in amfibraha. Tretjič, vsak par je medsebojno povezan s homojotelevti, ki pa jih ne smemo več imanovati homojotelevti, temveč rime, ker so to zares parne rime. Struktura teh rim se pogosto približuje tako imenovani pantorimi:

Here, di is i hara eklampsi;

Here, di is i ara eklipsi...

(Chaire, di' hês he charà eklámpsei,

chaire, di' hês he arà ekleípsei)

Vse besede v prvem verzu so postavljene nasproti besedam z istim vrstnim redom v drugem verzu, z njimi so povezane in rimane. Prevod to lahko le delno predstavi:

Raduj se, po kateri radost zasije!

Raduj se, po kateri prekletstvo izgine! ...

Pripomnimo, da rime ni na vsakem posameznem mestu verza, toda zelo redki so primeri, ko je rima opuščena na koncu kitice. Ni pa niti enega para heretizmov, ki bi bil povsem brez rim, in zato lahko govorimo o pravi regularnosti rabe rime.

Prav na tej točki zgodovinskega razvoja, ko homojotelevti prehajajo v pesniške rime, je doseglo vrh tudi načelo homojotelevtov, povezovanje nasprotujočih si ali vzporednih pojmov. »Radost« in »prekletstvo«, »zasije« in »izgine« – to so antonimi. Drugače rečeno, to so oznake nasprotnih tečajev svetovne eksistence. Na teh tečajih se dogajajo procesi, katerih smeri so si nasprotne, njihov smisel pa je en sam: »prekletstvo« naj bi »ugasnilo« prav zato, ker bo »zasijala« »radost«. Takšnih primerov je v himni veliko. Navedimo še enega:

Raduj se, angelom preslavna poveličanost!

Raduj se, demonom presolzna ranjenost!

Verza kakor v ogledalu odsevata drug drugega. Kot

da bi avtor svojo svetinjo videl v središču, ob strani pa »z desne« in »z leve« dobro in zlo. »Ranjenost« zla je prav zato »presolzna«, ker je »poveličanost« dobrega »preslavna«; obilica »slave« na desni strani je hkrati obilica »solz« na levi. Središče se prav zato kaže kot orientacijska točka, da bi desno samo sebe opredelilo kot desno, levo pa kot levo, da bi bilo dobro ločeno od zla in svetloba od teme. Obstajajoče je presekano na dva dela in to je »sodba«.

Vendar logično središče ni samo to, kar ločuje, ampak tudi to, kar zedinja. »Raduj se, ki si nasprotja v enotnost vpregla!« beremo v enem od heretizmov. Rima označuje antitezo, pa tudi zmago nad antitezo:

Raduj se, višina, nepovzpetna za um ljudi!
Raduj se, globina, nedosežna za angelov oči!

»Višina« in »globina« sta si nasprotni, vendar sta izenačeni. »Višina« je prav ta »globina«, »globina« je prav ta »višina«. Ljudje in angeli so postavljeni drugi nasproti drugim, vendar so vključeni v enotno podobo neumevanja: angelsko neumevanje nikakor ni manjše od človeškega neumevanja.

Pavel Florenski je ob podobnem položaju govoril o »igrivi duhovitosti antitetičnih protistavitev in antinomičnih trditev«⁴¹. In angleški marksistični zgodovinar G. Thomson je zapisal: »Pozneje, ko je vladajoči razred sprejel krščanstvo, je to sprejelo vase veliko idej, ki so mu bile sprva tuje in ki si jih izposodilo najprej iz grške filozofije in retorike. Vendar primitivne dialektike ni bilo mogoče popolnoma izgnati, in preživela je do naših dni, balzamirana v bogoslužju. Ta dialektika kaže svoj prezir do filozofov, ki niso zmožni dojeti tako preproste in samoumevne resnice, kot je enotnost nasprotij.«⁴² Thomson kot zgled takšne »primitivne dialektike« navaja prav tekst himne, ki smo jo tu analizirali.

Tako se je torej začelo večstoletno potovanje rime.⁴³

OPOMBE

- 1 KLE, 6. zv., 1971. str. 306. Prim. tudi V. Žirmunskij, *Rifma, ee istorija i teorija*, Peterburg 1923 (Voprosi poetiki, 3. del), str. 9.
- 2 Prim. opombe R. Hamanna o antičnem družbeno reprezentativnem elementu v estetski formi krščanske bazilike v knjigi *Geschichte der Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart*, Berlin 1935, str. 86–87.
- 3 F. M. Dostojevskij, *Poln. sobr. soč.*, 10. del, Leningrad 1974, str. 106 (prim. A. Egunov, *Grečeskij roman i Geliodor*, v: Geliodor, *Efiopika*, Moskva in Leningrad 1932, str. 54).
- 4 S. Kirsanov, *Vysokij raek*, v: *Denj poeziji*, Moskva 1956, str. 16.
- 5 Prevedeno po F. F. Zelinskij, *Iz žizni idej*, 2. del, Sankt Peterburg 1911, str. 234.
- 6 III. knjiga, 16. poglavje.
- 7 Procli *Oratio V de laude S. Mariae* 2, v: PG 39, stolp. 712.
- 8 Amphiločii *Homilia* I, 1, v: PG 39, stolp. 36.
- 9 F. Buslajev, *Russkaja hrestomatija*, 3. izd., Moskva 1881, str. 20.
- 10 N. d., str. 81. »Slovo o žitiji i o prestavljeni velikogo knjazja Dmitrija Ivanoviča«, v: *Hrestomatija po drevnej ruskoj literature*, ur. N. K. Gudzij, 8. izd., Moskva 1973, str. 184.
- 11 N. d., str. 195.
- 12 Prim. D. S. Lihačov, *Nekotorie zadači izučeniya vtorogo južno-slovjanskogo vlijaniya v Rossiji*, v: *Meždunarodnij sjezd slavistov. Doklady*, Moskva 1960.
- 13 Prim. V. Žirmunskij, *Rifma, ee istorija i teorija*, str. 85.
- 14 *Ruskaja dramaturgija poslednjej četverti XVII i načala XVIII v.*, Moskva 1960.
- 15 Agathonis fragm. 11.
- 16 Prim. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2. del, Leipzig 1898, str. 834–838.
- 17 Prim. Romani Melodi *Cantica genuina*, ur. P. Maas in C. A. Trypanis, Oxford 1963, str. 473.
- 18 Hippolyti *Refutatio omnium haeresium* VI, 37.
- 19 Synesii *Hymnus* V, 20–25.
- 20 Procli *Oratio VI de laude S. Mariae*, 8, v: PG 65, stolp. 756.

- 21 Prim. E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*, København 1957; O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Freib. i. Breisgau 1932, str. 166–167; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, str. 427–428; C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica* (WBS. V), Dunaj 1968, str. 17–28.
- 22 *Peri gnesías prophorâs tês hellenikês glôsses*, Sankt Peterburg 1880, str. 667.
- 23 F. Dögler, *Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache*, Berlin 1958, str. 53–55; E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*, str. XXVII; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, str. 427–428; P. F. Krypiakiewicz, *De hymni Acathisti auctore*, v: BZ 18, 1909, str. 357–382.
- 24 J. Pitra, *Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata*, 1. del, Pariz 1876, str. 250; W. Christ in M. Paranikas, *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Leipzig 1971, str. LII; E. Bouvy, *Poètes et Mélodes*, Nîmes 1886, str. 370–371.
- 25 J. M. Quercius, v: PG 92, stolp. 1338–1339.
- 26 To atribucija so si nekateri strokovnjaki izposodili pri srednjeveškem piscu, ki je prepisoval latinski prevod *Akatista* (glej spodaj).
- 27 O tej Andreopulosovi hipotezi, napisani leta 1934, glej I. Rochow, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia* (BBA 38), Berlin 1967, str. 57–58.
- 28 A. Papadopulos-Kerameus, *Akafist Božiey Materi, Rus i patriarh Fotij*, v: BB X Vyp. 1–2, str. 357–401; J. Rehork, *Hymnos Akathistos, Eine Entgegnung*, v: F. Altheim in R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, 2. del, Berlin 1965, str. 523.
- 29 I. Karabinov, *Postnaja Triod. Istoričeskij obzor ee plana; sostava, redakciji i slavjanskih perevodov*, Sankt Peterburg 1910, str. 35–50, posebno 41, 43; N. P. Kondakov, *Ikonografija Bogomateri*, 2. del, Peterburg 1915, str. 383–388.
- 30 Codex Parisiensis Bibliothecae Mazariniana 693. Tu je prevod prvega kukulija:
- Propugnatori magistratui victoriae,
sicut redempta a duris, gratiarum actiones
rescribo tibi Civitas tua, Dei Genitrix;
sed sicut habens imperium inexpugnabile,

de omnibus periculis me libera
ut clamo tibi: ave, Sponsa Insponsata.

- 31 Prim. M. Huglo, *L'ancienne version de l'hymne Acathiste*, v: M 64, 1951, str. 27–61; G. G. Meersseman, *Der Hymnus Akathistos im Abendland*, v: Spicilegium Friburgense, 1/2, 1958, str. 1–35.
- 32 O posebni posvečenosti Konstantinopla Materi Božji prim. H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Gradec, Dunaj in Köln 1965, str. 52.
- 33 To opombo najdemo v rokopisih postnega trioda; nanaša se na soboto petega tedna velikega posta: glej v PG 92, stolp. 1352 isl.
- 34 Prim. P. Krypiakiewicz, *De hymno Acathisti auctore*, str. 57–382.
- 35 Začenja se z besedami *Tò prostachthèn mystikòs labòn en gnósei ...*, »Kar mu je bilo ukazano, je mistično sprejel v spoznanju ...« (v starocerkvenoslovanskem prevodu: *Povelennaja tajno prijem v razume ...*).
- 36 Prim. C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, str. 17–26.
- 37 Prim. 24. opombo.
- 38 Prim. E. Bouvy, *Poètes et Mélodes*, str. 198–199.
- 39 Sophronii *Homilia II in S. Deiparae Annuntiationem* 18, v: PG 87, stolp. 3237.
- 40 P. Florenski, *Stolp i utverždenie istini ...*, Moskva 1914, str. 158.
- 41 D. Tomson, *Issledovanija po istoriji drevnegrečeskogo občestva*, 2. del: *Pervye filosofy*, Moskva 1959, str. 319–320.
- 42 Značilno je, da je bil *Akatist* na Zahodu sprejet prav v tistem okolju sanktgallenskega meništva, iz katerega sta izšla Notker in himnograf Tuotilon; od tod je izhajal prvotni vzgib težnje k oblikovanju, ki je zarisal večstoletno usodo zvrsti *sekvenca*.



SKLEP

Že pri prvem pozornejšem pogledu na zgodnjebizantinsko literaturo se ta pokaže kot izjemno zapletena, dinamična enota, ki kljub vsem nasprotjem ali pa prav skozi razvija neko logiko. Pogled, ki se ponuja, nas lahko pritegne ali odbije, vendar ni nepomemben.

Obdobje zgodnjebizantinske literature je čas dosledne onesmislitve ali preosmislitve tisočletnih oblik grško-rimske kulture, pa tudi obdobje iskanja novih možnosti za potrebe prihodnjega srednjeveškega tisočletja. Tudi ko v takem obdobju vidimo le njegovo negativno stran (kar bi bila sama po sebi vnebovpijoča nepravilnost), je to lahko kar koli, nikakor pa ne prazen prepad v zgodovini človeštva. Kaos in razkroj osvobajata protislovje, ki je dotlej dremalo v temeljih civilizacije. Potres in zlom odkrivata analitičnemu očesu skrite strukture in vse, kar je bilo skrito, postaja javno. Kriza je nekakšna objektivna »analiza«, ki jo na sebi izvršuje resničnost, prehitevajoč naše poskuse analize; ni naključje, da beseda »kriza« označuje »sodbo« in je sorodna besedi »kritika«. Vendar obdobje, o katerem govorimo, ni bilo le konec – neprimerno pomembnejše je bilo kot začetek. Zrušil se je aleksandrijski Serapejon, vendar se je v Konstantinoplu dvignila Hagija Sofija. Čas je rušil, vendar je tudi gradil, in sicer dolgoročno. Sredi razkroja in razdejanja je nastal nov sistem ravnovesja, to, kar smo pravkar imenovali gibljiva enotnost.

Ko govorimo o zgodnjebizantinski literaturi kot gibljivi enotnosti, moramo ločiti več vidikov enotnosti.

Prvič, to je enotnost ravni – prenikajoča enotnost po vertikali od vrha do dna: od najsplošnejšega do najbolj posameznega, od najbolj »umskega« do zadnje besedne konkretnosti. Ravni so ravno zato ravni, ker so ravni

celote, njihovo razlikovanje je pogojeno z vzajemnimi razmerji.

V tej knjigi smo izrazili domneve o zvezi med najrazličnejšimi stvarmi:

med politično ideologijo zgodnjbizantinske države in teorijo simbola pri Psevdo-Dioniziju Areopagitu, pa tudi med njima obema in prakso metafore pri zgodnjbizantinskih pesnikih (poglavji, ki se med seboj dopolnjujeta: »Znak, znamenje, zastava« in »Svet kot uganka in njena rešitev«);

med »poučnimi« nameni zgodnjbizantinskih himnografov ter sistemom metrike in aliteracije, ki so ga zgradili (poglavje »Svet kot šola«);

med birokratskim svetom konstantinopelskih pisarjev in večjim občutkom za grafično oblikovanje literarnega teksta (poglavje »Beseda in knjiga«);

med antinomijami krščanskega nauka in verzifikacije pri Romanu Melodu z značilnim nasprotjem med osnovnim tekstom in refrenom (poglavje »Shajanje v razhajanju«);

med opredeljenim izročilom antične tehnike mišljenja, ki so ga v Bizancu znova oživili, in pojavom rimanih verzov v *Akatistu* (poglavje »Rojstvo rime iz duha grške ‚dialektike‘«).

Avtor seveda ne ve, ali bo bralec te domneve presodil kot prepričljive. Neprimerno bolj kot katero koli od domnev pa je pripravljen braniti usmeritev iskanj. Zvezo med različnimi ravnmi je treba iskati ob zavesti, da ravni ostajajo različne. Vez med njimi ni niti kruta mehanična povezanost niti nekakšna magijska participacija. Avtor zagotavlja bralcu, da se mu ni niti dozdevalo, da metafore in akrostihi niso nič drugega kot izraz »psihoideologije« plasti in skupin zgodnjbizantinske družbe ali materializacija nekakšnih abstraktnih kategorij filozofske ali teološke doktrine. Metafora je predvsem metafora,

akrostih je akrostih; literarni zgodovinar ni več literarni zgodovinar, če ne prenese takšnih tautologij. Druga stvar je, da je človekov svet, kot je rekel Thomas Mann, okrogel in cel. Metafore in akrostihi se niso napisali sami, napisali so jih ljudje za ljudi; življenje ljudi, ki se ga ne da zreducirati na ustvarjalni akt, je v tem aktu navzoče tako ali drugače, posredno ali neposredno, ustrezno ali v izkrivljeni perspektivi. Simbolike Psevdo-Dionizija Areopagita ne gre preveč trdno pribijati k politični strukturi zgodnjebizantinske monarhije; vendar če je že ta simbolika lahko obstajala sama, brez romejske države (in se je zato večkrat znova pojavila v drugih obdobjih in družbenih razmerah),¹ ta država, kot kaže, ni mogla delovati brez pomoči semiotičnih konstrukcij tega tipa. To ni nepomembno.

Drugič, enotnost zgodnjebizantinske literature je enotnost nasprotij, ki v okvirih sistema drugo drugega dopolnjujejo ter s pritiskanjem v nasprotnih smereh zagotavljajo ravnovesje. A priori je na primer težko videti kar koli skupnega med ekscesi slogovnega pomanjkanja vsakega okusa pri zgodnjih hagiografih in ekscesi slogovnega razkošja v pretanjenosti Psevdo-Dionizija Areopagita, ki res ni bil zmožen izgovoriti preproste besede. Ena izmed nalog poglavja »Svet kot šola« je odkriti logiko, po zakonih katere sta v »šolskem« univerzumu drug drugega pogojevala ideal mladeniške preprostosti in stremljenje k zvijačam »modrosti« ter skupaj opredeljevala poetiko »učiteljske« literature, v kateri je bravuroznost naivna, naivnost pa niti najmanj naivna, ampak prej bravurozna. Splošno rečeno, vsaka kultura živi po uravnoteženi zoperstavljenosti nasprotij; po Heraklitovih besedah je »skrita harmonija močnejša od očitne«. Zgodnjebizantinska kultura bolj kot po čemer koli izstopa po odliki, da so skrajnosti v njenem krogu posebno kontrastne, njihovo povezovanje pa po-

sebno paradoksalno. Eno od poglavij v tej knjigi, kakor se bralec spominja, nosi naslov »Ponižanje in dostojanstvo človeka«; v njem vsaka beseda, začenši z naslovom, govori o značilnosti kontrasta in paradoksa, ki je enako navzoča v panorami duše in osmislitvi družbe, v moralnih predstavah in literarnih okusih. Vendar do istega sklepa prihajajo na podlagi različnih gradiv tudi druga poglavja.

Tretjič, enotnost zgodnjebizantinske literature je enotnost pesniških načel, ki zaznamujejo ustvarjalnost v okvirih nasprotujočih si idejno-konfesionalnih usmeritev. Kot je znano, je bilo v 4. in celo 5. stoletju poganstvo še vedno zelo vplivno. 4. stoletje je dalo magijsko-politeistično filozofijo pergamskih novoplatonistov, religiozno publicistiko cesarja Julijana, veličastno govorniško prozo Libanija, Himerija in Temistija, prehod med 4. in 5. stoletjem pa sijajne Paladijeve epigrame. 5. stoletje je dalo Nonosov dionizijski ep, pesnitve njegovih naslednikov, Proklovo mogočno filozofsko sintezo in protikrščansko usmerjeno Zosimovo zgodovinsko delo. To ni malo. Spodbijati, da je bil brezkrven, včasih pa tudi krvav svetovnonazorski boj za najzavednejše ljudi tistega časa zelo pomemben del njihovega življenja, bi bil neokusen paradoks. Drugo je, da si krščanstvo in poganstvo v vsakdanjiku zgodovinskega in kulturnega procesa nikakor nista stala nasproti tako, kakor kompakten, nepredušen »svet« stoji nasproti drugemu »svetu«. Kaj takega se v zgodovini sploh ne dogaja in se tudi tedaj ni. Konkretni ljudje so v konkretnih zgodovinskih okoliščinah stopali v stike ali spore zaradi najrazličnejših vzrokov. Cerkev so pretresale herezije in shizme; za krščanskega teologa Atanazija Aleksandrijskega je na primer Arij, drug krščanski teolog, vendar idejni sovražnik, veliko nevarnejši od katerega koli pogana, ki sovraži krščanstvo kot tako. Vendar so tudi pogani, kot je znano, mistično eksalta-

cijo cesarja Julijana, njegove reformatorske projekte in gorečnost pri prinašanju žrtev zvečina sprejemali dovolj hladno. Kakšna osebnost naj bi bil zgodnjebizantinski pogan? Oba, preprost človek iz Gaze, ki je bil od nekdanj privržen razgaljenosti kultov plodnosti, in novoplatonistični asket, ki se je s postom in dialektiko pripravljaj na ekstazo, spadata v to abstraktno skupino, čeprav imata malo skupnega. Življenje je poznalo tudi vmesni primer. Sinezij je bil na eni ravni človeških odnosov povezan s Hipatijo, filozofinjo novoplatonistične šole, na drugi pa z aleksandrijskim škofom Teofilom; Hipatijo je opeval v doživeti pesnitvi, iz Teofilovih rok je sprejel škofovski naslov. Hipatijo je, kot je znano, fanatična aleksandrijska drhal, ki jo je usmerjal predvsem Teofil, živo raztrgala (to se je v resnici zgodilo že po njegovi in najverjetneje tudi Sinezijevi smrti). Toliko bolj zanimivo je, da Sinezij sploh ni bil dvoličen kameleon, kakršnih tedaj ni manjkalo: potem ko je bil izbran za škofa, je na primer imel za moralno dolžnost odkrito govoriti o svojih dvomih v zvezi s cerkveno dogmo. Wilamowitz-Moellendorf ga je imenoval »mož z nezvito dušo«². Kljub temu je bil lahko brez posebnega duhovnega zloma ali duševne stiske³ »blizu« Hipatiji in hkrati Teofilu. V njegovi osebi sta se združila kulturnosociološka tipa, ki sta po vseh oznakah nezdružljiva. Za izobražene plasti zgodnjebizantinske družbe je posebno značilen konfesionalno indiferenten tip človeka. Predstavnik tega tipa je verjel ali menil, da je spoštljivo verjeti v Božjo previdnost, ki straži moralni zakon, vendar je bil skeptičen, ko je šlo za spoznanje Božje narave. Niso ga preveč zanimale slogovne bravure poganske ali krščanske metafizike, pojavi fanatične eksaltacije z ene ali druge strani pa so se mu gabili. Če je dostop do njegovega srca sploh imela katera vrsta mistike, je bilo to mistično navdušenje nad skrivnostno veličino cesarstva. Tak človek je bil že Amijan Marcelin,

Julijanov sodobnik in letopisec njegovih dejanj; tak je bil še vedno Prokopij, Justinijanov sodobnik in letopisec. Torej je podoba, ki se razkriva pred zgodovinarjevimi očmi, dovolj pisana in protislovna. Ta podoba je zelo oddaljena od heraldične dvobarvnosti – krščansko polje, pogansko polje. Vendar nas zdaj ne zanima zgodovina religij, celo ne zgodovina literature, ampak poetika literature oziroma sistem najsplošnejših načel, ki določajo celotno literarno produkcijo obdobja. Zato je najpomembneje poudariti, da so bili temelji zgodnjbizantinske literature postavljeni v sodelovanju kristjanov in poganov.

Ne eni ne drugi se niso imeli kam skriti pred nehotenim sodelovanjem. Kulturne oblike imajo svojo objektivno logiko, ki je delno neodvisna od svetovnega nazora ustvarjalne osebnosti. Videli smo na primer, da so estetske implikacije ontologije v Proklovem poganskem sistemu enake kot v krščanski filozofiji Gregorja iz Nise in njegovih somišljenikov (poglavje »Bit kot popolnost, lepota kot bit«); da je groteskna struktura metafore v Nonosovi poganski pesnitvi o Dionizu enaka kot v njegovem parafraziranju evangelija ter da je v njej mogoče videti značilno podobnost z domišljjsko stvaritvijo krščanskega misleca Psevdo-Dionizija Areopagita (poglavje »Svet kot uganka in njena rešitev«); da so pedagoške podobe narave v pridigah Bazilija iz Cezareje neposredno povezane z Ajlijanovo pogansko didaktiko (poglavje »Svet kot šola«).

To se da razumeti. Za sodobnike Atanzija Aleksandrijskega in Julijana Odpadnika je obstajala izbira: postaviti se na stran enega ali na stran drugega (da ne govorimo o tem, da se je bilo mogoče postaviti na stran arijancev ali na stran gnostikov ali pa se sploh izogniti izbiri). Za njih ni bilo izbire – biti ali ne biti človek svojega časa. O tem niso odločali sami.⁴

Vzemimo, na primer, cesarja Julijana, ki buri domišljijo mnogih zgodovinarjev in pisateljev. Bil je bojevnik za pogansko religijo proti krščanski, kljub romantičnemu mitu, ki je nastal o njem, pa ni bil in niti ni mogel biti bojevnik za antično kulturo proti bizantinski; prej je bil eden izmed oznanjevalcev bizantinske kulture. Avtor poslanice vélikemu svečeniku Arsakiju ter nagovorov »Kralja Sonca« in »Matere bogov« je bil zgodovinsko obarvani tip *cesarja teologa*, ki je – ne zato, da bi razpršil dolgočasje, ampak po pravu in dolžnosti samodržca – poučeval podložnike, odrejal, v kaj naj verujejo, sestavljal hvalnice božanskim silam in predpisoval vedénjska pravila služabnikov kulta. Cesar je bil po svojem maziljenju zaščitnik resnične vere, pri čemer je bila resnična vera zanj poganska. Že njegova literarna dejavnost, formuliranje dogem in sestavljanje himen v prozi,⁵ je dovolj, da ga jasno izločimo izmed vseh osebnosti antične zgodovine in ga postavimo na pravo zgodovinsko mesto, to je na linijo, ki pelje od Konstantinovih religiozних manifestov do dogmatskih in himnografskih opravil Justinijana in drugih bizantinskih samodržcev.⁶ K temu je treba dodati »razkrinkavanje« tujih dogmatikov, pa naj so to bili dogmatiki drugovercev (kristjanov) ali heretikov v lastnih vrstah (»nevednežev cinikov«, cinička Heraklija).⁷ Naša domišljija v Julijanu zelo rada vidi »zadnjega Helena«; morda so ga natančneje presojali idejni sovražniki, kristjani iz časovno najbližjih rodov, ki so v njem videli »apostata«, vladarja svete države, ki je odstopil od njene vere.⁸ V Julijanovi podobi je veliko potez, ki opozarjajo, da je bil sodobnik prvih egiptovskih menihov. Ena izmed njih je zasmehovanje lastnega telesa, ki že meji na sveto norost, in ta značilnost odreja tako slog njegovega vedénja kakor tudi poetiko literarne fiksacije njegove lastne osebnosti. Ko se na primer hvali, da v njegovi ščetinasti in sprepleteni bradi »pre-

bivajo uši kot v kakem zaraščenem gozdu«⁹, ko izraža pripravljenost položiti podložnikom račun o vsaki svoji bradavici¹⁰ in potem nadrobno opisuje, kako je v življenju samo enkrat bruhal,¹¹ to ni antična neprisiljenost, ampak nekaj povsem drugega. To celo ni cinizem, saj ta ni združljiv ne s cesarskim položajem ne z mističnim strahom marljivega služabnika bogov. Ko se je Julijan srečal z odmevi stare cinične svobode v izražanju, se mu je ta, kot je znano, pokazala kot brezbožnost.¹² Če se ob Julijanovi literarni drži še lahko spomnimo na cinizem, je to specifični cinizem predbizantinskega tipa, ki se je v osebi Maksima Ejrona, antagonist Gregorja Nazianskega, združil s škofovskim naslovom.¹³ Za to je ustrenejša oznaka »sveta norost«. Seveda je Julijanova sveta norost daleč od krščanskega ideala, saj nima nič skupnega s ponižnostjo (kar bi lahko resnici na ljubo rekli tudi o vedênju marsikaterega krščanskega meniha); vseeno pa to ostaja sveta norost. »Ko sedim v gledališču,« poroča Julijan, »se lahko po moji zunanosti takoj spozna, da te predstave obsojam.«¹⁴ Predstave je obsojal, vendar je samo obsojanje igrano kot predstava, zato da bi ga vsi opazili; drugače povedano, na mesto antičnega gledališča postavlja pedagoško naravnano teatralnost »sveto nore« ekscentričnosti.¹⁵ Ta »oče« nezaživele poganske cerkve se v panoramo, zarisano v poglavju »Svet kot šola«, ni vpisoval nič manj kakor »očetje« krščanske Cerkve.

Sodobniki so bili sprti med seboj, vendar so zato, da so lahko bili sprti, morali govoriti v skupnem jeziku, drugače bi bilo to nemogoče. Literarna zgodovina obravnava peripetije okrog sporov, analiza poetike pa je analiza jezika, v katerem je potekal spor. Ko gre za zgodnjbizantinsko poetiko, je posebno pomembno enakovredno raziskovati pogansko in krščansko gradivo; tako se izkazuje objektivni značaj kulturnih oblik, ki so podrejene notranji nujnosti in delno neodvisne od

tega, kaj se dogaja v pisateljevi glavi. Ko Nonos opeva pogsanske sončne bogove, rabi izraz *hypsídromos elatér* (»jezdec visokih poti«),¹⁶ in ko opeva Kristusa, rabi isti izraz.¹⁷ To ni ne poganska ne krščanska podoba, temveč zgodnjebizantinska. Natančen pendant ima v likovni umetnosti, in sicer na mozaiku z začetka 4. stoletja, ki upodablja Kristusa na Heliosovi kvadrigi, Kristusa, »ki jezdi po visokih poteh«, v sončnem vencu iz žarkov. Podoba je bila okras tako imenovane Julijeve grobnice (zdaj skrite pod katedralo sv. Petra v Rimu). V tistem času je bila taka podoba razumljiva in nujna za ljudi najrazličnejših in nasprotujočih si religiozних prepričanj. V kakem drugem času ne bi bila niti razumljiva niti za kogar koli nujna.

Še enkrat: kulturne oblike imajo svojo lastno logiko. Nekaj drugega je, da človeška prepričanja prav tako vplivajo na kulturne oblike, pri čemer je vpliv lahko povezan z zavestnimi napori tistih, ki sodelujejo v zgodovinskem gibanju, lahko pa se giblje tudi po skritih, nepričakovanih poteh. Drugo je za raziskovalce poetike skoraj zanimivejše kakor prvo. Ni treba pojasnjevati, da je krščanstvo na primer spodbujalo asketski, »spiritualističen«¹⁸ značaj zgodnjebizantinske izraznosti; taka je bila namreč deklarirana naloga, cilj, ki ga je novi svetovni nazor postavljaj pred pisatelje. Vendar nihče pred nikogar ni postavil cilja orientalizirati ustroj grške literature. Spodbujanje estetske zahodno-vzhodne sinteze ni spadalo k abstraktnemu »bistvu« krščanstva niti k zavestnim nameram njenih privržencev. Vendar ji je prav krščanstvo odprlo vrata. Živi ljudje so lahko v realnih in konkretnih razmerah mislili in govorili, kolikor so hoteli: »Spodbujali bomo duhovnost in davili čustvenost«; niso mogli niti reči, še manj pa pomisliti: »sprejeli bomo razmerje do besede, metafore, sozvočja, značilna za Bližnji vzhod.« Kdor je bil dovolj izobražen,

da je lahko občutil problem, si je prizadeval ravno za to, da ne bi sprejeli ničesar vzhodnega. Ustvarjalnost tako ortodoksnega kristjana in tako značilnega predstavnika obdobja, kot je Gregor Nazianški, je na primer opredeljena z zavestnim hotenjem zaščititi antični jezik oblik kot sredstvo posredovanja krščanske vsebine. Vendar proces ni bil odvisen od zavestne volje tega ali kakega drugega avtorja. Krščanstvo kot predmet zgodovine religij in sploh zgodovine idej je eno, krščanstvo kot ena izmed enakopravnih sestavin konkretne literarnozgodovinske situacije pa nekaj povsem drugega. Sprejemanje bližnje-vzhodne literarne izkušnje ni bilo posledica krščanskega nauka kot neka subjektivno zavestna zahteva, ampak je izhajalo ravno iz dejstva krščanstva kot njegova objektivna posledica.

Povsem logično je izhajalo iz podioklecijanovskega avtokratorstva, čeprav ga ideologija uradno nikakor ni zahtevala, prej nasprotno: Konstantinopel je bil »novi Rim«, »romejski« cesarji so sami sebe imeli za »rimske« cesarje – bralce prosimo, naj se spomnijo poglavja »Znak, znamenje, zastava« –, formalni elementi antičnega estetskega izročila so bili nujni za praktično delo propagiranja državno-kulturnega nasledstva. Dogajale so se čudne, groteskne, nikakor pa ne naključne stvari. Leta 377 je na primer znani orator Temistij pred konstantinopelskim sinkletom imel nagovor v slavo krščanskih cesarjev Gracijana in Valensa. Tako téma govora kakor tudi okoliščine, v katerih je bil govorjen, so bile strogo uradne; Temistij, ki je bil povišan v sinkletika, se je že davno specializiral za take nagovore. Zato je toliko bolj čuden naslov govora: *Erotični govor ali o vladarski lepoti*.¹⁹ Temistij se ni obotavljal vznemiriti sence Sokrata, tega učitelja »erotične« modrosti iz Platonovih dialogov. Celotno besedno tkanje nagovora je skrben preplet aluzij na te dialoge, okrašeno z dvoumno »erotično« metafori-

ko. Kakor je Sokrat sebe imenoval »častilca« ali »oboževalca« (*erastés*) lepote mladega Harmida ali Alkibiada, tako Temistij sebe imenuje »častilca« ali »oboževalca« čarov cesarske oblasti, zakonov in temu podobnega.²⁰ Vse je vključeno v sfero Erosa, seveda absolutno filozofskega Erosa. Mesto Konstantinopel je lepotica, in govornik želi, da bi bil med »lepotico« (mestom) in »lepoticami« (vladarji) odnos vzajemne zaljubljenosti.²¹ Ta govor sploh ni osamljen. V prav tako uradnih govorih je Temistij podobno hvalil Konstantina,²² o surovem Konstanciju pa je govoril takole: »V cesarjevi lepoti, ki jo želim gledati od blizu in sem ves čas njen vzhičeni gledalec, so prelepi tudi zunanji čari (*aglaía*)«. ²³ V takem jeziku so govorniki nagovarjali krščanske vladarje 4. stoletja, in vedeli so, da se to ne bo zdelo nespodobno. To, da nam gre ob branju podobnih tekstov zlahka na bruhanje, nas ne osvobaja dolžnosti razumeti njihovo mesto v življenju in kulturi. Iz njih je razvidno, kakšne so bile zahteve po antični topiki, ki so redno nastajale v uradnih krogih kvazikrščanske cesarske ideologije,²⁴ in kakšni degeneraciji, izprijenosti in onesmislitvi je bila v tem krogu podvržena antična topika. Klasicistične podobe so bile uporabne in uporabljane za vprašljive pohvale režimu; ko je bilo treba resno najti kak smisel človekovega življenja v njem, so slabo delovale. Intelktualni in umetniški blišč dvornega klasicizma od Konstantina do Justinijana je podoben rožnati tančici nad temno, vendar plodno globino. V globini pa se je že nekaj stoletij prej začelo²⁵ in je bilo zdaj s celotnim ustrojem življenja spodbujeno osvajanje ustvarjalnih možnosti, iznajdenih na Bližnjem vzhodu.

Pot Romana Meloda, ki se je iz Berita (Bejruta) preselil v prestolnico na Bosporju, je pomemben simbol. Zgodnjebizantinska literatura je sprejemala pomembne razsežnosti tradicionalnega bližnjevzhodnega pristopa

k prikazovanju človeka v njegovem »sramu« in »slavi« (poglavje »Ponižanje in dostojanstvo človeka«), k »učiteljski« besedi (poglavje »Svet kot šola«) ter h grafično udejanjenemu tekstu (poglavje »Beseda in knjiga«). Ta recepcija je ena izmed stalnih tém knjige. Iz enega poglavja v drugo v raznih sestavinah literarnega izročila teče ista rdeča nit: starojudovska literatura, za katero je stala izkušnja Egipta, Mezopotamije, Ugarita – sirska literatura iz časa Efrema Sirskega – bizantinska sinteza. Sirija je nepogrešljiv obroček med »bibličnimi« tisočletji in grškovogorečim srednjim vekom; ni naključje, da jezik, v katerem so pisali sirski avtorji, ni nič drugega kot pozna faza aramejščine. Krščanstvo, ki je postalo zaveznik duha časa, je Sircem za kratek, vendar pomemben zgodovinski odlomek namenilo vlogo avtoritativnih učiteljev. Raziskovalec zgodnjebizantinske kulture ne more razumeti ničesar brez nenehnih pogledov k Nizibisu in Edesi. Estetska analiza spomenikov sirske literature je žal še vedno naloga za prihodnost. Dodajmo: naloga, s katero ne gre še naprej odlašati.

Za Sirijo ni stal le svet palestinsko-aramejskega izročila, za njo je stal Iran. Sirska kultura se je razvijala predvsem na ozemlju sasanidske države; Afraata so imenovali »perzijski modrec«, Izak Sirski se je posvečal askezi v samostanu sredi huzistanskega gorovja. Iran, ki je na podlagi zaratuistrstva vzpostavil ideologijo svete države in verske vojne, je dal pomembne »paradigme« ne le bizantinski civilizaciji, temveč srednjeveški sploh. Vojna šaha Hosroesa II. Parveza proti Jeruzalemu (leta 614) je bila oddaljena prvotna podoba križarskih vojn, le da je bila to vojna *proti* »križu«. Cesar Heraklij se je vojskoval za ohranitev »križa«, vendar je mislil v istih kategorijah kot njegov vzhodni nasprotnik. Kulturni zgodovinarji lahko veliko povedo o tem, kako sta si poznorimska in zgodnjebizantinska državnost od Diokle-

cijana do Justinijana prilaščali slog sasanidskih dvornih obredov;²⁶ umetnostni zgodovinarji lahko še več povedo o iranskem vplivu na ikonografijo in stilistiko paradnega in sakralnega slikarstva, kiparstva ter na dekorativne motive.²⁷ Za literarne zgodovinarje pa podzemne vezi pozne antike in zgodnjega Bizanca z Iranom žal ostajajo skoraj nejasne; za zdaj je razumneje govoriti le o sposojanju konkretnih apokrifnih motivov (na primer v sirski *Pesmi o biseru*, o kateri smo govorili v poglavju »Ponižanje in dostojanstvo človeka«). Avtor te knjige se z obžalovanjem zaveda svoje osebne nekompetence glede iranskih motivov, četudi se ni mogel rešiti dolžnosti, da obstoj velike civilizacije vzhodno od krščanskega ozemeljskega kroga omeni vsaj v splošnih potezah.

Da, zgodnjebizantinska kultura je na široko sprejemala vzhodne oblike. Vendar je o literarnem ustvarjanju še bolj upravičeno mogoče ponoviti to, kar je O. Demus dejal o umetnosti Bizanca: »Predelava vzhodnih oblik se je dogajala ob strogi izbiri tega, kar je bilo mogoče združiti z antičnim izročilom.«²⁸ To je res, posebno še, če z »antičnim izročilom« mislimo stare motive in oblike, ves arzenal klasicistične stilizacije, in hkrati nekaj še bolj bistvenega, globljega: v zvezi z literaturo razmerje do besede, psihologijo razmerja do povedanega v vsej njeni intimnosti, z vsemi dobro skritimi »skrivnostmi«, vse to, kar raziskovalec bolj kot kaj drugega mora občutiti, vendar teže kot kaj drugega opiše. Rimani verz je, recimo, povsem tuj »antičnemu izročilu« v ožjem pomenu besede. Kljub temu smo v poglavju »Rojstvo rime iz duha grške ‚dialektike‘« poskusili zatipati vez rime, take, kot se pojavlja v eni od zgodnjebizantinskih pesmi, s helenško strastjo do miselno besedne igre, ki je nekoč določala obliko Heraklitove aforistike ali Gorgijeve retorike. Zgodnjebizantinska literatura ni niti v svojih najmanj klasicističnih stvaritvah postajala kratko malo »vzhod-

na«; postajala je drugačna, namreč »zahodno-vzhodna«. To je že četrti razlog, da o njej lahko govorimo kot o sistemu gibljive enotnosti.

Če zgodnji Bizanc imenujemo »mejni« pojav, je ta natančno to tako v razmerju do prostorske meje, ki deli balkano-italijski Zahod in anatolijsko-levantinski Vzhod, kakor tudi v razmerju do časovne meje, ki deli antiko in srednji vek. Bizanc se je uresničil kot delna odpravitev te in one meje; to je bilo vzajemno prehajanje Grčije in Azije, zapleteno še z vzajemnim prenikanjem klasične dediščine in inovacije. Zato je tako težko in hkrati zanimivo raziskovati zgodnjebizantinsko literaturo. V njej tisočletno antično izročilo nepričakovano ostro pokaže svoje začetne sheme, razkrije jedro svojih literarnih postopkov in pride do vrhuncev.

OPOMBE

- 1 Kot vemo, je bil nauk Psevdo-Dionizija Areopagita aktualen za Janeza Skota Eriugeno, ki je ustvarjal na napol barbarskem dvoru Karla Plešastega v 9. stoletju, gruzinske mislece 11. in 12. stoletja ter Sugerja iz Saint-Denisa, ki je v Franciji 12. stoletja postavljaj temelje porajajoče se gotske umetnosti, poleg njih pa še za zahodne sholastike 13. stoletja, Danteja in Mojstra Eckharta v kriznem 14. stoletju, Nikolaja Kuzanskega in Dionizija Kartuzijanca, sodobnike renesanse in ruske pisce od 14. do 17. stoletja; to je bila obča sestavina zelo različnih svetovnih nazorov. Glej na primer A. Brilliantov, *Vlijanie vostočnogo bogoslovija na zapadnoe v proizvedenijah Ioanna Skota Erigeni*, Sankt Peterburg 1896; Š. Hidašeli, *Osnovnie mirovozrečeskie napravlenija v feodalnoj Gruziji*, Tbilisi 1962; N. A. Sidorova, *Očerki po istorii gorodskoj kulturi vo Francii*, Moskva 1953, str. 341–342; A. I. Klibanov, *K probleme antičnogo nasledija v pamjatnikah drevnerusskoi pismennosti*, v: TODRL, XIII, Moskva in Leningrad 1957 (članek vsebuje nemalo sumljivih trditev); C. Baeumkler, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des dreizehnten Jahrhunderts*, Münster 1908.
- 2 U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Kleine Schriften* II, ponatis 1. izd., Berlin 1971, str. 172.
- 3 Prim. n. d., str. 172–179.
- 4 Rečeno se delno nanaša na vse ljudi Atanzijeve in Julijanove dobe, povsem pa na prebivalstvo vzhodne, grško govoreče polovice rimskega cesarstva oziroma, če lahko tako rečemo, na prihodnje »Bizantince«. Voditelji in misleci senatorske poganske opozicije na latinskem Zahodu, kakršen je bil Simah, resnično dajejo vtis »zadnjih Rimljanov«, gostov iz druge, prejšnje dobe. Ta vtis je delno iluzoren, delno pa ustreza resničnosti. Ne smemo pozabiti na zelo pomembno stvar: pot vzhodnega cesarstva je peljala v bizantinski srednji vek, pot zahodnega cesarstva pa je bila brezizhodna. Poganstvo je bilo obsojeno na obeh straneh, vendar je pri Jamblihu, Julijanu in Proklu mogoče najti zmožnost za pobudo, duhovno podjetnost, ki je v Simahovem in Makrobijevem krogu ni. Poganska ideologija na Zahodu se je pred delovanjem časa varovala tako, da je iz časa izpadla in okostenela, zakrknila.

- 5 Za 4. stoletje je himna v prozi normalna različica himne; kot primer lahko navedemo Libanijev peti govor, himno Artemidi. Prodor pesništva je šele v 5. stoletju dal Proklove heksametske himne. Tonične himne krščanske Cerkve so s stališča antične prozodije »proza«; njihova besedna oblika, leksika in evfonija so v zvezi z izročilom proznega govorništva, ne s pesniškim izročilom.
- 6 Prim. G. Downey, *Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture*, v: *Church History* 28, 1959, str. 7–28. Kot vemo, naj bi bil Justinijan avtor troparja *Edinorojeni Sin*, Lev VI. Modri pa številnih pridig in cerkvenih pesnitev; pod imenom cesarja Teofila, bojavnika proti ikonam, je do nas prišla celo stihira za cvetno nedeljo (vhod v Jeruzalem).
- 7 Julijanovo grajanje cinikov ima teološki značaj: ciniki si dovolijo posmehovati se mitom in po njegovem mnenju ne razumejo njihove svetosti in božanskosti, ker niso zmožni pravilno razlagati njihovih odkritij.
- 8 Seveda je Julijan dobil vzdevek »Odpadnik« predvsem zato, ker je bil v mladosti krščen in celo posvečen za anagnosta (nižja stopnja cerkvene hierarhije).
- 9 *Misopógon* 2. Navedeno po prev. J. Šuljca v *Pozdnaja grečeskaja proza*, Moskva 1960, str. 652.
- 10 N. d.
- 11 *Misopógon* 3, v: *Pozdnaja grečeskaja proza*, str. 653–654.
- 12 Prim. 7. opombo. Julijana je vera v globoko religiozen značaj celotnega starega helenstva seveda prisilila k trditvi, da so bili utemeljitelji cinizma pobožni in sveti in da so samo njihovi nedostojni nasledniki postali predrzni posmehljivci.
- 13 Gregor je Maksima, ki ga je grajal v svojih jambih, na začetku imel za krščanskega povzpetteža, vendar so ga življenjske peripetije pozneje pripeljale do nezakonitega posvečenja v konstantinopelskega škofa. Ko se je pojavil v Rimu, je bil papež Damas tako pretresen zaradi njegovega ciničnega videza, da je vprašal: »Ali je ta sploh kristjan?« Glej V. V. Bolotov, *Lekcii po istorii drevnei cerkvi. IV. Istorija cerkvi v period vselenskih soborov. III. Istorija bogoslovskoi misli*, Peterburg 1918, str.107.
- 14 *Misopógon* 3, v: *Pozdnaja grečeskaja proza*, str. 653.
- 15 O »vidnem« in »teatralnem« v fenomenu »svete norosti« glej

- pripombe A. M. Pančenko, v: S. Lihačev in A. M. Pančenko, *Smehovoi mir drevnei Rusi*, Leningrad 1976.
- 16 O Heliosu gl. *Dionysiaca* X, 141, o Faetonu pa n. d. XXXVII, XXVIII, 310.
- 17 *Paraphrasis Evangelii secundum Ioannem* X, 131–132.
- 18 Izraz »spiritualizem« je za opredeljevanje bizantinskega estetskega ideala v rabi že dolgo (prim. V. N. Lazarev, *Istorija vizantijskoi živopisi*, 1. del, Moskva 1947, *passim*). Ta izraz glede na vidik, ki ga obravnavamo na koncu poglavja »Red v vesolju in red v zgodovini«, zbuja določeno skepso (platonizem je dosti bolj »spiritualističen« kot krščanstvo). Vendar je raba besede že v navadi, vsem razumljiva in zato tudi praktična.
- 19 *Erotikòsei peri kállous basilikoù* (*Oratio* XIII).
- 20 Še več, za oba cesarja je bila večkrat uporabljena beseda *paidiká*, ki je neposredno sposojena iz zoprnega leksikona istospolne ljubezni. To ne pomeni, da sta Gracijan in Valens ljubila sumljive prispodobe, temveč da sta ljubila klasicistične prispodobe. Natančneje, državotvornost, za katero je šlo, je zahtevala takšne prispodobe.
- 21 *Oratio* XIII, str. 180a 257 Schenkl-Downey.
- 22 *Oratio* I, str. 17b 24 Schenkl-Downey.
- 23 *Oratio* IV, str. 51c 74 Schenkl-Downey.
- 24 Seveda si poznejši avtorji niso dovoljevali skrajnosti, kakršne si je dovolil pogan Temistij; vendar je topika erotične lepote ostala v arzenalu bizantinske uradne propagande. Cesarja so nagovarjali s klicem: »Ti, po katerem ves kozmos občuti slo« (Constantini Porphyrogenetis *De ceremoniis* I, 71, 78). Ko je avtor *Timariona* povsem resnobno hvalil solunskega duka Mihaela Paleologa (12. stoletje), je govoril, da so mogočnega hegemonu »spremljali in šli pred njim eroti, muze in harite«, kar je izrazu njegovih oči dajalo »čar Afrodite« (ruski prevod S. V. Poljakove in I. V. Felenkovske, v: VV 6, 1953, str. 368–369). Verjetno je, da so podobni motivi prenikali v prijateljsko epistolografijo in religiozno literaturo prav iz sfere uradnega enkomija. Vsekakor jih ne gre resno pojasnjevati kot »potlačeno seksualnost« ali opisovati kot »razgaljenost terminologije« in »predrznost metafor« (A. P. Každan, *Vizantijskaja kultura X–XII vv.*, Moskva 1968, str. 164; prim. odmeve tega mnenja v sicer tehtnem delu J.

- N. Ljubarskega *Vnešnji oblik geroev Mihaila Psela (k ponimaniju hudožestvennih vozmožnosti vizantijski istoriografiji)*, v: *Vizantijskaja literatura*, Moskva 1974, str. 258). Prej bo držalo, da ne gre za razgaljenost in predrznost, ampak za zelo racionalno in ceremonialno literarno pogojenost, ki bolj zaznamuje psihologijo ljudi kot, recimo, »psihologijo« enkonomijastične zvrsti (in zelo posredno, prek svojske »stvarnosti« zvrsti, tudi ljudi same). To ni nič neolikanega, ampak je olika sama, ki so jo vrh vsega imeli za antično oliko. Ko tekst Mihaela Psela nadrobno hvali prsa ali bedra umrle hčerke, bizantinski avtor še pomisli ne, da se tako o hčerki ali pokojnici ne sme govoriti, saj se zelo dobro spominja, da je tako *olikano* govoriti v enkomijastični ekfrazi. Zvrst je pomembnejša kot predmet.
- 25 Govorili smo že o predhodnicah bizantinske sinteze na obrobju grške literature helenistične in rimske dobe, in sicer v zvezi s poznojudovskimi teksti, napisanimi v grščini. Teksti so bili objavljeni v zbornikih *Tipologija i vzajimosvjazi literatur drevenego mira*, Moskva 1971, str. 233–251, in *Tipologija i vzajimosvjazi srednjevekovih literatur Vostoka i Zapada*, Moskva 1974, str. 185–190. Splošno rečeno je škoda, da je to literarno obrobje, ki ni dalo izrednih del, je pa v apokrifni in drugi literaturi podobnih zvrsti ustvarilo nenavadno trajne modele za prihodnost, še vedno slabo raziskana »nikogaršnja zemlja« med domenami literarnih zgodovinarjev in zgodovinarjev religije, orientalistov in helenistov. Še najbolj raziskana je zgodovina tematskih shem, neprimerno slabše pa načelo razmerja do besede in oblikovanje podobe. Tu se je dela treba lotiti na začetku.
- 26 Prim. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London 1963, str. 56–58.
- 27 Podoba cesarja cesarjev, okrog katerega so njegovi veljaki, je bila za bizantinske umetnike model upodabljanja zmagovitega Kristusa, ki sedi na prestolu sredi nebeških hierarhij (R. Ghirshman, *Iran, Parther und Sasaniden*, München 1962, str. 395.) Prim. tudi številne študije Strigovskega, ki s posebno vne-
mo vztraja pri vzhodni genezi oblikovnega jezika bizantinske umetnosti, na primer *Die Schicksale des Hellenismus in der bildenden Kunst*, Lepzig 1905.
- 28 V uvodu k J. Hutter, *Fruhchristliche Kunst. Byzantinische Kunst* (»Belser Stilgeschichte« IV), Stuttgart 1968, str. 5.

SEZNAM OKRAJŠAV

- VV – Vizantijskii vremennik, Sankt Peterburg,
od leta 1947 Moskva
- VDI – Vestnik drevnej istorii, Moskva
- VI – Voprosi istorii, Moskva
- VL – Voprosi literaturi, Moskva
- VF – Voprosi filosofii, Moskva
- KLE – Kratkaja literaturnaja enciklopedija, Moskva
- PS – Palestinskii sbornik, Leningrad
- FE – Filosofskaja enciklopedija, Moskva
- TODRL – Trudi otdela drevnerusskoj literaturi Instituta
russkoj literaturi AN SSSR, Leningrad
- BBA – Berliner byzantinistische Arbeiten, Berlin
- BZ – Byzantinische Zeitschrift, Leipzig; München
- DOP – Dumbarton Oaks Papers Cambridge
(Massachusetts)
- GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller,
Berlin
- KT – Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen,
izbral H. Lietzmann, Bonn
- M – Muséon, Louvain
- PG – J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus.*
Series Graeca, Pariz
- PL – J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus.*
Series Latina, Pariz
- PO – Patrologia orientalis, Pariz
- PuH – Poetik und Hermeneutik, München
- SC – Sources chrétiennes, Pariz
- SP – Studia patristica, Berlin
- TU – Texte und Untersuchungen zur Geschichte der
altchristlichen Literatur, begründet von
O. Gebhardt und A. Harnack, Berlin
- WBS – Wiener byzantinistische Studien, Wien
- WS – Wiener Studien, Wien

Ἀκάθιστος ὕμνος

Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς λαβὼν ἐν γνώσει ἐν τῇ σκη-
νῇ τοῦ Ἰωσήφ σπουδῆ ἐπέστη ὁ ἀσώματος λέγων τῇ
ἀπειρογάμῳ: „Ὁ κλίνας τῇ καταβάσει τοὺς οὐρανοὺς
χωρεῖται ἀναλλοιώτως ὅλος ἐν σοί: ὄν καὶ βλέπων ἐν
μήτρᾳ σου λαβόντα δούλου μορφὴν ἐξίσταμαι κραυγά-
ζων σοι:

Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια ὡς λυτρωθεῖσα
τῶν δεινῶν εὐχαριστήρια ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου,
θεοτόκε: ἀλλ' ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχητον ἐκ
παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον, ἵνα κράζω σοι:

Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

Οὐ παυόμεθα κατὰ χρέος ἀνυμνοῦντες σε, θεοτόκε,
καὶ λέγοντες:

Χαῖρε, ἡ κεχαριτωμένη.

Ἄγγελος πρωτοστάτης οὐρανόθεν ἐπέμφθη εἰπεῖν τῇ
θεοτόκῃ τὸ „χαῖρε“: καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ σωμα-
τούμενόν σε θεωρῶν, κύριε, ἐξίστατο καὶ ἴστατο κραυ-
γάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα:

„Χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει:

χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει:

χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις:

χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις:

χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς:

χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς:

AKATIST

Netelesni je mistično prejel v spoznanje, kar mu je bilo dano kot ukaz, in je resnobno stopil v Jožefov šotor, govoreč njej, ki ni izkusila poroke: On, ki upogiblje nebesa, je po svojem usmiljenem sestopu našel ves v tebi prostor, ne da bi se spremenil: ves iz sebe sem, ko ga zrem, kako v tvoji maternici privzema obliko hlapca, in ti kličem:

Raduj se, Nevesta nenevestna.

Prvi kondakij: Tebi, zmagoslavni Vojvodinji, mesto poje zmagoslavne hvalnice in se ti zahvaljuje, ker si nas rešila strašnih stvari. Ker pa imaš nepremagljivo moč, me obvaruj vseh nevarnosti, da ti bom klical:

Raduj se, Nevesta nenevestna.

Nenehno te slavimo, Bogorodica, kot smo dolžni, in ti govorimo:

Raduj se, ki ti je bila izkazana milost.

Prvi ikos: Nadangel je bil poslan iz nebes, da Bogorodico pozdravi »Raduj se«. In ko je videl, kako si, Gospod, se utelesil, je ostrmel in z netelesnim glasom stoje pred njo klical takole:

Raduj se, po kateri bo zasijala radost.

Raduj se, po kateri bo izginilo prekletstvo.

Raduj se, padlega Adama vstajenje.

Raduj se, Evinih solz rešenje.

Raduj se, višava, nedostopna človeškim mislim.

Raduj se, globočina, nedogledna še angelskim očem.

χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις βασιλέως καθέδρα:
χαῖρε, ὅτι βαστάζεις τὸν βαστάζοντα πάντα:
χαῖρε, ἀστήρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον:
χαῖρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως:
χαῖρε, δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις:
χαῖρε, δι' ἧς προσκυνεῖται ὁ πλάστης:
χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε“.

Βλέπουσα ἡ ἀγία ἑαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως: „Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ φαίνεται: ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως τὴν κύησιν προλέγεις κράζων:

„Ἀλληλουῖα“.

Γινῶσιν ἄγνωστον γινῶναι ἡ παρθένος ζητοῦσα ἐβόησε πρὸς τὸν λειτουργοῦντα: „Ἐκ λαγόνων ἀγνῶν υἱὸν πῶς ἐστὶ τεχθῆναι δυνατόν; λέξον μοι.“ πρὸς ἣν ἐκεῖνος ἔφησεν ἐν φόβῳ πρὶν κραυγάζων οὕτω:

„Χαῖρε, βουλής ἀπορρήτου μύστις,
χαῖρε, σιγῇ δεομένων πίστις:
χαῖρε, τῶν θαυμάτων Χριστοῦ τὸ προοίμιον,
χαῖρε, τῶν δογμάτων αὐτοῦ τὸ κεφάλαιον:
χαῖρε, κλιμαξ ἐπουράνιε, δι' ἧς κατέβη [ὁ] θεός:
χαῖρε, γέφυρα μετάγουσα τοὺς ἐκ γῆς
πρὸς οὐρανόν:
χαῖρε, τὸ τῶν ἀγγέλων πολυθρύλητον θαῦμα:
χαῖρε, τὸ τῶν δαιμόνων πολυθρήνητον τραῦμα:
χαῖρε, τὸ φῶς ἀρρήτως γεννήσασα:
χαῖρε, τὸ „πῶς“ μηδένα διδάξασα:
χαῖρε, σοφῶν ὑπερβαίνουσα γινῶσιν:
χαῖρε, πιστῶν καταυγάζουσα φρένας:
χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.“

Raduj se, ker si Kraljev prestol.
 Raduj se, ker nosiš Nositelja vsega.
 Raduj se, zvezda, ki naznanjaš Sonce.
 Raduj se, naročje Božjega utelešenja.
 Raduj se, po kateri se stvarstvo prenavlja.
 Raduj se, po kateri se Stvarnik časti.
 Raduj se, Nevesta nenevestna.

Drugi kondakij: Sveta Devica ve, da je čista, in pogumno odgovori Gabrielu: Tvoje prečudne besede se moji duši zdijo težko umljive. Kako govoriš o spočetju, zanositvi brez semena? In vzklikne:

Aleluja.

Drugi ikos: Devica si prizadeva, da bi spoznala nepoznavno spoznanje, in se obrne na služabnika: Povej mi, kako je mogoče, da sin se rodi iz čistega telesa? On v strahu vzklikne in ji nato reče takole:

Raduj se, v skrivnost neizrekljivega sveta vpeljana.
 Raduj se, hraniteljica skrivnosti, ki nalagajo molk.
 Raduj se, Kristusovih čudežev začetek.
 Raduj se, njegovih naukov povzetek.
 Raduj se, lestev nebeška, po kateri je Bog sestopil.
 Raduj se, most, ki vodi ljudi z zemlje v nebesa.
 Raduj se, angelov preslavno čudo.
 Raduj se, demonov prestrašna rana.
 Raduj se, ki si luč neizrekljivo rodila.
 Raduj se, ki nisi nikogar poučila, kako.
 Raduj se, ki presegaš spoznanje modrih.
 Raduj se, ki razsvetljuješ vernikom misli.
 Raduj se, Nevesta nenevestna.

Δύναμις τοῦ ὑψίστου ἐπεσκίασε τότε πρὸς σύλληψιν τῆ ἀπειρογάμῳ: καὶ τὴν εὐκαρπον ταύτης νηδὺν ὡς ἀγρὸν ἀπέδειξεν ἡδὺν ἅπασιν τοῖς θέλουσι θερίζειν σωτηρίαν ἐν τῷ ψάλλειν οὕτως:

„Ἀλληλουῖα.“

Ἔχουσα θεοδόχον ἢ παρθένος τὴν μήτραν ἀνέδραμε πρὸς τὴν Ἑλισάβετ: τὸ δὲ βρέφος ἐκείνης εὐθύς ἐπιγνοῦν τὸν ταύτης ἀσπασμὸν ἔχαιρε καὶ ἄλμασιν ὡς ἄσμασιν ἐβόα πρὸς τὴν θεοτόκον:

„Χαῖρε, βλαστοῦ ἀμαράντου κλῆμα:
χαῖρε, καρποῦ ἀθανάτου κτῆμα:
χαῖρε, γεωργὸν γεωργοῦσα φιλάνθρωπον:
χαῖρε, φυτουργὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν φύουσα:
χαῖρε, ἄρουρα βλαστάνουσα εὐφορίαν οἰκτιρμῶν:
χαῖρε, τράπεζα βαστάζουσα εὐθηνίαν ἰλασμῶν:
χαῖρε, ὅτι λειμῶνα τῆς τρυφῆς ἀναθάλλεις:
χαῖρε, ὅτι λιμένα τῶν ψυχῶν ἐτοιμάζεις:
χαῖρε, δεκτὸν πρεσβείας θυμίαμα:
χαῖρε, παντὸς τοῦ κόσμου ἐξίλασμα:
χαῖρε, θεοῦ πρὸς θνητοὺς εὐδοκία:
χαῖρε, θνητῶν πρὸς θεὸν παρρησία:
χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.“

Tretji kondakij: Moč Najvišjega je tedaj obsenčila Njo, ki ni poznala zakona, da je spočela, in svoje rodovitno naročje je kakor dobro polje pokazala vsem, ki žeti želijo zveličanje in pojejo:

Aleluja.

Tretji ikos: Z Bogom pod srcem je Devica pohitela k Elizabeti. In Elizabetino dete je takoj spoznalo Marijin pozdrav in se vzradovalo in Bogorodici s poskakovanjem kakor s pesmijo zaklicalo:

Raduj se, nevenljive mladike trta.
Raduj se, sadu nesmrtnega posest.
Raduj se, hraniteljica človekoljubnega Hranitelja.
Raduj se, ki si rodila Roditelja našega življenja.
Raduj se, njiva, ki iz nje klije bogastvo usmiljenja.
Raduj se, miza, ki nosiš obilje sprave.
Raduj se, ker po tebi spet cvete gaj radosti.
Raduj se, ki dušam pripravljaš pristan.
Raduj se, priprošnje prijetno kadilo.
Raduj se, vsega sveta sprava.
Raduj se, Božja naklonjenost smrtnikom.
Raduj se, zaupanje smrtnikov do Boga.
Raduj še, Nevesta nenevestna.

Ζάλην ἔνδοθεν ἔχων λογισμῶν ἀμφιβόλων ὁ σώ-
φρων Ἰωσήφ ἐταράχθη πρὸς τὴν ἄγαμόν σε θεωρῶν
καὶ κλεψίγαμον ὑπονοῶν, ἄμεμπτε: μαθὼν δὲ σοῦ τὴν
σύλληψιν ἐκ πνεύματος ἁγίου ἔφη:

„Ἀλληλούϊα.“

Ἦκουσαν οἱ ποιμένες τῶν ἀγγέλων ὑμνούντων τὴν
ἔνσαρκον Χριστοῦ παρουσίαν: καὶ δραμόντες ὡς πρὸς
ποιμένα θεωροῦσι τοῦτον ὡς ἀμνὸν ἄμωμον ἐν τῇ γαστρὶ
Μαρίας βοσκηθέντα, ἦν ὑμνοῦντες εἶπον:

„Χαῖρε, ἀμνοῦ καὶ ποιμένος μήτηρ:
χαῖρε, αὐλὴ λογικῶν προβάτων:
χαῖρε, ἀοράτων θηρῶν ἀμυντήριον:
χαῖρε, παραδείσου θυρῶν ἀνοικτήριον:
χαῖρε, ὅτι τὰ οὐράνια συναγάλλονται τῇ γῆ:
χαῖρε, ὅτι τὰ ἐπίγεια συγχορεύουσι πιστοῖς:
χαῖρε, τῶν ἀποστόλων τὸ ἀσίγητον στόμα:
χαῖρε, τῶν ἀθλοφόρων τὸ ἀνίκητον θάρσος:
χαῖρε, στερρὸν τῆς πίστεως ἔρεισμα:
χαῖρε, λαμπρὸν τῆς χάριτος γνῶρισμα:
χαῖρε, δι' ἧς ἐγυμνώθη ὁ Ἄδης:
χαῖρε, δι' ἧς ἐνεδύθημεν δόξαν:
χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.“

Četrty kondakij: Vihar nasprotujočih si misli je vstal v duši razumnega Jožefa. Vznemiril se je. Vedel je, da si Neporočena, in je sumil, da si ga prevarala, Brezgrajna; ko pa je zvedel o tvojem spočetju od Svetega Duha, je dejal:

Aleluja.

Četrty ikos: Pastirji so slišali angele, ko ti so slavili utelešeno pričujočnost Kristusa. In ko so k njemu pritekli kot Pastirju, so ga zagledali kot brezmadežno Jagnje, ki se hrani na Marijinih prsah, in so Marijo takole slavili:

Raduj se, Jagnjeta in Pastirja Mati.

Raduj se, staja razumnih ovac.

Raduj se, varstvo pred nevidnimi zvermi.

Raduj se, ključ rajskih vrat.

Raduj se, ker se nebeške resničnosti radujejo z zemljo.

Raduj se, ker zemeljska bitja rajajo z nebesi.

Raduj se, apostolov nemolčeca usta.

Raduj se, mučencev nepremagljiva srčnost.

Raduj se, trdni temelj vere.

Raduj se, svetlo znamenje milosti.

Raduj se, po kateri je bil razgaljen pekel.

Raduj se, po kateri smo se odeli v slavo.

Raduj se, Nevesta nenevestna.

Θεοδρόμον ἀστέρα θεωρήσαντες μάγοι τῆ τούτου ἠκολούθησαν αἶγλη: καὶ ὡς λύχνον κρατοῦντες αὐτόν, δι' αὐτοῦ ἠρεύνων κραταιὸν ἄνακτα: καὶ φθάσαντες τὸν ἄφθαστον ἐχάρησαν αὐτῷ βοῶντες:

„Αλληλούϊα.“

Ἴδον παῖδες Χαλδαίων ἐν χερσὶ τῆς παρθένου τὸν πλάσαντα χειρὶ τοὺς ἀνθρώπους: καὶ δεσπότην νοοῦντες αὐτόν, εἰ καὶ δούλου ἔλαβε μορφήν, ἔσπευσαν τοῖς δώροις θεραπεῦσαι καὶ βοῆσαι τῆ εὐλογημένη:

„Χαῖρε, ἀστέρος ἀδύτου μήτηρ:

χαῖρε, αὐγὴ μυστικῆς ἡμέρας:

χαῖρε, τῆς ἀπάτης τὴν κάμινον παύσασα:

χαῖρε, τῆς τριάδος τοὺς μύστας φυλάττουσα:

χαῖρε, τύραννον ἀπάνθρωπον ἐκβαλοῦσα

τῆς ἀρχῆς:

χαῖρε, κύριον φιλάνθρωπον ἐπιδείξασα Χριστόν:

χαῖρε, ἡ τῆς βαρβάρου λυτρομένη θρησκείας:

χαῖρε, ἡ τοῦ βορβόρου ῥυομένη τῶν ἔργων:

χαῖρε, πυρὸς προσκύνησιν σβέσασα:

χαῖρε, φλογὸς παθῶν ἀπαλλάττουσα:

χαῖρε, Περσῶν ὀδηγὲ σωφροσύνης:

χαῖρε, πασῶν γενεῶν εὐφροσύνη:

χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.“

Peti kondakij: Ko so Modri zagledali zvezdo, ki je vodila k Bogu, so šli za njenim svitom. Bila jim je kakor svetilka in z njo so iskali mogočnega Vladarja. In ko so dosegli Nedosegljivega, so se vzradovali in mu zaklicali:

Aleluja.

Peti ikos: Kaldejski sinovi so videli na rokah Device Njega, ki je s svojimi rokami ustvaril ljudi. In ker so ga umevali kot Gospoda, čeprav je vzel nase podobo služabnika, so pohiteli, da ga počastijo z darovi, in vzklikali Blagoslovljeni:

Raduj se, Mati zvezde, ki ne zaide,

Raduj se, zarja mističnega dne.

Raduj se, ki si pogasila žerjavico prevare.

Raduj se, ki varuješ tiste, kateri se vpeljujejo
v skrivnosti Trojice.

Raduj se, ki si nečloveškega tirana vrgla z oblasti.

Raduj se, ki si pokazala Kristusa, človekoljubnega
Gospoda.

Raduj se, ki nas osvobajaš poganske vere.

Raduj se, ki nas rešuješ iz blata del.

Raduj se, ki si ugasila ognja čaščenje.

Raduj se, ki si odstranila plamen strasti.

Raduj se, Perzijcev voditeljica k čistosti.

Raduj se, vseh rodov veselje.

Raduj se, Nevesta nenevestna.

Κήρυκες θεοφόροι γεγονότες οἱ μάγοι ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Βαβυλῶνα, ἐκτελέσαντες σοῦ τὸν χρησμὸν καὶ κηρύξαντές σε τὸν Χριστὸν ἅπασιν, ἀφέντες τὸν Ἡρώδη ὡς ληρώδη μὴ εἰδότα ψάλλειν:

„Αλληλούϊα.“

Λάμπας ἐν τῇ Αἰγύπτῳ φωτισμὸν ἀληθείας ἐδίωξας τοῦ ψεύδους τὸ σκότος: τὰ γὰρ εἶδωλα ταύτης, σωτήρ, μὴ ἐνέγκαντά σου τὴν ἰσχὺν πέπτωκαν: οἱ τούτων δὲ ῥυσθέντες ἀνεβόων πρὸς τὴν θεοτόκον:

„Χαῖρε, ἀνόρθωσις τῶν ἀνθρώπων:

χαῖρε, κατάπτωσις τῶν δαιμόνων:

χαῖρε, τῆς ἀπάτης τὴν πλάνην πατήσασα:

χαῖρε, τῶν εἰδώλων τὸν δόλον ἐλέγξασα:

χαῖρε, θάλασσα ποντίσασα Φαραῶ τὸν νοητόν:

χαῖρε, πέτρα ἢ ποτίσασα τοὺς διψῶντας τὴν ζωὴν:

χαῖρε, πύρινε στυλε ὁδηγῶν τοὺς ἐν σκότει:

χαῖρε, σκέπη τοῦ κόσμου πλατυτέρα νεφέλης:

χαῖρε, τροφή τοῦ μάννα διάδοχε:

χαῖρε, τρυφῆς ἀγίας διάκονε:

χαῖρε, ἡ γῆ ἢ τῆς ἐπαγγελίας:

χαῖρε, ἐξ ἧς ῥέει μέλι καὶ γάλα:

χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.“

Šesti kondakij: Ko so modri postali bogonosni oznanjevalci, so se vrnili v Babilon; izpolnili so tvojo prerokbo in tebe, Kristusa, oznanili vsem, v govoričenju pa so pustili Heroda, ki ni znal peti:

Aleluja.

Šesti ikos: V Egiptu si prižgal luč resnice in pregнал temo laži; njegovi maliki so se rušili, ker niso mogli prenesti tvoje mogočnosti, o Odrešenik. In tisti, ki so se jih rešili, so zaklicali Bogorodici:

Raduj se, vzravnanje ljudi,
Raduj se, padec demonov.
Raduj se, ki si poteptala moč prevare.
Raduj se, ki si razkrila zvijačnost malikov.
Raduj se, morje, ki si potopilo duhovnega Faraona.
Raduj se, skala, ki si napojila žejne življenja.
Raduj se, ognjeni steber, ki vodiš tavajoče v temi.
Raduj se, plašč sveta, širši od oblaka.
Raduj se, jed, ki je nasledila mano.
Raduj se, služabnica svete radosti.
Raduj se, dežela obljubljenja.
Raduj se, iz katere tečeta mleko in med.
Raduj se, Nevesta nenevestna.

Μέλλοντος Συμεῶνος τοῦ παρόντος αἰῶνος μεθίστασθαι τοῦ ἀπατεῶνος, ἐπεδόθης ὡς βρέφος αὐτῷ, ἀλλ' ἐγνώσθης τούτῳ καὶ θεὸς τέλειος: διόπερ ἐξεπλάγη σου τὴν ἄρρητον σοφίαν κρᾶζων:

„Ἀλληλούϊα.“

Νέαν ἔδειξε κτίσιν ἐμφάνισας ὁ κτίστης ἡμῖν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γενομένοις, ἐξ ἀσπόρου βλαστήσας γαστρὸς καὶ φυλάξας ταύτην, ὥσπερ ἦν, ἄφθορον, ἵνα τὸ θαῦμα βλέποντες ὑμνήσωμεν αὐτὴν βοῶντες:

„Χαῖρε, τὸ ἄνθος τῆς ἀφθαρσίας:

χαῖρε, τὸ στέμμα τῆς ἐγκρατείας:

χαῖρε, ἀναστάσεως τύπον ἐκλάμπουσα:

χαῖρε, τῶν ἀγγέλων τὸν βίον ἐμφαίνουσα:

χαῖρε, δένδρον ἀγλαόκαρπον ἐξ οὗ τρέφονται
πιστοί:

χαῖρε, ξύλον εὐσκιόφυλλον, ὑφ' οὗ σκέπονται
πολλοί:

χαῖρε, κυφοροῦσα λυτρωτὴν αἰχμαλώτοις:

χαῖρε, ἀπογεννώσα ὁδηγὸν πλανωμένοις:

χαῖρε, κριτοῦ δικαίου δυσώπησις:

χαῖρε, πολλῶν πταισμάτων συγχώρησις:

χαῖρε, στολὴ τῶν γυμνῶν παρρησίας:

χαῖρε, στοργὴ πάντα πόθον νικῶσα:

χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.“

Sedmi kondakij: Ko se je Simeon poslavljaj od sedanjega varljivega sveta, si se mu pokazal kot dete in se mu hkrati razodel kot popolni Bog. Zato se je začudil tvoji neizrekljivi modrosti in vzkliknil:

Aleluja.

Sedmi ikos: Novo stvarjenje nam je odkril Stvarnik, ko se je pokazal nam, ki smo po njem nastali. Rodil se je iz deviškega telesa in ga ohranil nedotaknjena, kot je bilo prej, da bi, ko gledamo to čudo, slavili Njo, pojoč:

Raduj se, cvet netrohljivosti.

Raduj se, venec zdržnosti.

Raduj se, ki razsvetljuješ podobo vstajenja.

Raduj se, ki kažeš angelsko življenje.

Raduj se, sijajno rodovitno drevo,

od katerega verni uživajo.

Raduj se, steblo, katerega ljubka senca je mnogim zavetje.

Raduj se, ki si rodila Rešitelja jetnikom.

Raduj se, ki nosiš v svojem naročju Vodnika blodečim.

Raduj se, prošnja pri pravičnem Sodniku.

Raduj se, odpuščanje mnogih grehov.

Raduj se, obleka zaupanja tistih, ki niso odeti v zaupanje.

Raduj se, prirčna ljubezen, ki presegaš vse koprnenje.

Raduj se, Nevesta nenevestna.

Ξένον τόκον ἰδόντες ξενωθῶμεν τοῦ κόσμου, τὸν νοῦν εἰς οὐρανοὺς μεταθέντες: διὰ τοῦτο γὰρ ὁ ὑψηλὸς ἐπὶ γῆς ἐφάνη ταπεινὸς ἄνθρωπος, βουλόμενος **ἐλκύσαι** πρὸς τὸ ὕψος τοὺς αὐτῶ βοῶντας:

„ Ἀλληλούϊα.“

Ὁλος ἦν ἐν τοῖς κάτω καὶ τῶν ἄνω οὐδ' ὅλως ἀπῆν ὁ ἀπερίγραπτος Λόγος: συγκατάβασις γὰρ θεϊκὴ, οὐ μετάβασις δὲ τοπικὴ γέγονε καὶ τόκος ἐκ παρθένου θεολήπτου ἀκουούσης ταῦτα:

„Χαῖρε, θεοῦ ἀχωρήτου χώρα:
χαῖρε, σεπτοῦ μυστηρίου θύρα:
χαῖρε, τῶν ἀπίστων ἀμφίβολον ἄκουσμα:
χαῖρε, τῶν πιστῶν ἀναμφίβολον καύχημα:
χαῖρε, ὄχημα πανάγιον τοῦ ἐπὶ τῶν Χερουβίμ:
χαῖρε, οἶκημα πανάριστον τοῦ ἐπὶ τῶν Σεραφίμ:
χαῖρε, ἡ τάναντία εἰς ταῦτὸ ἀγαγοῦσα:
χαῖρε, ἡ παρθενίαν καὶ λοχείαν ζευγνῦσα:
χαῖρε, δι' ἧς ἐλύθη παράβασις:
χαῖρε, δι' ἧς ἠνοίχθη παράδεισος:
χαῖρε, ἡ κλεῖς τῆς Χριστοῦ βασιλείας:
χαῖρε, ἐλπίς ἀγαθῶν αἰωνίων:
χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.“

Osmi kondakij: Čudno rojstvo smo videli; odtrgajmo se od sveta in dvignimo um do nebes, zakaj Visoki se je prikazal na zemlji kot ponižen človek, da bi v višave pritegnil vse, ki mu kličejo:

Aleluja.

Osmi ikos: Neopisljiva Beseda je v svoji celoti prišla dol in hkrati ostala zgoraj, zakaj ne da bi menjalo mesto, je sestopilo Božanstvo; in rodila se je iz Device, ki jo je Bog sprejel in ki je slišala tole:

Raduj se, zaobjetje nezaobjetnega Boga.

Raduj se, vrata častitljive skrivnosti.

Raduj se, dvom za ušesa neverujočih.

Raduj se, verujočih nedvomni ponos.

Raduj se, v vsem sveti voz Njega, ki je nad kerubi.

Raduj se, v vsem najboljše bivališče Njega,
ki je nad serafi.

Raduj se, ki si privedla nasprotja v isto.

Raduj se, ki si združila devištvo in materinstvo.

Raduj se, po kateri je odpravljen prestopek.

Raduj se, po kateri se je raj odprl.

Raduj se, ključ kraljestva Kristusovega.

Raduj se, upanje večnih dobrin.

Raduj se, Nevesta nenevestna.

Πᾶσα φύσις ἀγγέλων κατεπλάγη τὸ μέγα τῆς σῆς
ἐνανθρωπήσεως ἔργον: τὸν ἀπρόσιτον γὰρ ὡς θεὸν
ἐθεώρει πᾶσι προσιτὸν ἄνθρωπον, ἡμῖν μὲν συνδιάγοντα,
ἀκούοντα δὲ παρὰ πάντων:

„Ἀλληλούϊα.“

Ῥήτορας πολυφθόγγους ὡς ἰχθύας ἀφώνους ὀρώ-
μεν ἐπὶ σοί, θεοτόκε: ἀποροῦσι γὰρ λέγειν τὸ πῶς καὶ
παρθένος μένεις καὶ τεκεῖν ἴσχυσας: ἡμεῖς δὲ τὸ
μυστήριον θαυμάζοντες πιστῶς βοῶμεν: „Χαῖρε, σοφίας
θεοῦ δοχεῖον:

χαῖρε, προνοίας αὐτοῦ ταμεῖον:

χαῖρε, φιλοσόφους ἀσόφους δεικνύουσα:

χαῖρε, τεχνολόγους ἀλόγους ἐλέγχουσα:

χαῖρε, ὅτι ἐμωράνθησαν οἱ δεινοὶ συζητηταί:

χαῖρε, ὅτι ἐμαράνθησαν οἱ τῶν μύθων ποιηταί:

χαῖρε, τῶν Ἀθηναίων τὰς πλοκάς διασπῶσα:

χαῖρε, τῶν ἀλιέων τὰς σαγήνας πληροῦσα:

χαῖρε, βυθοῦ ἀγνοίας ἐξέλκουσα:

χαῖρε, πολλοὺς ἐν γνώσει φωτίζουσα:

χαῖρε, ὀλκάς τῶν θελόντων σωθῆναι:

χαῖρε, λιμὴν τῶν τοῦ βίου πλωτῆρων:

χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.“

Deveti kondakij: Vse angelske vrste so se začudile velikemu delu tvojega učlovečenja. Zakaj motrile so te, kako si, nepristopen kot Bog, postal kot človek pristopen vsem, in prebivaš z nami in poslušáš, kako vsi vzklikamo:

Aleluja.

Deveti ikos: V marsičem zgovorne govornike vidimo o tebi molčati kot ribe, Bogorodica. Zakaj ne morejo si razložiti, kako si mogla ostati Devica in roditi. Mi pa se čudimo skrivnosti in verujoč vzklikamo:

Raduj se, posoda božje Modrosti.

Raduj se, zakladnica njegove Previdnosti.

Raduj se, ki si ljubitelje modrosti naredila nemodre.

Raduj se, ki storiš, da večči besed ostajajo
brez besede.

Raduj se, ki si pokazala, da so ostroumni
razpravljalci nori.

Raduj se, ki si osmešila pesnike bajk.

Raduj se, ki si razblinila spletke Atencev.

Raduj se, ki napolnjuješ ribiške mreže.

Raduj se, ki dvigaš iz globine nevednosti.

Raduj se, ki mnoge razsvetljuješ s spoznanjem.

Raduj se, čoln njim, ki se hočejo rešiti.

Raduj se, pristanišče njim, ki plavajo skozi življenje.

Raduj se, Nevesta nenevestna.

Σῶσαι θέλων τὸν κόσμον ὁ τῶν ὄλων κοσμήτωρ πρὸς τοῦτον αὐτεπάγγελτος ἦλθε: καὶ ποιμὴν ὑπάρχων ὡς θεὸς δι' ἡμᾶς ἐφάνη καθ' ἡμᾶς ὁμοιος: ὁμοίῳ γὰρ τὸ ὅμοιον καλέσας ὡς θεὸς ἀκούει:

„Ἀλληλούϊα.“

Τεῖχος εἶ τῶν παρθένων, θεοτόκε παρθένε, καὶ πάντων τῶν εἰς σὲ προσφευγόντων: ὁ γὰρ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς κατεσκεύασέ σε ποιητής, ἄχραντε, οἰκήσας ἐν τῇ μήτρᾳ σου καὶ δείξας προσφωνεῖν σοι πάντας:

„Χαῖρε, ἡ στήλη τῆς παρθενίας:
χαῖρε, ἡ πύλη τῆς σωτηρίας:
χαῖρε, ἀρχηγὲ νοητῆς ἀναπλάσεως:
χαῖρε, χορηγὲ θεϊκῆς ἀγαθότητος:
χαῖρε, σὺ γὰρ ἀνεγέννησας τοὺς συλληφθέντας
αἰσχροῶς:
χαῖρε, σὺ γὰρ ἐνουθέτησας τοὺς συληθέντας
τὸν νοῦν:
χαῖρε, ἡ τὸν φθορέα τῶν φρενῶν καταργοῦσα:
χαῖρε, ἡ τὸν σπορέα τῆς ἀγνείας τεκοῦσα:
χαῖρε, παστὰς ἀσπόρου νυμφεύσεως:
χαῖρε, πιστοὺς κυρίῳ ἀρμόζουσα:
χαῖρε, καλὴ κουροτρόφε παρθένων:
χαῖρε, ψυχῶν νυμφοστόλε ἀγίων:
χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.“

Deseti kondakij: On, ki je uredil vesoljstvo, je hotel odrešiti svet; po svoji volji je prišel nanj. Pastir je bil že kot Bog, zaradi nas pa se je prikazal kot človek, kakršni smo mi, da podobno pokliče s podobnim. Kot Bogu mu kličemo:

Aleluja.

Deseti ikos: Ti si zaslomba devicam in vsem, ki k tebi pribežijo, Devica Bogorodica. Zakaj Stvarnik nebes in zemlje te je tako naredil, Neomadeževana, ko se je nase-lil v tvojem naročju in vse naučil prepevati tebi:

Raduj se, steber devištva.

Raduj se, vrata odrešenja.

Raduj se, začetnica duhovnega preustvarjenja.

Raduj se, delilka božanske dobrote.

Raduj se, ki si prerodila sramotno spočete.

Raduj se, ki si spametovala njih,

ki jim je um bil odvzet.

Raduj se, ki si strla uničevalca pameti.

Raduj se, ki si rodila Sejalca čistosti.

Raduj se, poročna postelja deviške poroke.

Raduj se, ki si združila verne z Gospodom.

Raduj se, lepa vzgojiteljica devic.

Raduj se, ki svete duše krasiš za poroko.

Raduj se, Nevesta nenevestna.

“Ὑμνος ἅπας ἠττᾶται συνεκτείνεσθαι σπεύδων τῷ πλήθει τῶν πολλῶν οἰκτιρμῶν σου: ἰσαρίθμους γὰρ τῇ ψάμμῳ ψαλμοὺς καὶ ᾠδὰς ἂν προσφέρωμέν σοι, βασιλεῦ ἅγιε, οὐδὲν τελοῦμεν ἄξιον, ὧν δέδωκας τοῖς σοῖ βοῶσιν:

„Ἀλληλούϊα.“

Φωτοδόχον λαμπάδα τοῖς ἐν σκότει φανεῖσαν ὁρῶμεν τὴν ἀγίαν παρθένον: τὸ γὰρ ἄυλον ἄπτουσα φῶς ὁδηγεῖ πρὸς γνῶσιν θεϊκὴν ἅπαντας, αὐγῇ τὸν νοῦν φωτίζουσα, κραυγῇ δὲ τιμωμένη ταῦτα:

„Χαῖρε, ἀκτίς νοητοῦ ἡλίου:

χαῖρε, λαμπτήρ τοῦ ἀδύτου φέγγους:

χαῖρε, ἀστραπή τὰς ψυχὰς καταλάμπουσα:

χαῖρε, ὡς βροντὴ τοὺς ἐχθροὺς καταπλήττουσα:

χαῖρε, ὅτι τὸν πολύφωτον ἀνατέλλεις φωτισμόν:

χαῖρε, ὅτι τὸν πολύρρυτον ἀναβλύζεις ποταμόν:

χαῖρε, τῆς κολυμβήθρας ζωγραφοῦσα τὸν τύπον:

χαῖρε, τῆς ἀμαρτίας ἀναιροῦσα τὸν ρύπον:

χαῖρε, λουτήρ ἐκπλύνων συνείδησιν:

χαῖρε, κρατήρ κερνῶν ἀγαλλίασιν:

χαῖρε, ὁσμὴ τῆς Χριστοῦ εὐωδίας:

χαῖρε, ζωὴ μυστικῆς εὐωχίας:

χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.“

Enajsti kondakij: Naj utihne vsaka hvalnica, ki bi hotela zajeti obilje tvojega mnogoterega usmiljenja. Čeprav bi ti peli toliko hvalnic, kolikor je zrn peska, sveti Kralj, ne bi nič primerneга naredili v povračilo za vse, kar si dal nam, ki ti pojemo:

Aleluja.

Enajsti ikos: Kakor svetilko, ki je prejela luč in se prikazala njim, kateri so v temi, gledamo sveto Devico. Zakaj potem ko je nesnovno Luč prižgala, vse vodi k božanskemu spoznanju. Z žarkom nam razsvetljuje um, mi pa jo z močnim glasom takole častimo:

Raduj se, žarek duhovnega Sonca.

Raduj se, zarja luči, ki ne zaide.

Raduj se, blesk nedostopnega ognja.

Raduj se, blisk, ki razsvetljuješ duše.

Raduj se, ki kot grom strašiš sovražnike.

Raduj se, ker iz tebe vzhaja mnogotera luč
razsvetljenja.

Raduj se, ker si izvir reke, ki ima mnogo voda.

Raduj se, ki živo ponazarjaš podobo Kopeli.

Raduj se, ki izmivaš madež greha.

Raduj se, posoda za umivanje, ki očiščuješ vest.

Raduj se, čaša za mešanje, ki umešaš radost.

Raduj se, vonjava blage Kristusove dišave.

Raduj se, življenje mistične gostije.

Raduj se, Nevesta nenevestna.

Χάριν δοῦναι θελήσας ὀφλημάτων ἀρχαίων ὁ πάντων χρεωλύτης ἀνθρώπων, ἐπεδήμησε δι' ἑαυτοῦ πρὸς τοὺς ἀποδήμους τῆς αὐτοῦ χάριτος: καὶ σχίσας τὸ χειρόγραφον ἀκούει παρὰ πάντων οὕτως:

„Ἀλληλούϊα.“

Ψάλλοντές σου τὸν τόκον εὐφημοῦμεν σε πάντες ὡς ἔμψυχον ναόν, θεοτόκε: ἐν τῇ σῆ γὰρ οἰκίσας γαστρὶ ὁ κατέχων πάντα τῇ χειρὶ κύριος ἡγίασεν, ἐδόξασεν, ἐδίδαξε βοᾶν σοι πάντας:

„Χαῖρε, σκηνὴ τοῦ θεοῦ καὶ Λόγου:
χαῖρε, ἀγία ἀγίων μείζων:
χαῖρε, κιβωτὲ χρυσοθεῖσα τῷ πνεύματι:
χαῖρε, θησαυρὲ τῆς ζωῆς ἀδαπάνητε:
χαῖρε, τίμιον διάδημα βασιλέων εὐσεβῶν:
χαῖρε, καύχημα σεβάσμιον ἱερέων εὐλαβῶν:
χαῖρε, τῆς ἐκκλησίας ὁ ἀσάλευτος πύργος:
χαῖρε, τῆς βασιλείας τὸ ἀπόρθητον τεῖχος:
χαῖρε, δι' ἧς ἐγείρονται τρόπαια:
χαῖρε, δι' ἧς ἐχθροὶ καταπίπτουσι:
χαῖρε, φωτὸς τοῦ ἔμοῦ θεραπεία:
χαῖρε ψυχῆς τῆς ἐμῆς προστασία:
χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.“

Ὡ πανύμνητε μήτηρ, ἡ τεκοῦσα τὸν πάντων ἀγίων ἀγιώτατον Λόγον, δεξαμένη τὴν νῦν προσφοράν, ἀπὸ πάσης ῥῦσαι συμφορᾶς ἅπαντας καὶ τῆς μελλούσης λύτρωσαι κολάσεως τοὺς σοὶ βοῶντας:

„Ἀλληλούϊα.“

Dvanajsti kondakij: Ker je On, ki je izbrisal dolgove vseh ljudi, hotel dati milost odpuščanja starih krivd, je sam prišel k njim, ki so se oddaljili od njegove milosti. Raztrgal je zadolžnico, in vsi mu pojejo:

Aleluja.

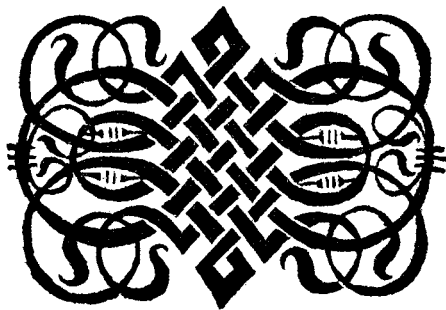
Dvanajsti ikos: Slavimo tvoj porod in te vsi hvalimo kot živi tempelj, Bogorodica. Zakaj v tvojem naročju se je naselil Gospod, ki s svojo roko vse drži: posvetil te je, te proslavil in vse naučil, da ti vzklikamo:

Raduj se, šotor Boga in Besede.
 Raduj se, svetejša od svetih.
 Raduj se, skrinja, pozlačena z Duhom.
 Raduj se, neizčrpni zaklad življenja.
 Raduj se, dragoceni načelek bogoljubnih kraljev.
 Raduj se, častitljivi ponos pobožnih duhov.
 Raduj se, Cerkve neomajni steber.
 Raduj se, kraljestva nezrušljivo obzidje.
 Raduj se, ki naklanjaš zmage.
 Raduj se, po kateri podležejo sovražniki.
 Raduj se, mojega telesa ozdravitev.
 Raduj se, moje duše zaščita.
 Raduj se, Nevesta nenevestna.

Trinajsti kondakij: O vse hvale vredna Mati, ki si rodila Besedo, svetejšo od vsega svetega, sprejmi sedanji dar. Reši vsake nesreče in pred prihodnjo kaznijo obvaruj vse, ki ti kličejo:

Aleluja.

Prevedel Filip Žakelj, pregledal in dopolnil Gorazd Kocijančič
 Prevod je bil z naslovom *Vzhodni slavospev deviški Bogorodici* objavljen v molitveniku *Zdrava Marija, milosti polna* (Celovec 1960).



Olga Sedakova

SERGEJ SERGEJEVIČ AVERINCEV (1937–2004)

Ko je Averincev sredi šestdesetih let javno spregovoril, smo slišali besedo, ki v našem prostoru ne bi smela zveneti: vse, kar ji je bilo podobno, je bilo uničeno, tako se je zdelo, že cel rod, če ne dva prej. V tem, kar je govoril, je bilo vse nasprotno od verjetnega: tu sta bila zaupanje in spoštovanje do poslušalca in do predmeta misli.

O mnogih imenih, témah in pojmihi smo prvič slišali od Averinceva (in to niso bile le bizantinske teme, ampak misel 20. stoletja – Jungova, Hessejeva, Bultmanova –, vse je nemogoče naštet). O tem, kar je bilo pri nas navzoče pred njim, smo od njega slišali nekaj povsem drugega. Dovolj je, da odpremo izdajo Dantejevega *Novega življenja* iz leta 1965 (to je bilo eno izmed prvih srečanj Averinceva s širšim občinstvom) in primerjamo uvodno besedo, ki jo je napisala N. Jelina, s komentarji, ki sta jih sestavila Averincev in A. M. Mihajlov. Knjiga mladega Danteja je bila okvirjena z nasprotujočima si interpretacijama – z uradno in boleče znano na začetku ter popolnoma nemogočo, vendar *pravilno* na koncu ...

Beseda Averinceva je bila namenjena vsem. Ni vnaprej sklenil, da »ljudje tega ne potrebujejo«, da »ne bodo razumeli«. Ko je z zaupanjem nagovoril nepripravljene ljudi (sama sem bila takšen nepripravljen človek, ki mu je bila nemara vsaka deseta beseda v njegovih tekstih kratko malo neznana), jih je spremenil tako, da si jim potem lahko zaupal in si se z njimi lahko pogovarjal. Slišali smo nagovor sveta, besede, bralca, ki ni bil popačen z nezaupanjem in napihnjenoostjo – z bolno samozaljubljenostjo sovjetske sirote, »novega človeka«, ki mu je bilo onstran meje njegovega geta vse *tuje*. Slišali smo

glas dediča velikanske zgodovine človeške ustvarjalnosti, »visokega človeškega plemena«.

Takšna tvegana kretnja vsakomur ne bi uspela; verjetneje je, da bi bil odgovor nanjo: »Preveč je zapleteno!«, temu pa bi sledila agresivna odpoved mišljenju. Vendar je Averincevu uspela, na čudežen način. Vsi so utihnili in poslušali. Dan mu je bil dar prepričljivosti. Prvič, imel je neverjetno široko védenje, in védenje je cenil tudi najbolj grob sovjetski človek. Drugič, bil je resničen govornik (med drugim se je s strukturalistično šolo razhajal tudi v tem, da je retoriko imel za nujno pri vsaki humanistični disciplini). Ustvaril je svojski jezik, v katerem se lahko govori o vzvišenem, vendar brez vzvišenosti. Ostro je čutil popoln polom nedokazane besede, besede gesla, in poznal izčrpavajočo izkušnjo nezaupanja, značilno za 20. stoletje. Poznal je tudi nevarnosti monologa: pravilno oblikovan stavek dovoljuje, da je govorca mogoče vprašati o tem, kar je rekel. Avtor mora biti pripravljen na ugovor, prvi mora postaviti vprašanja svojim lastnim trditvam. To je eno izmed osnovnih retorskih načel Averinceva. V svoji novi retoriki namreč izhaja iz krize etičnega, krize teološkega, krize lirskega jezika v pokatastrofalnem svetu. Beseda, ki jo izreka, vedno računa z radikalnim oporekanjem in tistega, ki ne zaupa, ne poskuša potisniti v molk.

Takšno besedo lahko imenujemo *nova apologetika*. Averincev se pogovarja o smislu in smislih; to je zaščita besede pred izzivom časa. Po njegovem zdaj ne gre več za neverovanje v transcendentno tako kot v klasičnem pozitivizmu, ampak za »neverovanje v besedo kot tako, za sovraštvo do Logosa«. S »sodobnim človekom«, ki bi rad začel pri praznem listu, brez najmanjše apriornosti, in ki mu je vsak namig o kakršnih koli hierarhijah nekaj ostudnega, nadaljuje pogovor o »hierarhičnih apriornostih«. S takim človekom pa se govori prepričljivo

le, če njegovo pozicijo jemlješ resno, če priznavaš njeno veljavnost; tisti, ki s pozicije »večnih vrednot« nad nihiliste kratko malo kličejo strele z neba, ne govorijo ničesar. To ni beseda, to so »besede, besede, besede«. Vprašljivo je celo to, ali sploh imajo kaj opraviti z »večnimi vrednotami«.

Novosti Averinceva, njegove misli oziroma občutenja, kajti to je eno in isto – tisto v nas, kar zares *razumeva*, ni razum, ampak »človeško srce«, je velikokrat rekel –, te novosti ne čutijo tisti, ki po navadi iščejo novosti na znanih poteh, tam, kjer je postmodernizem razglasil, da je izčrpana vsaka novost (in ima v tem nedvomno prav). Averincev najde *drugo novost* tam, kjer manj sočuten pogled vidi le rutinski konservativizem. Tako v eni izmed poznih razprav, razpravi o Ani Ahmatovi, nazunaj najbolj »neizvirni«, najbolj »nečudni« pesnici srebrnega veka, opaza radikalno novost, ki odlikuje njeno »ubožno« poetiko pred vsemi »bogatimi« poetikami njenih sodobnikov – novost »zborne osebnosti«, drugače povedano, »cerkvene osebnosti«, ki je v vsakem svojem osebnem doživetju zedinjena z nekim »mi« (»Vsi tukaj smo grešniki in nečistnice«). To ni novost posebnih oblik niti posebnih »idej« (očitno je, da po vseh formalnih revolucijah in »menjavah paradigm« tu ni iskati kaj novega!) – to je pozabljena novost v globini neosamljene zavesti, zavesti sredi kulturnega človeštva Evrope, že zdavnaj zaprtega v »absolutno individualno izkušnjo«.

Glas, ki je zvenel v vsem, kar je Averincev napisal (pa naj bo to akademska študija, časopisni članek ali osebno pismo), je vedno v sebi nosil ta radostni spomin in imel prebujevalno moč, ki je bralca klicala iz njegovega obupa in neskladja. V pogledu Averinceva je bila vedno neka čudna veselost, ogenj zarotnikov. Ljubil je to témo – témo tajne zaveze, ki povezuje žive in starodavne, témo človeške zarote proti nič, ki se skriva pod najrazličnejšimi

maskami, tako pod masko surove ideološke oblasti, ki smo se je vsi dovolj nažrli, kakor tudi »liberalne« samo-volje. Njegova osrednja téma pa je bila biblična Modrost – Umetnica, ki polna veselja ustvarja svet. Ta združuje svoje »vernike« v nevidno zavezo.

Spomin na Averinceva je spomin, ki je nastajal z njegovimi deli. Averincev je pisal o antični, bizantinski, grški in sirske literaturi, o biblicistiki, o ruski, nemški in francoski poeziji 19. in 20. stoletja. Njegovi filozofski in teološki članki ne pripadajo le ruski, ampak svetovni kulturi – in ta jih je s hvaležnostjo sprejela. Velikokrat sem bila priča, kako so njegov glas s spoštovanjem poslušali kolegi klasični filologi, teologi, biblicisti, hebraisti, slavisti zahodne in vzhodne Evrope. Prejel je številne nagrade in priznanja ter – in to je verjetno večja čast, ki je ne more prinesiti nikakršna »tehnologija uspeha« – prijateljeval z najpomembnejšimi ljudmi našega časa, med katerimi je bil tudi Janez Pavel II. Na svetovnih forumih je njegov glas zvenel kot glas ruske kulture. V Rusiji pa je – s prevodi iz latinščine in sodobnih evropskih jezikov – omogočal, da se sliši glas duhovnega izročila krščanskega Zahoda.

Averincev je ustvaril novo zvrst humanistične ustvarjalnosti – še več, sam je bil ta nova zvrst, ki v nomenklaturi »strok« nima imena. Ta zunajshematičnost je včasih motila tudi njega. V Rimu smo se morali nekoč vsi, ki smo bili v gosteh pri kardinalu Ratzingerju, predstaviti tako, da smo povedali, s čim se ukvarjamo. Naš mladi sopotnik N. se je odločno predstavil kot »strokovnjak za sirske hagiografije«. Meni so pomagali, ko so me predstavili kot »pesnico«. Averincev pa je v zadregi rekel nekaj »splošnega« in potem skoraj jezno dodal: »Kakšen srečnež je N.! Ve, kdo je. Jaz pa ... kako naj imenujem to, s čimer se ukvarjam?« Prav zares – kako?

Ustavimo se pri besedi, ki je bila Averincevu ljuba,

pri »filologiji«: pri ljubezni do besede, pri prijateljstvu z besedo, človeško in sveto besedo. Pri filologiji, ki jo je opredelil kot *službo razumevanja*. Še dolgo bomo mislili na besedo Averinceva, in to ne bo niti najmanj preprosto – že zato ne, ker je nikoli ni rabil na način svetonazorske beletristike, ki je v navadi v ruski religiozni misli. Obstaja v konkretnih filoloških raziskavah, v tem, kako Averincev bere Vergilija, Vjačeslava Ivanova, Osipa Mandelštama in kralja Davida, Plutarha in Sirina, Žukovskega in Lafontaine («Krilov in Lafontaine» je bilo eno izmed njegovih zadnjih sijajnih predavanj, ki sem ga poslušala v Parizu leta 2002). V tem, navsezadnje, kako bere Novo zavezo. Kako bere »znamenja časa«.

* * *

V že pravljicnih letih poznogorbačovovske »rehabilitacije religije«, ko so v Knjižnici tuje literature odpirali Dvorano religiozne literature, je med mnogimi nastopajočimi govoril tudi Averincev. Govoril je o tem, da so časi pregonov, časi vsesplošnega odpadništva omogočili, da zdaj občutimo nekaj, kar je človek neprimerno težje občutil v srečnih časih nekdanjih krščanskih držav: evangelij smo resnično slišali kot »radostno novico«, kot »dobro novico«. Temeljito smo doživljali Gospodove besede o tem, da je prinesel življenje, in sicer življenje v izobilju – kajti vse drugo okrog nas je bila nadvse očitno smrt ... Do konca smo doživeli dejstvo, da ta novica nosi v sebi svobodo (»zvedeli boste resnico in resnica vas bo osvobodila«), da Gospod »pušča zapornike na svobodo in tistim, ki so v ječah, odkriva svetlobo«. To smo kratko malo doživeli zato, ker smo zares bili v ječah in temi. Zame pa je bilo pomembnejše to, s čimer je Averincev sklenil svoj govor: »Toda treba se je pripraviti na dejstvo, da bo tudi to minilo, da bo zdajšnja eshatološkost, zdajšnja bližina »zadnjih stvari« potemnela, ker se zgodovina

ne končuje; končala se je že velikokrat. Ta izkušnja pa bo nekoč spet zaživela«. Zdaj vidimo, da so se te besede uresničile, da to, s čimer Cerkev danes privlači množico vernikov, ni ne Življenje ne Svoboda, ampak »vera prednikov«, »moralni ustroj«, »nacionalna enotnost« ...

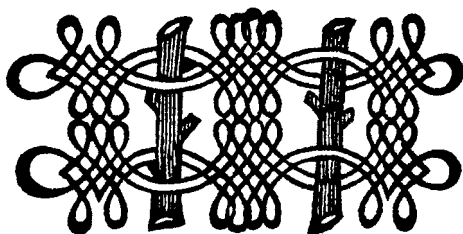
Dodala bom še nekaj o stvari, ki je takrat zablestela in potemnela v naše dni – o stvari, ki se neposredno nanaša na Averinceva. V časih »sivega terorja« nam je bilo dano, da nenavadno živo ne občutimo le »radostne novice« o Življenju. Resnično smo občutili tudi to, kar izraža stara deviza oxfordske univerze: »Kristusova svetloba razsvetljuje vse.« Občutili smo temelj krščanske civilizacije, ki so ga novi časi pozabili, prepričanje, da je izobrazba Bogu prijetna, da se umni darovi dajejo od zgoraj in da je ustvarjalnost služenje Njemu. Razsvetljenje, ki ga je s seboj nosil Averincev, je bilo kulturno in hkrati duhovno, bilo je »Kristusova svetloba«, ki osvetljuje celotno zemeljsko življenje človeka in to, kar je v tem življenju najvišje – umsko in umetniško ustvarjalnost. Obnova ruske kulture je bila kulturna in hkrati cerkvena renesansa, kar si je v sodobni Evropi težko predstavljati! V vsem tem je bilo mogoče občutiti isti navdih, pesniški verz je peljal naravnost k skrivnosti biti. Vendar je tudi to minilo. Kot kaže, je Cerkev zdaj manj kot kdaj prej zainteresirana za umetnost in svobodno misel, ti dve pa se po drugi strani odmikata v čedalje radikalnejši sekularizem. »Kultura«, ki je v rokah Averinceva spet dobivala prvotni pomen obdelovanja, namreč obdelovanja človeka kot zemlje, ki lahko hvaležno sprejme seme Logosa – ta kultura je zdaj vključena v nesmiseln šolski predmet, »kulturologijo«.

Toda z epizodo o odprtju Dvorane religiozne literature nisem želela povedati, da je bil Averincev prerok, ampak opozoriti na njegovo splošno hermenevtično metodo. Metodo *modrosti* – biblične Sofije, Božje Modrosti,

ki ji je posvetil toliko čudovitih razmišljanj in o kateri je rečeno, da je »človekoljubni duh«. Opozoriti sem hotela na paradokсно značilnost te modrosti: na globoko, srčno zainteresiranost za to, kar se godi, in hkrati trezno distanco do tega. Ta modrost ustreza sogovornikom Averinceva – klasičnim avtorjem in njegovim neposrednim prednikom – z izkušnjo 20. stoletja, z njegovim trpljenjem in novim vedenjem o tem, kako izbrati zvestobo. Če rečem na splošno, je v tem odgovor Averinceva času in izročilu, to je njegova nova beseda, ki nadaljuje zgodovino »zdrave ruske misli«.

»Ko počasi gradimo mostove nad rekami splošnega nevedenja, reke spreminjajo struge«, je grenko opazil Averincev. Ob novem zasuku »rek nevedenja«, zasuku od grobe nemosti in jecljanja k prav tako grobemu besedičenju, so mostovi Averinceva videti, kot da bi bili zapuščeni. Njegova beseda je imela moč, da iz globokega nevedenja – ne le umskega, ampak tudi srčnega – prebuja sovjetskega »novega človeka«. Posovjetskega »novega človeka« v njegovem okamenelem in svobodnem cinizmu, kot je videti, ne zadene. Toda kot smo slišali od njega, se je zgodovina končala že velikokrat. Tudi to bo minilo. Nekoč mi je rekel: »Nimamo pravice obupati, ali ne? Če smo že začeli z delom. Če smo drug drugemu dali besedo. Ali niste vi napisali:

Nazdravimo zvestobi do groba,
saj za grobom ni nezvestobe.«



SEZNAM IMEN

- Abraham a Sancta Clara**, pravo ime Johann Ulrich Megerle (1644–1709), nemški pisatelj in popularni pridigar.
- Abu Bakr** (umrl 634), kalif (632–634), pod katerim so se začela arabska osvajanja.
- Adamantij** (prva polovica 4. stoletja), grški pisec traktata o fiziognomiji.
- Afraat** (umrl po letu 345), sirski krščanski pisatelj, ki je živel na ozemlju perzijskega kraljestva. Njegovemu mišljenju se ne pozna nikakršen vpliv grške filozofije; nasprotno močno občutimo vpliv bližnjevzhodnega, judovsko-aramejskega izročila.
- Agatija Mirinski (iz Mirine)** (536–582), zgodnjebizantinski zgodovinar in pesnik epigramatik Justinijanove dobe. Rojen v Mali Aziji, živel kot učen odvetnik (»sholastik«) v Konstantinoplu. Njegovi epigrama združujejo krščanske motive s tradicionalno pogansko topiko in so nekoliko stilizirani; v središču je opevanje čutne ljubezni. Sestavil je zbornik antičnih in zgodnjebizantinskih epigramov, ki je bil eden od virov Palatinske antologije Konstantina Kefala.
- Agaton** (okoli 446 pr. Kr. – med 405 in 400 pr. Kr.), grški tragični pesnik, mlajši Evripidov tekmeč. Fragmenti, ki so se ohranili, in pričevanja antičnih ljubiteljev literature omogočajo presojo Agatonovega sloga, v katerem naj bi bila preobilica retorskih figur.
- Ajshil** (okoli 525–456 pr. Kr.), grški tragiški pesnik, »oče tragedije«.
- Akiva** (okoli 50–135), vodja rabinske šole, izrazita avtoriteta talmudske učenosti. Postavil se je na stran Bar-Kohbovih upornikov in so ga ubili Rimljani.
- Alarik I.** (okoli 370–410), zahodnogotski kralj, ki je leta 410 zasedel in razdejal Rim.
- Aleksander Veliki** (356–323 pr. Kr.), makedonski kralj, čigar osvajanja zaznamujejo začetek helenizma.
- Aleksander Janaj** (umrl leta 103 pr. Kr.), judovski kralj iz rodu Hasmonejcev.
- Alkuin** (okoli 730–804), učenjak in pesnik na dvoru Karla Velikega.

- Amfilohij iz Cezareje** (umrl po 394), zgodnjbizantinski pridigar in pesnik, rojen v kapadokijski Cezareji, škof v Ikoniju, prijatelj Bazilija iz Cezareje, Gregorja iz Nise in Gregorja Nazianškega.
- Amijan Marcelin** (okoli 330–konec 4. stoletja), poznoantični zgodovinar. Po rodu iz Antiohije, pisal v latinščini.
- Anaksagora** (okoli 500–428 pr. Kr.), grški filozof.
- Anaksimander** (okoli 611–546 pr. Kr.), grški filozof.
- Anastazij** (natančen čas njegovega življenja ni znan in je do zdaj predmet domnev), zgodnjbizantinski cerkveni pesnik, ki je bil blizu *Romanu Melodu*, avtor *kondakija* (glej »Stvarno kazalo«) *Za mrtve*, ki je bil zelo priljubljen.
- Andrej s Krete** (okoli 660–okoli 740), bizantinski pridigar in cerkveni pesnik, ustvarjalec in mojster nove himnografske zvrsti – *kanona* (glej »Stvarno kazalo«). Rojen v Damasku, bil menih v Jeruzalemu in diakon v Konstantinoplu, življenje končal kot nadškof mesta Gortina na Kreti. Njegovo najbolj znano delo je velikopostni *Véliki kanon*, sestavljen iz dvestopetdesetih kitic, v katerih ves čas vaira témo kesanja. Dosledna statičnost njegovega sloga in z njo povezana redukcija pripovedne prvine naznačujeta konec zgodnjbizantinske dobe v himnografiji, ki jo je zaznamoval *Roman Melod*.
- Antinoos** (2. stoletje), ljubimec cesarja *Hadrijana*, naredil samomor in bil razglašen za boga.
- Antioh I. Soter** (vladal 281/0–262/1), helenistični monarh, utemeljitelj dinastije Selevkidov.
- Anzelm Canterburyjski** (1033–1109), zahodni srednjeveški filozof in teolog, vodilni mislec zgodnje sholastike.
- Apolinarij iz Laodikeje** (okoli 310–390), zgodnjbizantinski teolog in pesnik, škof sirskega mesta Laodiceja. Njegov nauk so obsodili kot heretičen, zato so njegova dela prišla do nas skoraj izključno pod tujimi imeni, avtorstvo njegovih del pa je zelo težko določljivo.
- Apollinaire, Guillaume** (1880–1918), francoski pesnik.
- Apolonij Rodoški** (okoli 295–215 pr. Kr.), helenistični pesnik, ki je v pesnitvi *Argonavtika* skušal obnoviti epsko pesništvo, vendar na novih temeljih, združujoč njene monumentalne oblike s prefinjenim psihologizmom.
- Arij** (umrl 336), zgodnjbizantinski teolog, znani »hereziharh«, ki

je drugi osebi krščanske Svete Trojice (Sina ali Logosa) odrekel »enobistvenost«, »sovečnost« in »nerojenost« in enako čast s prvo osebo (Očetom); po njegovem nauku je med Sinom in Očetom ontološko brezno, saj je Sin, čeprav izbran kot posrednik med Bogom in svetom, tako kot ves svet Očetova stvaritev. V 4. stoletju se je arijanstvo neuspešno bojevalo proti ortodoksiji za položaj vladajoče religije v cesarstvu. Dokončno je bilo poraženo leta 381 na drugem vesoljnem koncilu; po tem datumu je ostalo kot uradna vera v nekaterih barbarskih kraljestvih. Arijevo delo *Talija*, v katerem so se verzi (tako kot v antični menipeji) menjavali s prozo, je bilo nekdanje zelo priljubljeno; zdaj je izgubljeno.

Ariosto, Ludovico (1474–1533), italijanski pesnik.

Aristip iz Kirene (okoli 435–okoli 360 pr. Kr.), grški filozof, Sokratov učenec, ki je učil pametno uživanje kot višji življenjski cilj (filozofski hedonizem).

Aristotel (384–322 pr. Kr.), grški filozof, univerzalen mislec in znanstvenik, literarni teoretik in retorik.

Aristofan (okoli 445–okoli 386 pr. Kr.), grški komediograf.

Arsenij (4.–5. stoletje), krščanski asket visokega rodu in izobraženec, po rodu iz Konstantinopla, ki je postal menih v egiptovski puščavi.

Atanazij Aleksandrijski (295–373), zgodnjebizantinski teolog in cerkveni mož, škof mesta Aleksandrija, glavni nasprotnik *Arija* in njegovih zagovornikov, navdihovalec brezkompromisnega boja proti arijanstvu, zaradi svojih prepričanj petkrat izgnan. V literarno zgodovino je prišel predvsem kot avtor življenjepisa egiptovskega asketa Antona; to besedilo (podlaga za motiv »skušnjav svetega Antona«, zelo razširjen v evropskem slikarstvu in literaturi) zaznamuje začetek bizantinske meniške legende.

Atenaj iz Navkratisa (2.–3. stoletje), poznoantični pisatelj, avtor dialoga *Sofisti na gostiji*, spomenika enciklopedične učenosti.

Avguštin »Blaženi« (354–430), krščanski mislec in pisatelj, viden predstavnik latinske patristike, ki je njenim osrednjim idejam dal sklenjeno obliko. Rojen v Severni Afriki, je predaval retoriko v domovini in Mediolanu (Milanu). Prek zanimanja za manihejstvo in skepticizem in pozneje za novoplatonistično

misel je prišel do krščanstva. Od leta 395 je bil škof mesta Hip-po v Severni Afriki, dejavno je sodeloval v aktualnih znotraj-cerkvenih sporih svoje dobe (polemike z donatisti in posebno s pelagijanci). Kakor Bazilij iz Cezareje, Gregor Nazianški in Gregor iz Nise je tudi on svobodno uporabljal antični intelektualni aparat, vendar je pri tem kazal veliko miselno izvirnost. Njegova ontologija v splošnih potezah sledi novoplatonizmu, v pojmovanje biti Boga in človeka pa prinaša jasno osebno obarvanost. Novost njegovega mišljenja je pozornost do dveh problemov, ki ju je klasična antika zanemarjala: do dinamike človeške duše in občečloveške zgodovine. Prvemu problemu so posvečene *Izpovedi*, lirična avtobiografija, ki slika njegove no-tranje preobrazbe od prvih otroških let do končnega pristanka v ortodoksnem krščanstvu; čeprav je ta knjiga značilna za svo-jo dobo (lahko jo primerjamo z »izpovednimi motivi« v liriki Gregorja Nazianškega, posebno v pesnitvi *O mojem življenju*), je bila za tiste čase po energiji izredna samoanaliza. Drugemu problemu – mistično pojmovani dialektiki zgodovine – pa je posvečen traktat *O Božjem mestu*, napisan pod vtisom razde-janja Rima, ki so ga leta 410 povzročile Alarikove horde.

Babriji (1.–2. stoletje), klasični grški pesnik, ki je v verze prepesnil Ezopove basni.

Bardesan (Bar-Dajšan; umrl leta 222), sirski krščanski teolog in fi-lozof heretične usmeritve (njegova povezanost z gnosticizmom je po novejših raziskavah vprašljiva), vpliven religiozni pesnik, eden od utemeljiteljev sirske literature in naznanjevalec njenega razcveta v 4.–5. stoletju. Na povsem literarni ravni je vplival tudi na ortodoksne sirske pisatelje (na primer na *Efrema Sirske-ga*), ki so z njim ostro polemizirali o vprašanih vere.

Barhadbšaba Arabaja (6.–7. stoletje), sirski krščanski pisatelj in cerkveni mož, ki je živel na ozemlju perzijskega kraljestva. Naj-verjetneje je bil med prvimi učitelji nizibiške šole, pozneje pa škof mesta Halvan. Avtor traktata *Zakaj odpiramo šole*.

Bach, Johann Sebastian (1685–1750), nemški skladatelj.

Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714–1762), nemški filozof Wolf-fove šole, ki je prvi uporabil termin »estetika«.

Bazilij iz Cezareje, Bazilij Veliki (okoli 330–379), zgodnjbizantin-

ski cerkveni mož, mislec in pisatelj, prvo ime tako imenovanega kapadokijskega krožka, v katerem sta bila njegova prijatelja *Gregor Nazianski* in *Amfilohij iz Cezareje* ter brat *Gregor iz Nise*. Rodil se je v družini bogatega retorja in posestnika. Bil je sijajno izobražen v retoriki in filozofiji, in sicer v šolah domače Cezareje v Kapadokiji, pozneje pa v Konstantinoplu in Atenah (v Atenah sta se skupaj z njim učila *Gregor Nazianski*, njegov prihodnji spremljevalec v asketskem življenju, in *Julijan*, prihodnji cesar in nepomirljivi sovražnik krščanstva). Kot škof Cezareje (od leta 370) je razvil široko praktično dejavnost, z vrsto dobrodelnih ustanov je pozidal mestne poljane, hkrati pa si je (v razsežnostih cesarstva) prizadeval za utrditev sil ortodoksne opozicije arijanstvu (glej *Arij*), nadaljeval delo *Atanazija Aleksandrijskega* in pripravljaj zmagoslavje pravoslavja leta 381, ki pa ga sam ni doživel. Bazilijeva literarna dejavnost je bila na zelo visoki ravni, čeprav povsem posvečena konkretnim ciljem; retorska tehnika tako imenovane druge sofistike je bila zanj sredstvo neposrednega delovanja na zavest poslušalcev. Bil je pod vidnim Plutarhovim vplivom, predvsem kar zadeva praktični psihologizem, živo zanimanje za vprašanja človeškega vednja in moralno usmerjenost. Kot mislec je bil pod vplivom platonizma in novoplatonizma. Kljub vsemu je zanj v celoti značilno slicevanje na popularne, vsem dostopne plasti antičnega kulturnega izročila (Pozejdonijev nauk o simpatiji vseh stvari, razširjeni moralizem), ki so lahko privabile široke kroge poslušalcev in bralcev. Bazilij je ostal v spominu Bizantincev kot eden izmed treh najpomembnejših »svetih arhipastirjev«
vzhodne Cerkve – skupaj z *Gregorjem Nazianskim* in *Janezom Zlatoustom*.

Bazilij I. Makedonec (838–886), bizantinski cesar (867–886), utemeljitelj makedonske dinastije. Bil je kmečkega porekla iz Trakije.

Bacon, Francis (1561–1626), angleški filozof, ki je od znanosti prvi načelno zahteval praktično korist. Njegov je znani aforizem: »Samo znanje je moč.«

Benedikt iz Nursije (okoli 480–po 529), italški asket, ki je nekaj časa asketsko živel v Subiacu, potem pa je bil organizator cenobija v Monte Cassinu. Pravilo, ki ga je napisal, zahteva od

meniha disciplino in delovno naprezanje; sprejelo ga je celotno zahodnoevropsko meništvno zgodnjega srednjega veka, s čimer je postalo pomembna gospodarska in civilizirajoča sila.

Beros (4.–3. stoletje pr. Kr.), izobraženi svečenik iz Babilona, avtor *Babilonske zgodovine*, zelo znan v skupnosti antičnih eruditov helenističnega in rimskega obdobja.

Blok, Aleksander Aleksandrovič (1880–1921), ruski pesnik.

Böhme, Jakob (1575–1624), nemški mislec, predstavnik plebejske mistike, po poklicu čevljar.

Boileau-Despréaux, Nicolas (1636–1711), francoski pesnik in kritik, avtor *Pesniške umetnosti*, ki po Horacijevem zgledu v verzih razlaga osnove normativne poetike.

Brut, Mark Junij (85–42 pr. Kr.), znani morilec Julija Cezarja, »zadnji Rimljan«, ki je v imenu preživelih republikanskih idealov zasnoval zaroto »proti tiraniji« in potem skupaj s *Kasijem* vodil brezupno državljansko vojno; po odločilnem porazu je naredil samomor.

Calvin, Jean (1509–1564), vidni vodja reformacije.

Cezar, Gaj Julij (100–44 pr. Kr.), rimski državnik.

Ciceron, Mark Tulij (106–43 pr. Kr.), rimski govornik.

Ciril Aleksandrijski (umrl 444), aleksandrijski patriarh (412–444), zgodnjbizantinski cerkveni mož in mislec, ki je dejavno sodeloval v dogmatskih prepirih o kristoloških vprašanjih.

Dante Alighieri (1265–1321), italijanski pesnik. Njegovo delo *O monarhiji*, napisano v latinski prozi, razvija teorijo posvečene vesoljne države.

Descartes, René (1596–1650), francoski filozof, utemeljitelj novo-veškega racionalizma. Prek vprašanja o Božji biti je obnovil »ontološki argument«: sama ideja Boga, ki jo najdemo v zavesti, je porok Njegove biti.

Demokrit (okoli 460 pr. Kr. – letnica smrti ni znana), grški filozof atomist.

Demosten (384–322 pr. Kr.), atenski govornik, ena izmed najbolj spoštovanih avtoritet grškega retorskega izročila, zagovornik neodvisnosti Aten proti makedonski hegemoniji.

Diderot, Denis (1713–1784), francoski pisatelj in razsvetljenski

mislec, strasten antiklerikalec, ki je skupaj z d'Alembertom izdajal znamenito *Enciklopedijo*.

Dimitrij Rostovski (Tuptalo, 1651–1709), ukrajinsko-ruski cerkveni mož, učenjak, pisatelj in pesnik, mojster silabičnih verzov, ki je med drugim pisal gledališke misterije (»komedije«) na svete teme; kanoniziran kot svetnik.

Dioklecijan, Gaj Avrelij Valerij (243–med 313 in 316), rimski cesar (284–305). Po krizi 3. stoletja je utrdil cesarski red in postavil temelje zgodnjebizantinskega despotizma. Ukazal množične pregone kristjanov.

Dionizij Kartuzijanec (1402–1471), pozni sistematizator mističnega in sholastičnega izročila, tajnik Nikolaja Kuzanskega.

Domicijan, Tit Flavij (51–96), rimski cesar (81–96), ki je v spominu poznejših rodov ostal kot tiran.

Efrem Sirski (okoli 306–373), viden asketsko-moralistični pisatelj in cerkveni pesnik sirskega jezikovnega območja onstran meje rimskega cesarstva, klasik sirske literature.

Eckhart, Janez, Mojster Echkart (okoli 1260–1327), nemški mislec in mistik.

Eliot, Thomas Stearns (1888–1965), angloameriški pesnik in literarni teoretik, ki je v svoji misli paradoksalno združeval izkušnjo sodobnega razpadanja kulture in restavratorsko-neoklasicistične težnje.

Empedokles (okoli 490–430 pr. Kr.), grški filozof, avtor didaktičnih pesnitev *O naravi* in *Očiščenja*.

Epikur (342/1–270 pr. Kr.), grški filozof.

Epifanij Ciprski (okoli 315–403), zgodnjebizantinski cerkveni mož in pisatelj, škof mesta Salamina na Cipru. Izročilo mu zmotno pripisuje avtorstvo *Fiziologa*.

Epifanij Premodri (umrl 1420), staroruski pisatelj, najizrazitejši predstavnik »spletanja besed«, značilnega za visoko literaturo 14. in 15. stoletja; prek tako imenovanega drugega južnoslovanškega vpliva je sprejel izročilo grške retorike.

Erazem Rotterdamski (1469–1536), pisatelj, teolog in filolog, viden predstavnik evropskega humanizma v obdobju renesanse.

Evagrij Pontski (346–399), zgodnjebizantinski mistično-asketski pisatelj. *Gregorja Nazianskega* je posvetil za diakona. Uspešno

je nastopal kot pridigar v Konstantinoplu, vendar se je umaknil v Egipt in živel med menihi v puščavi; kruh si je služil tako, da je prepisoval knjige. Bil je prvi menih v zgodovini krščanstva, ki je razvil obširno literarno dejavnost. Niti obsodba na petem vesoljnem (ekumenskem) koncilu leta 553 – ker so mu bile blizu *Origenove* neortodoksne ideje – ni mogla preprečiti njegovega vpliva na bizantinsko asketsko literaturo. Veliko Evagrijevih tekstov se je ohranilo v latinskih, sirskih in armenskih prevodih ali pod tujimi imeni.

Evdoks Knidski (okoli 408–okoli 355 pr. Kr.), grški astronom in matematik.

Eun (2. stoletje pr. Kr.), sirski suženj, vodja prvega sicilskega suženjskega upora (137–132 pr. Kr.), ki je postal cesar in se izdajal za ljubljenca bogov, preroka in čudodelca.

Evnapij (druga polovica 4. stoletja), zgodnjebizantinski poganski pisatelj, avtor *Življenjepisov sofistov*, za katere je značilna protikrščanska novoplatonistična usmerjenost.

Evipid (485/484 ali 480–406 pr. Kr.), grški tragiški pesnik.

Evzebij iz Cezareje (okoli 263–339), krščanski pisatelj in učenjak, avtor *Zgodovine Cerkve*, ki je utemeljila pomembno zvrst zgodnjebizantinske historiografije, ter drugih zgodovinskih, apologetskih, eksegetskih in retorskih del. Uradni ideolog krščanskega cesarstva.

Ezop, legendarni basnopisec v 6. stoletju pr. Kr. Grško izročilo mu je pripisovalo vse basenske motive, ki so bili široko rabljeni v antičnem ljudskem in kulturnem vsakdanjiku (posebno za zabavo in izobrazbo otrok).

Ficino, Marsilio (1433–1499), italijanski renesančni filozof novoplatonist.

Filon Aleksandrijski (21 ali 28 pr. Kr.–41 ali 49), judovsko-grški filozof, ki je vero v svetost Biblije združil s spoštovanjem Platonovih misli, teoretik alegorične interpretacije bibličnih tekstov, predhodnice srednjeveškega alegorizma.

Fokilid (6. stoletje pr. Kr.), grški pesnik, avtor poučnih verzov v heksametrih.

Fotij (med 810 in 828–okoli 893), konstantinopelski patriarh (858–867, 877–889), bizantinski politik in cerkveni mož, učenjak in pisatelj.

Frančišek Asiški (1182–1226), ustanovitelj meniškega reda, kanoniziran kot svetnik.

Gajna, zahodnogotski vojskovodja, ki je imel med letoma 395 in 400 močan vpliv v Konstantinoplu.

Gamaliel, (prva polovica 1. stoletja), vodja rabinske šole, Hilelov učenec in sorodnik. Učil je v Jeruzalemu in »med vsemi ljudmi užival velik ugled« (Apd 5,34); »ob Gamalielovh nogah« je bil apostol Pavel poučen »o postavi naših očetov« (Apd 22,3).

Gaunilo, srednjeveški sholastik, sodobnik in kritik *Anzelma Canterburyjskega*.

Georgij Pisidis (konec 6.–7. stoletje), bizantinski pesnik, avtor epskih pesnitev o vojnah cesarja Heraklija I. proti Perzijcem in Avarom, pa tudi pesnitev religiozno-didaktične vsebine (pesnitve *Šesterodnevje ali stvarjenje sveta*, obsežne elegije *O življenjski nečimrnosti*, dogmatične poslanice *Proti Severu*, epigramov na biblične teme itn.).

Georgij Sikeliot (7.–8. stoletje), bizantinski cerkveni pesnik, ki je živel na Siciliji; najverjetneje ni ista oseba kot Georgij Sirakuški.

German I., konstantinopelski patriarh (715–730), privrženec spoštovanja ikon, pridigar.

Goethe, Johann Wolfgang (1749–1832), velik pesnik, pa tudi univerzalen mislec, zagovornik filozofije narave, ki je vztrajal pri zahtevi celovitega organskega vpogleda v naravo; v polemičnem razmerju do splošno sprejete znanstvenoestetske paradigme, izražene v Newtonovem sistemu optike, je zasnoval »nauk o barvah« (*Farbenlehre*), ki so ga mnogi spodbijali.

Gorgija Leontinski (okoli 485–okoli 380 do n. št.), grški sofist, utemeljitelj antične retorike.

Gracijan, Flavij (359–383), cesar (367–383), Valensov sovladar, pozneje sovladar *Teodozija I.*

Gregor VII. (med 1015 in 1020–1085), rimski papež (1073–1085), eden izmed najbolj prepričanih in doslednih bojevnikov za teokratske cilje srednjeveškega papeštva.

Gregor Nazianski, Gregor Bogoslovec (Teolog) (okoli 330–okoli 390), zgodnjebizantinski cerkveni mož in mislec, pridigar in pesnik. V Atenah, kjer se je spoznal z *Bazilijem iz Cezareje*, je

dobil sijajno retorsko in filozofsko izobrazbo. Nekaj časa je bil škof v Sasimi, potem v Nazianzu (obe mesti sta v Mali Aziji). Leta 379, ko je tekel boj proti arijancem, je bil povabljen, naj prevzame škofovsko katedro v Konstantinoplu. Leta 381 je vodil drugi ekumenski koncil, istega leta pa je zaradi neredov in spletkarjenja izstopil iz te službe, ki se je slabo prilegala njegovi kontemplativni naravi, in se vrnil v domovino. Kot mislec je bil je pod vplivom platonističnega izročila. Najvišji doseg njegove proze sta globoko doživeta panegirika njegovemu očetu in Baziliju; ne gre pozabiti niti strastnih napadov na cesarja *Julijana*. V njegovem pesniškem nasledstvu ima pomembno vlogo verzifikatorska igra, vendar sta za vrhunce njegove lirike značilni tudi stara antična oblikovna pretanjenost in nova meditativna intonacija. Avtobiografske pesnitve lahko po ostrini samoanalize postavimo ob Avguštinove *Izpovedi*.

Gregor iz Nise (okoli 335–po 394), zgodnjbizantinski cerkveni pisatelj, teolog in filozof. Brat *Bazilija Velikega* in prijatelj *Gregorja Nazianškega*; skupaj z njima je bil član tako imenovanega kapadokijskega krožka cerkvenih mož in mislecev. Tako kot drugi v tem krožku je bil pod vplivom Platona in *Origenovega* krščanskega platonizma, vendar je prijatelje prekašal z ustvarjalno drznostjo in globino filozofskih idej.

Gregor Palamas (1296–1359), bizantinski teolog, ki je zaokrožil mistično-asketsko izročilo Bizanca in mu dal končno filozofsko in dogmatično obliko.

Hadrijan (76–138), rimski cesar.

Hals, Franz (med 1581 in 1585–1666), nizozemski slikar.

Hegel, Georg Wilhelm Fridrich (1770–1831), nemški filozof.

Hegezija (okoli 320–280 pr. Kr.), grški filozof, učenec *Aristipa iz Kirene*. Učil je o odsotnosti trpljenja kot višjem dobrem, ki pa je dostopno le mrtvim.

Heliodor (3. ali 4. stoletje), grški pisatelj, avtor romana *Etiopske zgodbe*.

Heraklij I. (575–641), bizantinski cesar (610–641).

Heraklit Efeški (6.–5. stoletje pr. Kr.), grški filozof. Zanj je značilen mračen arhaični slog izražanja misli, v katerem besede povezuje po sozvočju, uporablja pa tudi besedne igre in metafore; slo-

govno je bil pod vplivom folklornega in sakralno-orakeljskega oblikovanja besede.

Heraskov, Mihail Matvejevič (1733–1807), ruski pesnik, avtor klasicističnega epa *Rosijada*.

Herodot (okoli 490–po 430 do n. št.), grški zgodovinar, »oče zgodovine«, ki je veliko pozornosti posvečal zgodovini in čudem vzhodnih ljudstev.

Hesse, Hermann (1877–1962), nemško-švicarski pisatelj.

Hieron Sirakuški (okoli 540–466 do n. št.), tiran sicilskih mest Hela in pozneje Sirakuze, pokrovitelj pesnikov, na katerega se je v svojih odah obračal Pindar.

Hildebert Lavardinski (1056–1133), srednjeveški latinski pesnik.

Himerij (okoli 310–konec 4. stoletja), zgodnjebizantinski retor, pogan, skupaj z *Libanijem* in *Temistijem* eden izmed treh najizrazitejših predstavnikov oratorske proze 4. stoletja. Za njegov slog je značilna pretirana dekorativnost; to je proza, ki je blizu temu, da se prelevi v poezijo, kar po eni strani napoveduje »himnični ton« *Psevdo-Dionizija Areopagita* ali pridigarjev, kot je *Proklos Konstantinopelski*, po drugi pa cerkveno tonično poezijo *Romana Meloda* in njegovega kroga. V Atenah je bil med učitelji *Bazilija iz Cezareje* in *Gregorja Nazianskega*.

Hipatija (okoli 370–okoli 415), filozofinja novoplatonistične šole, poganka, ki je bila zaradi prijateljstva z Orestom (neprijubljenim cesarskim upraviteljem v Aleksandriji, o katerem so sumili, da je pogan) linčana v času pouličnih neredov.

Hipokrat (okoli 460–370 do n. št.), utemeljitelj znanstvene medicine v stari Grčiji.

Hipolit Rimski (pred 170–235), zgodnjekrščanski cerkveni mož, učenjak in pisatelj.

Homer, legendarni avtor *Iliade* in *Odiseje*.

Horacij (65–8 do n. št.), rimski pesnik in literarni teoretik.

Horapolon (4. stoletje), ime ali psevdonim poznoantičnega avtorja na začetku bizantinskega obdobja, ki je napisal (ali, kakor je sam izjavil, iz stare egipčanščine prevedel v novo grščino) traktat »o hieroglifih«. V njem najdemo avtentične podatke, vendar v celoti podaja popolnoma fantastična pojasnila znakov egipčanske hieroglifske pisave kot čistih ideogramov, ki naj bi bili oblikovani na podlagi zelo globokoumnega simbolizma. Nje-

gova knjiga izraža težnjo k ideogramu, značilno za bizantinsko kulturo, in je zato vzporedna drugim literarnim in neliterarnim pojavom tistega časa; imela je velik vpliv na zahodnoevropsko kulturo renesanse, manierizma in baroka (eden od vplivnih propagandistov Horapolonovih idej je bil učeni nemški jezuit Atanasius Kircher, 1601–1680). Na koncu je traktat *O hieroglifih* vplival tudi na nastanek masonske emblematike.

Hosroes II. Parvez, iranski šah (591–628) iz dinastije Sasanidov, ki se je dolga leta vojskoval proti Bizancu. V vojni je bilo več dramatičnih epizod (rušenje krščanskih cerkva v Palestini, ki so jo zasedli Perzijci, kot odgovor na rušenje zaratustrskega svetišča v Ganzaku, leta 626 obleganje Konstantinopla s strani arabskega hakana, zaveznika Perzijcev). Vojna se je končala z zmago Bizanca.

Hristodor Koptski (5.–začetek 6. stoletja), zgodnjebizantinski pesnik, po rodu iz egiptovskega mesta Kopt (Koptos, Keft, Qift), avtor izgubljene epske pesnitve o isavrijskem pohodu cesarja Anastazija in avtor epigramov. Posvečena mu je celotna druga knjiga *Palatinske antologije* z opisi kipov bogov, junakov, filozofov, pesnikov in državnikov Grčije in Rima.

Hristodor Tebanski, Hristodor Ilustrij (5. stoletje), zgodnjebizantinski pesnik, po rodu iz egiptovskih Teb, avtor izgubljenih pesnitev o Kozmi in Damijanu ter lovu na ptice.

Ilarijon metropolit (11. stoletje), ruski cerkveni pisatelj, avtor re-torsko dognane *Besede o zakonu in milosti* (med letoma 1037 in 1050), s katero se začenja zgodovina ruske literature.

Ion Hioški (okoli 490–422 pr. Kr.), grški pesnik in pisatelj, avtor delno ohranjenega spominskega dela.

Irenej Lyonski (2. stoletje), zgodnjekrščanski pisatelj, po rodu iz Male Azije, škof mesta Lyon.

Ivanov, Vjačeslav Ivanovič (1866–1949), ruski simbolistični pesnik.

Izak Sirski (umrl proti koncu 7. stoletja), sirski asketsko-moralistični pisatelj. Njegova dela, napisana v sirskega jeziku v svobodni obliki naukov in aforizmov, ki se vrstijo drug za drugim ter so posvečeni vprašanju mističnega poglobljanja vase in boju proti strastem, so zaradi nenavadno pretanjene analize psiholoških stanj postala tako priljubljena, da so bila prevedena

v grščino, staro cerkveno slovanščino in druge jezike.

Izidor Seviljski (okoli 560–636), španski cerkveni mož in učenjak.

Jamblih (okoli 283–okoli 330), grški filozof novoplatonist, ki je živel na začetku zgodnjebizantinskega obdobja. Utemeljitelj sirske šole novoplatonizma, največja avtoriteta v krogih zadnjih pogonov, posebno glede vprašanj »teurgije« (obredne magije, ki jo je hotel filozofsko zasnovati), pa tudi filozofije matematike.

Janez Gramatik (začetek 6. stoletja), zgodnjebizantinski pesnik iz Gaze, avtor *Opisa slike, ki predstavlja stvarstvo* (gre za alegorično predstavljanje naravnih sil) in anakreontskih pesnitev.

Janez Damaščan (okoli 650 do 754), bizantinski teolog, filozof in pesnik. Rodil se je v krščanski arabski družini. Bil je enciklopedično izobražen v grškem duhu. Po vsem sodeč je bil blizu kalifu, pozneje je postal menih. Nastopal je kot vodilni idejni nasprotnik ikonoborstva. Janez Damaščan je sistematizator zapuščine zgodnjebizantinske misli. Ni si prizadeval za idejne novosti in teoretično izvirnost, ampak je bil zvest geslu: »Ne bom rekel nič svojega«. Raznovrstnost védenj mu je omogočala, da različno miselno gradivo združi v enoten zaprt sistem. Njegovo osrednje delo je *Izvir spoznanja*; to je kompendij filozofskih in teoloških védenj, ki naznanja »summe« zahodnih sholastikov. V literarno zgodovino je prišel kot pesnik, ki je napisal več znanih cerkvenih pesnitev. V liturgični liriki je obnovil antično prozodijo, ki so jo zgodnjebizantinski cerkveni pesniki, kot je *Roman Melod*, opustili, ter do nenavadne zapletenosti izdelal arhitektoniko *kanona* (glej »Stvarno kazalo«). Hkrati je znal izraziti preprosto in srčno čustvo.

Janez Zlatoust (med 344 in 354–407), cerkveni mož in pisatelj, znan pridigar, ki je vzdevek (o njem obstajajo pričevanja že iz 6. stoletja) dobil zaradi svojega leporečja. Rojen v Antiohiji, se je retorike učil pri *Libaniju*. Kot duhovnik antiohijske katedrale je bil znan po pridigah, med katerimi izstopa cikel, nastal v nemirnih dneh leta 387, ko so Antiohijci, ki so protestirali proti povišanim davkom, metali s podstavkov cesarske kipe, potem pa z grozo čakali kazni. Leta 398 so Janeza Zlatousta povabili v prestolnico in ga posvetili za konstantinopelskega patriarha, toda njegovo neodvisno vedenje je hitro zbudilo nejevoljo cesa-

rice Evdoksije, pa tudi višje duhovščine. Leta 403 so ga odstavili in poslali v pregnanstvo; ljudje so ga bili pripravljene braniti. Cesarski par ga je, prestrašen zaradi sočasnega potresa, vrnil na prestol, vendar je bil leta 404 znova preganjan v Kukuz (Armenija), pozneje pa v Pitiunt (zdaj Picunda); umrl je zaradi težavne poti. Zlatoustove pridige so izredne zaradi brezkompromisnosti etičnih zahtev. Bil je popolnoma hladen do ideje posvečene države kot podobe Božjega kraljestva na zemlji; čeprav ni napadal samo načel tedanjega družbenega reda, je brez vsakih olepšav govoril o razvratu bogatih in brezpravnosti ubogih, nepravičnosti sodišč in zlorabah pobiralcev davkov.

Janez Klimaks (umrl med 650 in 680), bizantinski religiozni pisatelj. Bil je predstojnik samostana na Sinaju. Njegovo delo *Lestvica, ki vodi v nebesa* je asketsko-didaktičen traktat o stopnjah na poti samoizpopolnjevanja in npravstvenih nevarnostih, ki prežijo na meniha.

Janez Skot Eriugena (okoli 810–okoli 877), zahodnoevropski srednjeveški filozof, po poreklu Irec. V intelektualnem ozračju svojega časa in svoje okolice je bil osamljen: njegova duhovna domovina je svet zgodnjbizantinskega krščanskega novoplatonizma, posebno svet *Psevdo-Dionizija Areopagita*, čigar dela je prvi prevedel v latinščino.

Janez IV. Postnik, konstatinopelski patriarh (582–595), bizantinski cerkveni mož in pisatelj, avtor didaktičnih jambov.

Ješua Ben Sirah (v ruskem izročilu Jezus, Sirahov sin), avtor ene izmed »devterokanoničnih« knjig (oziroma knjig, ki niso del judovskega kanona) Stare zaveze, ki se v latinskem in, pozneje, zahodnoevropskem izročilu označuje kot *Ecclesiasticus*. Njegovo delo, ki spada v biblično zvrst tako imenovanih »modrostnih knjig«, je bilo napisano v hebrejščini, toda v celoti se je ohranilo v grškem prevodu, ki ga je v zadnjih desetletjih 2. stoletja pr. Kr. najverjetneje v Aleksandriji naredil njegov vnuk. Pomembni deli izvirnika so bili odkriti v kairski genizi leta 1896, v Kumranu med letoma 1952 in 1956 ter v ruševinah Masade leta 1964.

Joahim iz Fiore (okoli 1132–1202), italijanski mislec, ki je ustvaril mistično-dialektično koncepcijo zgodovinskega procesa. 106

Jožef Himnograf (konec 8. stoletja–883), cerkveni pesnik, zago-

vornik češčenja ikon, eden od mojstrov *kanona* (glej »stvarno kazalo«).

Jožef Flavij (37–po 100), judovski zgodovinar, ki je pisal v grščini.

Julijan Odpadnik (332–363), cesar Julijan (361–363), pisatelj in filozof novoplatonist, ki je vse svoje sile namenil enemu samemu cilju – obnovitvi poganskih kultov, razumljenih kot središče grško-rimske kulture, in njihovi zmagi nad krščanstvom. V želji, da bi ustvaril pogansko cerkev, katere poglavar bi bil sam, je tekstom Homerja, Platona in drugih antičnih avtorjev pripisoval tako »božjo navdihnjenost«, kakršno so kristjani pripisovali Bibliji. Julijanov pisateljski način je prepoznaven po pristni zanesenosti in hkrati izumetničenosti, nejasnosti in nekoliko težkem humorju; kljub vsemu je bil vseč zgodnjebizantinskemu okusu.

Julij Afričan (umrl po 240), zgodnjekrščanski pisatelj in učenjak, pisec *Kronografije*, prve krščanske svetovne kronike.

Justin I. (umrl 527), bizantinski cesar (518–527), po rodu makedonski kmet, stric *Justinijana I.*

Justin Filozof ali **Mučenec** (umrl okoli 165), zgodnjekrščanski mislec in pisatelj, po rodu iz Palestine.

Justinijan I. (482–565), bizantinski cesar (527–565), čigar dolgoletno vladanje zaznamujejo zunanji blišč bizantinske državnosti, sijajen poskus vrniti zahodna ozemlja rimskemu cesarstvu, obsežno delo pri kodifikaciji rimskega prava, veličastno gradbeništvo, razcvet arhitekture (ta je med drugim dala tako izjemno delo, kot je cerkev sv. Sofije), razvoj izredno prefinjene literarne ustvarjalnosti po antičnih kanonih (epigram, zgodovinopisje ipd.), pa tudi uspehi mojstrov *kondakija* v duhu ljudske himnografije, namreč uspehi *Romana Meloda* in njegovih soustvarjalcev. »Justinijanovo stoletje« je zlato obdobje zgodnjebizantinske kulture. Justinijan je v želji, da bi vzpostavil enotnost religioznih nazorov med podložniki cesarstva, nastopal kot dogmatik in himnograf; leta 529 je zaprl atensko šolo, središče poganskega novoplatonizma, kar zanj sicer ni bila ovira pri spodbujanju nenevarne poganske topike v literarnih stilizacijah in za to, da bi se sprijaznil s široko razprostranjeno religiozno ravnodušnostjo v krogih svojih administratorjev in propagandistov (kot je mogoče soditi po ustvarjalnosti *Agatije*

Mirinskega ali *Prokopija Cezarejskega*). Njegovo čezmerno naprezanje za ugled cesarstva je zbudilo nezadovoljstvo, ki je doseglo vrhunec v Nikovem uporu (leta 532), in pozneje pešanje cesarstva, opazno že proti koncu njegovega življenja in jasno vidno po njegovi smrti.

Justinijan II. (umrl 711), bizantinski cesar (685–695 in 705–711), ki je bil strmoglavljen in so mu odrezali nos, vendar je po novem državnem udaru znova stopil na prestol ter bil pozneje še enkrat strmoglavljen in ubit.

Juvenal, Decim Junij (okoli 60–okoli 127), rimski pesnik satirik.

Kalimah (pred 300–okoli 240 pr. Kr.), helenistični pesnik, nasprotnik monumentalnega epa in zagovornik majhnih oblik.

Kalisten (okoli 370–327 pr. Kr.), dvorni zgodovinar *Aleksandra Velikega*, ki ga je spremljal na njegovih pohodih in bil ubit zato, ker pred njim ni hotel narediti proskineze.

Kant, Immanuel (1724–1804), nemški filozof.

Karel Veliki (742–814), ustanovitelj dinastije Karolingov, frankovski kralj od leta 768, cesar od leta 800. Dal je novo življenje ideji univerzalne krščanske države.

Karel Plešasti (823–877), kralj zahodnofrankovskega kraljestva, potem cesar.

Kasij, Gaj Longin (umrl leta 42 pr. Kr.), *Brutov* zagovornik.

Kasija (druge različice imena – Ejkasija, Ikasija, Kasijana) (9. stoletje), bizantinska pesnica, avtorica cerkvenih pesnitev ter didaktičnih in satiričnih jambov.

Katon Mlajši, Mark Porcij (95–46 pr. Kr.), rimski republikanec, ki se je po Cezarjevi zmagi vrgel na meč.

Kekavmen (okoli 1015–20 – po 1078), bizantinski pisatelj, avtor tako imenovanih *Nasvetov in pripovedi*, zbornika življenjske modrosti.

Kelz (2. stoletje), grški filozof, ki je okoli leta 178 napisal polemično razpravo proti kristjanom z naslovom *Resnična beseda*, katere deli so prišli do nas, ker jih je navajal *Origen* v svoji ovržbi Kelzovega spisa.

Kir II. Veliki (umrl 530 pr. Kr.), staroperzijski vladar.

Kir Panopolitanski (5. stoletje), zgodnjbizantinski pesnik, eden izmed mojstrov epigrama, ki je to antično zvrst združil s takšni-

mi témami, kot je opevanje krščanskega asketa in stilita Danila. Kir se je rodil v Egiptu, posvetno kariero je naredil v Konstantinoplu, pozneje pa je bil škof frigijskega mesta Kotis.

Kiril Turovski (okoli 1130–ne pozneje kot 1182), cerkveni mož in staroruski pisatelj, sijajen pridigar.

Klavdijan (okoli 375–po 404), pesnik, na neki način verižni sklep, ki povezuje zgodnjebizantinsko in poznobizantinsko literaturo. Rojen v Egiptu, je začel z epigrami in v grščini napisal pesnitev *Gigantomahija*. Potem je šel v Italijo, kjer je postal dvorni pesnik cesarja Honorija. Svojo usodo je povezal z usodo cesarskega skrbnika, Vandala Stilihona, in popolnoma zavladal nad latinskim verzom. Egipčanski »Helen«, ki v latinščini opeva germanskega »Barbara«, je živopisen zgled mešanja ljudstev in kultur na prehodu iz antike v srednji vek.

Kleant (331–251 pr. Kr.), grški filozof stoik, avtor filozofske himne Zevsu v heksametrih.

Klemen Aleksandrijski (umrl pred 215), zgodnjekrščanski mislec in pisatelj, čigar cilj je bila široka sinteza helenske kulture in krščanske vere in ki je zato izredno pomemben predstavnik zgodnjebizantinske misli.

Klemen Rimski (konec 1. stoletja), vodja krščanske skupnosti v Rimu, domnevni avtor *Prvega pisma Klementa Korinčanom*, zgodnjekrščanskega spomenika, katerega datacija sega v devdeseta leta prvega stoletja.

Klodvig I. (465–511), frankovski kralj (481–511), utemeljitelj države.

Konstantin I. Veliki, Flavij Valerij (okoli 285–337), rimski cesar (306–337), ki je postal prvi pokrovitelj krščanske cerkve (milanski edikt o toleranci leta 313, predsedovanje na prvem vesoljnem koncilu leta 325, sprejem krsta ob smrtni uri) in prestolnico prenesel v Konstantinopel (330). Oba dogodka nazorno pričata o ovinku od starorimske proti zgodnjebizantinski državnosti.

Konstancij II., Flavij Julij ((317–361), cesar (337–361).

Korip, Flavij Kreskonij (sredina in druga polovica 6. stoletja), latinski pesnik, rojen v Afriki, avtor panegiričnih pesnitev; v eni izmed njih opeva zmago nekega Janeza, *Justinijanovega* vojskovodje, nad uporniškimi Mavri, v neki drugi pa smrt Justinijana I. in ustoličenje *Justinijana II.*

Kozma Indikoplevt (6. stoletje), tradicionalno ime za avtorja

Krščanske topografije, priljubljenega traktata o ureditvi stvarstva; napisal ga je nekdo, ki je očitno veliko potoval.

Kozma Majumski, Kozma Jeruzalemski (7.–8. stoletje), bizantinski cerkveni pesnik, ki je zvečine pisal v zvrsti kanona. Pobratim *Janeza Damaščana*, ki je skupaj z njim postal menih sabaitske lavre blizu Jeruzalema, pozneje pa škof mesta Majuma blizu Gaze.

Kremucij Kord (umrl 25), rimski zgodovinar, ki je naredil samomor za časa *Tiberijeve* vladavine, potem ko so njegovo delo obsodili na sežig zato, ker je napisal pohvalo *Brutu* in *Kasiji*.

Ksenofan Elejski (6.–5. stoletje pr. Kr.), grški pesnik in filozof, utemeljitelj eleatske šole.

Ksenofont Atenski (okoli 430–355/4 pr. Kr.), grški pisatelj.

Kvint iz Smirne (4. stoletje), epski pesnik, avtor pesnitve *Po Homerju*.

Laktancij, Lucij Cecilij Firmijan (3.–4. stoletje), latinski krščanski pisatelj.

Lev III. Isavrijec, Lev III. Sirec (okoli 675–741), bizantinski cesar (717–741), rojen v Siriji, ikonoborec, utemeljitelj tako imenovane isavrijske dinastije; izdal je *Eklogo* (zbornik zakonov).

Lev VI. Modri (866–912), bizantinski cesar (886–912).

Lev IX. (1002–1054), rimski papež (1049–1054), ki je veliko naredil za centralizacijo zahodne Cerkve na podlagi načel clunjske reforme.

Lessing, Gothold Efraim (1729–1781), nemški razsvetljenski filozof in umetnostni teoretik, kritik in dramatik.

Libanij (314–okoli 393), zgodnjbizantinski retor, pogan, ugleden predstavnik »druge sofistike« 4. stoletja, učitelj *Janeza Zlatousta*. V govorih je slavil cesarja *Julijana*, čeprav se ni strinjal z njegovim mističnim fanatizmom; krščanstvo mu ni bilo tako zoprno, temveč bolj nerazumljivo in tuje.

Likofron Halkidski (prva polovica 3. stoletja pr. Kr.), helenistični pesnik in učenjak, avtor monodrame *Aleksandra*.

Likurg (med 9. in začetkom 7. stoletja pr. Kr.), legendarni zakonodajalec.

Lizija (okoli 445–okoli 380 pr. Kr.), grški retor, med najbolj spoštovanimi klasiki antične proze.

- Lukan, Mark Anej** (39–65), rimski pesnik.
- Lukijan iz Samosate** (okoli 120–po180), grški pisatelj satirik, po rodu Sirec.
- Lukrecij** (okoli 96–55 pr. Kr.), rimski pesnik, avtor poučne pesnitve *O naravi stvari*, ki predstavlja filozofijo epikurejstva.
- Luther, Martin** (1483–1546), nemški teolog, čigar pobuda je označila začetek reformacije. Ko se je prepričal o neresnici meniškega celibata, je demonstrativno in načelno sklenil zakon, čeprav je nekoč kot menih avguštinec dal zaobljubo devištva.
- Majakovski, Vladimir Vladimirovič** (1893–1930), ruski sovjetski pesnik.
- Makarij Egipčanski, aba Makarij** (4. stoletje), krščanski asket.
- Makrobij, Ambrozij Teodozij** (5. stoletje), latinski pisatelj zgodnjebizantinskega obdobja, pogan, avtor *Saturnalij*, ki podajajo nauk v obliki pogovora ob polni mizi, in novoplatoničnih interpretacij *Scipionovega sna* iz Ciceronovega dialoga *O državi*.
- Maksim** (4. stoletje), zgodnjebizantinski filozof novoplatonist, pogan. Predstavljal se je kot mag (»teurg«) in prerok ter imel neomejen vpliv na *Julijana*. Pozneje je bil ubit.
- Maksim Ejron** (sredina in druga polovica 4. stoletja), zgodnjebizantinski cerkveni mož, ki je združeval tradicionalno držo filozofa cinika in pretenzije po škofovski službi.
- Maksim Spoznavalec, Maksim Homologet** (okoli 580–662), krščanski mislec ob koncu zgodnjebizantinskega obdobja, ki sklepa grško patristiko. Nastopal je kot vodja nasprotnikov monoteletstva (doktrine o navzočnosti ene same volje, Božje v Bogočloveku Kristusu), ki so ga tedaj podpirali vladajoči krogi; leta 645 je zmagal na javni razpravi z monoteleti v Kartagini. Leta 653 je bil aretiran, leta 662 pa so mu odrezali jezik in desno roko; umrl je v pregnanstvu. Njegovi filozofski nazori so okrašeni z močnim vplivom *Psevdo-Dionizija Areopagita*, imel pa je pomembno vlogo pri širjenju in uveljavljanju *Areopagitik*.
- Mandelštam, Osip Emiljevič** (1891–1938), ruski pesnik.
- Mann, Thomas** (1875–1955), nemški pisatelj.
- Mark** (2. stoletje), poznoantični religiozni voditelj, gnostik.
- Mark Avrelij** (121–180), rimski cesar iz dinastije Antoninov, »filozof na prestolu«, mislec stoik, avtor aforističnega dela *Samemu sebi*.

Markel, zgodnjbizantinski krščanski asket, čigar nauki so citirani v *Duhovni livadi* Janeza Mosha (umrl 619).

Marx, Karl (1818–1883), nemški mislec.

Meleager iz Gadejre (okoli 140–okoli 70 pr. Kr.), helenistični pesnik, mojster ljubezenskega epigrama, po rojstvu Sirec.

Meliso (5. stoletje pr. Kr.), grški filozof eleatske šole.

Melkizedek, kralj Salema (najverjetneje prihodnjega Jeruzalema) in hkrati svečenik »najvišjega Boga«, Abrahamov sodobnik, o katerem je dovolj skrivnostno govor v *Genezi* 14,18–20. V *Psalmu* 109(110),4 je rečeno, da je ujetje kraljevske in svečeniške oblasti pri Melkizedeku napoved prihodnjega mesijanskega Kralja. Novozavezno *Pismo Hebrejcem* razvija to misel ob primeru Jezusa Kristusa (5,6; 6,20) in ima za simbol transcendiranja zemeljskih vezi v Kristusu okoliščino, da starozavezni pripovedovalec kljub drugačni navadi ne imenuje ne Melkizedekovih staršev ne plemenskega porekla (7,3).

Metodij Likijski (3. stoletje – začetek 4. stoletja), zgodnjekrščanski pisatelj in cerkveni mož predbizantinskega obdobja. Podatki o njegovem življenju, posebno o kraju njegove škofovske službe, so protislovni (od tod različice njegovega vzdevka). Čeprav je bil prepričan nasprotnik *Origenovih* idej, je bil tudi sam zagovornik krščanskega platonizma. Njegovo najpomembnejše delo je *Simpozij ali o devištvu*, razprava desetih devic, slavečih devištvo in materinstvo, ki pelje k sintezi enega in drugega ideala (duhovna »rodovitnost« čistosti) in se končuje s pesniško himno Kristusu Ženinu; seveda je kot obrazec uporabil Platonov *Simpozij*.

Mohamed (okoli 570–632), utemeljitelj islama.

Nabonasar (8. stoletje pr. Kr.), kralj novobabilonske države.

Narses (okoli 478–568), bizantinski vojskovodja, evnuh, zaupnik *Justinijana I.*

Neron, Klavdij Cezar (37–68), rimski cesar (54–68).

Nikolaj Kuzanski (1401–1464), zahodnoevropski filozof novoplatonist na prehodu iz srednjega veka v renesanso.

Nil (10. stoletje), grški puščavnik (anahoret) v Italiji.

Nil Sorski (okoli 1433–1508), ruski cerkveni pisatelj in organizator samostanskega življenja.

Nonos (5. stoletje), škof.

Nonos iz Panopolisa (5. stoletje), zgodnjebizantinski epski pesnik, avtor pesnitve *Dionizova dejanja* in heksametske obnove Janezevega evangelija ter pobudnik reforme heksametra, katere cilj je bila pomiritev tradicionalne metrike z realnim stanjem jezika; sprejeli so jo mnogi epski pesniki (Trifiodor, Kolut, Muzaj).

Notker (840–912), zahodnoevropski pesnik in zgodovinar, rojen v Alemaniji (na Švabskem), knjižničar in učitelj samostanske šole v Sankt-Gallenu; odločilno je spodbudil razvoj sekvence, pomembne zvrsti zahodne srednjeveške himnografije.

Odoaker (okoli 431–493), barbar (German), ki je leta 476 strmoglavil zadnjega zahodnorimskega cesarja Romula Avgustula.

Oktavijan, glej **Avgust**

Olimpiodor Tebanski (5. stoletje), zgodnjebizantinski zgodovinar in pesnik, pogan, rojen v egiptovskih Tebah.

Omar I., Omar ibn al-Hatab (591 ali 581–644), pomočnik pri Mohamedovih podvigih, kalif (634–644).

Orest (4.–5. stoletje), cesarjev namestnik v Aleksandriji v letih okoli 410, ki ga je mestno krščansko prebivalstvo zasovražilo; kar zadeva motive tega sovraštva, se je odpor Koptov do cesarskega zatiranja prepletal z religioznim fanatizmom. (Orest, ki je bil kristjan, je bil v izrazitem sporu z voditeljem egiptovskih kristjanov, *Cirilom Aleksandrijskim*.) Prijateljstvo z Orestom je bilo usodno za *Hipatijo*.

Origen (okoli 185–253/4), krščanski teolog, filozof in učenjak, eden izmed najpomembnejših predhodnikov zgodnjebizantinske misli. Rojen v Aleksandriji. Od leta 217 je bil tam na čelu krščanske šole, vendar so ga leta 231 cerkvene oblasti obsodile, potem je poučeval v Palestini. Krščanska misel je v njegovih delih prvič dosegla višjo filozofsko raven od poganske kulture tistega časa. Origenova filozofija je stoisko obarvani platonizem. Da bi to filozofijo uglasil z vero v avtoriteto Biblije, je Origen po zgledu *Filona Aleksandrijskega* zasnoval nauk o treh različnih smislih bibličnega teksta: »telesnem« (dobesednem), »duševnem« (moralnem) in »duhovnem« (filozofsko-mističnem); zadnji je bil zanj najpomembnejši. Tako so bili postavljeni temelji

srednjeveškemu izročilu alegorizma in simbolizma. Origenov nauk o asketskem samospoznanju in boju proti strastem je imel močan vpliv na nastajanje meniške mistike 4.–6. stoletja, sistem pojmov, ki ga je zasnoval, pa so široko uporabljali, ko se je izgrajevala cerkvena dogmatika (pri njem na primer prvič najdemo izraz »Bogočlovek«). Njegovi zagovorniki so bili *Evzebij iz Cezareje*, *Gregor Nazianski* in *Gregor iz Nise*. Drugi teologi so ga ostro obsojali zaradi heretičnih mnenj (na primer o končni odrešitvi vseh grešnih duš in duhov) in zato, ker je v sistem krščanskega nauka vključil z njim nezdružljive platonistične teze. Leta 543 je bil v ediktu *Justinijana I.* razglašen za heretika, vendar se s tem njegov vpliv ni končal.

Oton III. (980–1002), cesar »svetega rimskega cesarstva« (996–1002).

Oton Freisinški (po 1111–1158), zahodnoevropski srednjeveški zgodovinar, Nemec, avtor *Kronike ali zgodovine dveh mest*, poskusa osmisliti zgodovino v duhu *Avguštinovih* idej.

Ovidij (43 pr. Kr.–18 n. št.), rimski pesnik.

Pavel Silentiarij (6. stoletje), zgodnjbizantinski pesnik; bil je tudi vodja silentiarijev (»oskrbnikov tišine«) na dvoru *Justinijana I.* Njegovi epigrama, zvečine ljubezenske vsebine, so vrhunec epigramatske poezije 6. stoletja. Po cesarjevem naročilu sta bili napisani pesnitvi, ki sta slavili arhitekturno mojstrovino Justinijanove dobe: *Opis cerkve svete Sofije* in *Opis ambona* (iste cerkve). Tudi v teh pesnitvah je sistem prispodob, da o leksiki in metriki ne govorimo, bliže izročilom poganske antike kot pa sodobni cerkveni poeziji, ki je rasla na drugih temeljih.

Paladij (konec 4.–začetek 5. stoletja), zgodnjbizantinski mojster epigrama, pogan, ki si je dovoljeval neposredne ali komaj prikrita napade na krščanstvo. V njegovih energičnih, virtuoznih Paladijevih epigramih ni za to zvrst običajnih ljubezenskih motivov, ampak prevladujeta satirični posmeh in žolčna življenjska modrost zavračanja iluzij.

Paladij iz Helenopolisa (okoli 364–okoli 430), zgodnjbizantinski cerkveni pisatelj, ki je v *Lavzaiku* (*Lavzijski zgodovini* – po imenu visokega uradnika Lavsa, ki mu je knjiga posvečena) zapisal izročila, spomine in legende zgodnjega egiptovskega meništva.

- Ta privrženec *Evagrija Pontskega* je bil več kot deset let menih v Egiptu, potem je postal škof mesta Helenopolis v Mali Aziji (od tod vzdevek). Poglavitne vrline *Lavzaika* so jasen občutek za značilnosti vsakdanjika in redka neposrednost opisov; besedno tkivo se drži svobodnih poudarkov ustnega pripovedovanja. Drugo Paladijevo delo je *Dialog o življenju svetega Janeza Zlatousta*, ki ga je po vsem sodeč napisal le štirideset let po smrti *Janeza Zlatousta* v obvarovanje njegovega dobrega spomina.
- Pamprepij Panopolitanski** (konec 5. stoletja), zgodnjebizantinski pesnik in gramatik, blizu novoplatonističnim krogom.
- Parmenid** (okoli 540–480 pr. Kr.), grški filozof, ki je svoj nauk izrazil v pesniški obliki didaktičnega epa.
- Pascal, Blaise** (1623–1662), francoski religiozni mislec, matematik in fizik.
- Pahomij** (Pahon, umrl 346), zgodnjebizantinski religiozni voditelj, krščanski asket, Egipčan, utemeljitelj »cenobitskega« me-ništv.
- Peregrin Protej**, poznoantični klateški pridigar, nekaj časa kristjan, potem cinik. Leta 165 se je med olimpijskimi igrami pred očmi velike množice vrgel v ogenj na grmadi, ki jo je sam zakuril; junak zajedljivega *Lukijanovega* pamfleta.
- Perikles** (okoli 490–429 pr. Kr.), vodja atenske demokracije.
- Perzij Flak** (34–62), rimski satirični pesnik.
- Petrarca, Francesco** (1304–1374), italijanski pesnik, utemeljitelj renesančne kulture.
- Poimen** (4.–5. stoletje), zgodnjebizantinski krščanski asket, egip-tovski menih.
- Pindar** (okoli 518–442 ali 438 pr. Kr.), grški pesnik, mojster zbo-rovске lirike.
- Pitagora** (okoli 570–okoli 500 pr. Kr.), grški mislec, religiozni in politični voditelj, junak številnih legend.
- Platon** (428 ali 427–348 ali 347 pr. Kr.), grški filozof.
- Plinij Mlajši, Gaj** (61/62–113/114), rimski retor, avtor pisemskega zbornika, v katerem so ob osebnih pismih tudi poročila, ki jih je okoli leta 112 kot Vitinijev namestnik pošiljal cesarju Trajanu; v enem izmed njih gre za preiskavo v zvezi s prijavo proti lokalni krščanski skupnosti.
- Plotin** (okoli 204–269/70), poznoantični grški filozof, ustanovitelj

novoplatonizma, utemeljitelj spiritualistične estetike; imel je zelo širok vpliv na srednjeveško misel.

Plutarh (okoli 46–okoli 127), grški pisatelj in filozof moralist za časa rimskega cesarstva, avtor *Vzporednih življenjepisov*.

Polibij (okoli 201–okoli 120 pr. Kr.), grški zgodovinar iz obdobja helenizma.

Porfirij (okoli 233–okoli 304), poznoantični grški filozof, *Plotinov* privrženec.

Pozejdonij (okoli 135–51 pr. Kr.), grški filozof in učenjak na prehodu iz helenističnega v rimsko obdobje.

Proklos Diadoh (okoli 410–485), zgodnjbizantinski filozof, sistemizator poganškega novoplatonizma, ki je misticizem začetnih idej združil s skrajno racionalizatorsko formalizacijo dela na pojmi; njegov vpliv na srednjeveško filozofijo je bil še večji od *Plotinovega*.

Proklos Konstantinopelski (umrl 446), patriarh Konstantinopla (434–446), cerkveni pisatelj, sijajen pridigar, ki je nadaljeval izročilo *Janeza Zlatousta*, vendar je dal več prostora dekorativnim retorskim metodam.

Prokopij iz Cezareje (med 490 in 507–po 562), zgodnjbizantinski zgodovinar za časa *Justinijana I.* Bil je tajnik in svetovalec vojskovodje Velisarija. Ocena Justinijana v Prokopijevih delih zelo niha – od nekoliko dvosmiselnih pohval v delih, napisanih za objavo (v obsežni *Zgodovini Justinijanovih vojn* in posebno v traktatu *O Justinijanovem gradbeništvu*) do pobesnelih, spotikljivih, včasih sramotilnih žaljivk *Skrivnostne zgodovine*, napisane za ozek krog somišljenikov iz opozicijske aristokracije. Njegov slog opredeljuje antično izročilo, toda živčne skrajnosti pohval in skrunjenja kažejo na povezanost z nastajanjem novih, bizantinskih literarnih okoliščin.

Psevo-Dionizij Areopagit (5. stoletje ali začetek 6. stoletja), skrivnostni avtor štirih traktatov – *O nebeški hierarhiji*, *O cerkveni hierarhiji*, *O Božjih imenih*, *Skrivnostno bogoslovje* – in desetih pisem. Vsi ti teksti so podpisani z imenom Dionizija Areopagita, legendarnega sodobnika apostolov, izobraženega Atenca 1. stoletja, ki ga je spreobrnila pridiga apostola Pavla. O teh tekstih se prvič sliši leta 533 v zvezi z religioznimi spori med pravoslavnimi in monofiziti v Konstantinoplu. Frazelogija

in stilistika Psevdo-Dionizija Areopagita, vsakdanje cerkvene realije, na katere opozarja v kontekstu simbolnih pojasnil, in naposled sledi neposredne rabe konkretnih tekstov *Prokla Diadoha*, na katere sta na koncu 19. stoletja pokazala H. Koch in I. Stiglmayr – vse to ne omogoča datiranja »areopagitskega korpusa«, kakor ga imenujejo preučevalci, prej kakor v drugo polovico 5. stoletja; nekaj dodatnih okoliščin kaže na sirsko okolje. Sovjetski raziskovalec Š. I. Nucubidze in (neodvisno od njega) belgijski bizantinist E. Honigman sta predlagala identifikacijo Psevdo-Dionizija Areopagita z monofizitskim cerkvenim voditeljem in mislecem Petrom Ibercem, po rodu iz Iberije (Gruzije), škofom mesta Majuma nedaleč od Gaze. Vendar obstajajo tudi druge hipoteze, od katerih niti ena ni bila splošno sprejeta. »Areopagitski korpus« je najvišja točka krščanskega novoplatonizma. Ko je Psevdo-Dionizij Areopagit sprejel in razvil novoplatonistične predstave o brezpogojni nedoločljivosti Boga v sebi samem (»apofatična teologija«) in o pogojni možnosti doseganja spoznanja Boga po hierarhični lestvici analogij (»katafatična teologija«), je naredil to, česar ni mogel narediti nihče od poganskih novoplatonistov – v zelo neposredni, jasni in celo obširni obliki je povezal ontologijo novoplatonizma in nauk o simbolu, ki ga je ta ontologija rodila, s socialno (ekleziološko oblikovano) problematiko. Nauk o »cerkveni hierarhiji« je neposredno prilagodil nauku o »nebeški hierarhiji«. Tako je odgovoril na najpomembnejša vprašanja srednjeveške ideologije.

Psevdo-Epifanij* glej *Epifanij Ciprski

Psevdo-Longin (1. stoletje), grški literarni teoretik in estetik rimskega obdobja, avtor dela *O vzvišenem*.

Psevdo-Opijan, poznoantični grški pesnik, avtor poučne pesnitve *O pasjem lovu*.

Psel z laiškim imenom Konstantin, v meništvu Mihail (1018–1078 ali 1096), sijajen bizantinski govornik, književnik, politik in univerzalen erudit.

Ptahotep, domnevni avtor zbornika egipčanskih poučnih aforizmov iz obdobja starega kraljestva.

Ptolemajci Lagidi, dinastija, ki je vladala v helenističnem Egiptu (305–30 pr. Kr.).

Ptolemaj II. Filadelf, kralj helenističnega Egipta (285–246 pr. Kr.).
Publilij Sir (1. stoletje pr. Kr.), rimski pesnik, pisec priljubljenih mimov; do nas je prišlo okoli sedemsto enoverznih sentenc življenjske modrosti, ki so bile izbrane iz njegovih del.
Puškin, Aleksander Sergejevič (1799–1837), ruski pesnik.

Rabelais, François (okoli 1494–1553), francoski pisatelj.

Radišev, Aleksander Nikolajevič (1749–1802), ruski pisatelj.

Roman Melod, Roman Sladkopevec (5. stoletje–okoli 560), zgodnjbizantinski cerkveni pesnik, ki je izpopolnil literarno zvrst *kondakija* (glej »Stvarno kazalo«). Rojen v Siriji, služil kot diakon v Beritu, pozneje v Konstantinoplu; po podatkih nedavno odkritega življenjepisa je bil menih. Njegove himne so bile zelo cenjene, vendar so bile v obdobju prevlade *kanona* izrinjene iz bogoslužne rabe.

Romul Avgustul, zadnji rimski cesar, deček, ki so ga kronali leta 475 in ga je 4. septembra 476 strmoglavil vodja germanskih najemnikov Odoaker. Ta dogodek pomeni konec zahodnorimskega cesarstva.

Rousseau, Jean-Jacques (1712–1778), francoski pisatelj in mislec, razsvetljski ideolog.

Rutilij Namacijan (4.–5. stoletje), rimski pesnik, avtor pesnitve *O moji vrnitvi*, ki opisuje njegovo potovanje leta 416 iz Rima v Galijo.

Sapfo (prva polovica 6. stoletja pr. Kr.), grška pesnica.

Sasanidi, iranska dinastija (226/7–651/2).

Schiller, Friedrich (1759–1805), nemški pesnik.

Svetonij Trankvil, Gaj (okoli 70–okoli 140), rimski pisatelj, življenjepisec cesarjev.

Seneka Mlajši (okoli 4 pr. Kr.–65 n. št.), rimski filozof in pisatelj, navdihovalec stoiške opozicije.

Sergej I. Konstantinopelski (umrl leta 638), patriarh Konstantinopla (610–638), cerkveni voditelj monoteletske usmeritve.

Sergej Radoneški (okoli 1321–1391), ruski religiozni in družbeni voditelj.

Severijan iz Gabale (umrl po letu 408), cerkveni mož in pisatelj, škof mesta Gabala v Siriji, znan pridigar.

- Shelley, Percy Bysshe** (1792–1822), angleški pesnik.
- Simeon Novi Teolog** (949–1022), bizantinski religiozni pisatelj in mislec mistik.
- Simeon Polocki** (1629–1680), ruski cerkveni voditelj, pisatelj, pridigar in pesnik.
- Simeon Stilit** (umrl leta 459), zgodnjobizantinski krščanski asket.
- Simah, Kvint Avrelij** (okoli 345–405), latinski pisatelj bizantinskega obdobja, navdihovalec poganske senatorske opozicije v Rimu.
- Sinezij Kirenski** (med 370 in 375–okoli 413), zgodnjobizantinski pisatelj, filozof in pesnik himnograf, potomec starega rodu, ki je v življenju in ustvarjalnosti stremel k antičnemu izročilu, spoštoval *Hipatijo*, bil skeptičen do meništva (to je razvidno iz njegovega dela *Dion ali o življenju po njegovemu obrazcu*) in najverjetneje do nekaterih krščanskih dogem. Približal se je aleksandrijskemu patriarhu *Teofilu*, leta 410 pa sam postal škof mesta Ptolemaida (morda je bil tedaj tudi krščen). Njegove himne so obnovile antično metriko, pa tudi leksiko dorskega narečja in so dovolj čuden amalgam poganskih in krščanskih predstav.
- Sokrat** (470/69–399 pr. Kr.), grški filozof.
- Solon** (med 640 in 635–okoli 559 pr. Kr.), grški politični voditelj, mislec in pisec atenskih zakonov.
- Sofokles** (okoli 496–406 pr. Kr.), grški tragiški pesnik.
- Sofronij** (umrl leta 638), zgodnjobizantinski cerkveni pisatelj, jeruzalemski patriarh (634–638), avtor pridig, življenjepisov in od s tematiko cerkvenih praznikov.
- Suger** (1081–1151), opat samostana Saint-Denis pri Parizu, pokrovitelj in teoretik cerkvene umetnosti na prehodu od romanskega sloga k zgodnji gotiki, viden predstavnik srednjeveške estetske misli.
- Šanfara, aš-Šanfara** (5.–6. stoletje), arabski pesnik.
- Šenute** (umrl leta 451), egiptovski cerkveni voditelj zgodnjobizantinskega obdobja, predstojnik Belega samostana in organizator meniškega življenja v vsem Egiptu, viden pisec krščanske literature v koptskem jeziku.

Tacit, Publij Kornelij (okoli 55–okoli 120), rimski zgodovinar.

Tales (okoli 625–okoli 547 pr. Kr.), eden izmed sedmih modrecev, utemeljitelj najstarejše grške filozofije narave; do nas so prišli le fragmenti njegovih tekstov.

Tasso, Toquato (1544–1595), italijanski pesnik.

Temistij (okoli 317–390), zgodnjbizantinski pisatelj, govornik, filozof, skupaj z *Libanijem* in *Himerijem* v drugi polovici 4. stoletja eden izmed vidnih predstavnikov »druge sofistike«, avtor parafraz Aristotelovih del in številnih govorov, umirjen pogan, ki mu je bila tuja zanesenost skrajnega novoplatonizma in je pri krščanskih cesarjih brez pomislekov delal kariero sinkletika (člana konstantinopelskega senata) ter leta 384 od Teodozija I. dobil položaj mestnega prefekta; zagovornik racionalističnega govorništva, ki si je misli sposojalo pri filozofiji.

Temistokles (okoli 534–459 pr. Kr.), grški politik.

Teognet (druga polovica 6. stoletja pr. Kr.), grški pesnik, avtor verzificiranih nauk v elegičnem metru.

Teodor Studit (759–826), bizantinski cerkveni voditelj, organizator meništva, navdihovalec nasprotnikov ikonoklazma, trikrat poslan v pregnanstvo, avtor dogmatično-polemičnih in moralno-asketskih del, pridig, pesnitev, jambskih verzov o meniškem življenju.

Teodoret Kirski (okoli 393–okoli 466), zgodnjbizantinski cerkveni voditelj in pisatelj, škof mesta Kir nedaleč od Antiohije, predstavnik antiohijske teološke šole, ki se je sprl s *Cirilom Aleksandrijskim*, avtor apologetskega traktata *Zdravljenje helenskih bolezni*, razlag bibličnih tekstov, *Cerkvene zgodovine*, avtobiografske *Bogoljubne zgodovine*, dogmatično-polemičnih del in pisem.

Teokrit (konec 4. – prva polovica 3. stoletja pr. Kr.), helenistični pesnik, utemeljitelj idile.

Teofan Zapisani (9. stoletje), bizantinski cerkveni mož in pesnik, nasprotnik ikonoklazma, ki ga je ikonoborec cesar Teofil obsodil na to, da mu v obraz vžgejo porogljivo pesmico (od tod tudi vzdevek), eden od mojstrov himnografije v zvrsti *kanona*.

Teofil Aleksandrijski (umrl leta 412), aleksandrijski patriarh (385–412), zgodnjbizantinski cerkveni voditelj in pisatelj, ki je znal fanatizem združevati z energijo politika. Prizadeval si

- je za vrhovno oblast aleksandrijske katedre in bil sovražnik *Janeza Zlatousta*.
- Tertulijan, Kvint Septimij Florens** (okoli 160–po 220), zgodnje-krščanski mislec in pisatelj; brezkompromisno se je lotil stare poganske civilizacije, državnosti in kulture.
- Tiberij, Klavdij Neron** (42 pr. Kr.–37), rimski cesar.
- Tirtaj** (druga polovica 7. stoletja pr. Kr.), grški pesnik.
- Tizian Vecelli(o)** (okoli 1477 ali 1487/8–1576), italijanski slikar.
- Tomaz Akvinski** (1225–1274), srednjeveški filozof in teolog katoliškega Zahoda, sistemizator ortodoksne krščanske misli.
- Tomaz Kempčan** (okoli 1380–1471), nemško-nizozemski verski voditelj, domnevni avtor traktata *Hoja za Kristusom*.
- Trifiodor** (5. stoletje), zgodnejebizantinski epski pesnik, rojen v Egiptu, posnemovalec *Nonosa iz Panopolisa*, avtor pesnitve *Zasedba Iliona*.
- Tsetses, Janez** (okoli 1110–okoli 1180), bizantinski filolog in erudit, komentator antičnih piscev.
- Tukidid** (okoli 460–okoli 400 pr. Kr.), grški zgodovinar, eden od klasikov antične proze.
- Tuotilon Sankt-Gallenski** (10. stoletje), latinski himnograf, menih sanktgallenskega samostana.
- Valens, Flavij** (328–378), vzhodnorimski cesar (364–378), ki je vladal skupaj z Valentijanom in pozneje *Gracijanom*.
- Valentin** (sreda 2. stoletja), eden od najvidnejših mislecev gnosticizma.
- Vergilij** (70–19 pr. Kr.), najpomembnejši predstavnik rimske klasi-ke, ki jo je za vselej postavil za teknico grške klasi-ke. Njegove *Georgike* so poučna pesnitev o poljedeljskih opravilih.
- Verlain, Paul** (1844–1896), francoski pesnik.
- Vespazijan, Tit Flavij** (9–79), rimski cesar (69–79). V njegovem času se je s porušenjem Jeruzalema končala tako imenovana judovska vojna, ki je trajala od leta 66 do leta 70.
- Vives, Juan Luis** (1492–1540), španski humanist.
- Vitelo, Vitello** (okoli 1230–okoli 1275), srednjeveški filozof nemško-poljskega porekla.
- Vitigis** (umrl leta 542), kralj Ostrogotov, neuspešno se je vojskoval proti Bizancu.

Voltaire, François Marie (1694–1778), francoski pisatelj, razsvetljenski mislec in publicist.

Wagner, Richard (1813–1883), nemški skladatelj. V glasbeni drami *Parsifal* je posnemal razpoloženje katoliške maše, v Graalovi témi pa delno tudi njene tradicionalne napeve.

Zenon Kitijski (okoli 336–okoli 264 pr. Kr.), grški filozof, utemeljitelj stoiške šole.

Zenon, vzhodnorimski (bizantinski) cesar (474–491), po rodu Isavrijec.

Zosim (druga polovica 5. stoletja), zgodnjebizantinski zgodovinar, ki je *Novo zgodovino* napisal enkrat do leta 410; po prepričanju je bil pogan.

Zosim Panopolitanski (4. stoletje), zgodnjebizantinski alkimist.



SEZNAM POJMOV

Akatist – zvrst cerkvene himne, (po enem samem obrazcu) izdelane v zgodnjebizantinskem obdobju. Razširila se je v grški literaturi zrelega in poznega srednjega veka in iz nje prešla v druge vzhodnoevropske literature. Akatist je po najpomembnejših značilnostih blizu *kondakiju*, vendar se od njega razlikuje, prvič, po strogo določenem številu *ikosov*, ki jih je vedno dvanajst, drugič, po tem, da je v vsakem ikosu dvanajst parnih *hajretizmov* in trinajsti neparni, ki ostaja nespremenjen in predstavlja poseben refren, in tretjič, po pravilnem razvrščanju ikosov z dvanajstimi krajšimi verzi, ki imajo drug refren (»aleluja«) in so označeni kot »kondakiji« (ne zamenjevati z drugim pomenom iste besede!). V ruskem izročilu imamo ne povsem korektno navado, da *kukulij* prištevamo h »kondakijem«, ki jih je tako trinajst.

- Akrostih** – posvetilo ali rek, sestavljen iz začetnih črk verzov.
- Alegorija** – prispodoba, prilika, prikazovanje česa v drugačni obliki, pesniška figura, **alegoreza** – interpretacija besedila kot prispodoba, kot besedilo z globljim pomenom, **alegorika** – izražanje s prispodobami, uporaba prispodob.
- Aliteracija** – soglasniški stik, ujemanje soglasnikov ali soglasniških skupin v zaporednih besedah.
- Antonomazija** – zamenjava lastnega imena z občim ali obratno.
- Centoni** – pesniški teksti, sestavljeni iz verzov ali polverzov drugih tekstov; najznačilnejši za poznoantično latinsko literaturo.
- Homojotelevti** – rimam podobna sozvočja v antični in bizantinski retoriki.
- Diatriba** – zvrst filozofsko-moralističnega »opomina« ali »obtožbe« v antični literaturi, ki posnema živo intonacijo govornice besede.
- Deminutiv** – pomanjševalnica samostalnikov.
- Eksegeza** – interpretacija teksta, posebno svetega.
- Eidos** – v platonističnem izročilu podoba ideja, idealna bitnost v svoji konkretni pojavnosti, plastično dovršen predmet intelektualnega zrenja.
- Ekfrazza** – retorični ali pesniški opis.
- Enakoverznost** – organizacijsko načelo skupine tekstov v zgodnje-bizantinskem cerkvenem pesništvu, zgrajenih s pravilnim izmenjavanjem verzov, ki imajo določen obseg in metrično obliko, na ustreznih mestih v sestavi vsake kitice. V *kondakiju* je enakoverznost redka in je omejena z navzočnostjo *kukulija* in refrena, ki odstopata od občega načela. Povsem enakoverzne himne so posebna zvrst, ki je izginila proti koncu zgodnje-bizantinskega obdobja.
- Enkomij** – hvalilni govor.
- Fiziognomika** – nauk o spoznavanju človekove osebnosti iz potez obraza.
- Hajretizmi** – pozdravi, naslovljeni na opevano posvečeno osebo. Sestavljeni so iz besede *hajre* (dobesedno »raduj se«) in opisne oznake te osebe; sestavina *ikosov akatista*.
- Izsilabičnost** – enakost števila zlogov
- Ikos** – v zgodnjebizantinskih cerkvenih himnah (*kondakijih* in njim podobnem *akatistu*) posebna kitica, ki je precej obsežna

in ima zapleteno metrično sestavo, enako v vsaki posamezni himni.

Kanon – zvrst bizantinske himnografije, ki je nastala okoli 8. stoletja in je izrinila *kondakij* tako iz literarnega ustvarjanja kakor tudi iz cerkvene bogoslužne prakse; s tem je v himnografiji zaznamovala konec zgodnjebizantinskega obdobja. Sestava kanona je zapletena: sestavlja ga devet »pesmi« (navadno osem, saj je druga »pesem« skoraj v vseh kanonih, razen v kanonih vélikega posta, izpuščena), pri čemer je vsaka izmed »pesmi«, ki je v razmerju do opredeljenega bibličnega dejavnika, razdeljena na *irmos* (začetek) in nekaj »troparjev«. Popolna izvedba kanona vključuje tudi druge sestavne dele. Poetiko kanona odlikuje slovesna statičnost, počasno leporečje; konkretno pripovedovanje, značilno za *kondakij*, nima več pomembnejše vloge.

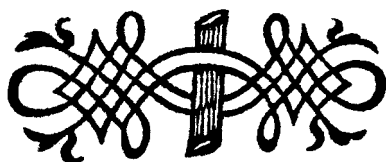
Katahreza – 1. nepravilna raba besed, nesmiselna besedna zveza; 2. težko razumljiva ali ponesrečena metafora.

Kondakij – vodilna zvrst zgodnjebizantinske himnografije, ki se je oblikovala v 5. in 6. stoletju, se najbolj razcvetela v obdobju *Romana Meloda* (glej »Imensko kazalo«), izginila pa v 7.–8. stoletju. *Kondakij* navadno obsega od osemnajst do štiriindvajset *ikosov*, ki jih združujeta enotna metrična struktura in refren; *kukulij*, ki stoji pred njimi, ima drugačno metrično strukturo in manjši obseg, vendar isti refren. Prve črke *kukulija* in vseh *ikosov* navadno sestavljajo akrostih (na primer »sestavek ponižnega Romana«). Poetika *kondakija* daje veliko prostora konkretni pripovednosti: pesnik obnavlja biblično ali hagiografsko epizodo in jo dopolnjuje s slikovitimi detajli, »v osebah« predstavlja dramatične dialoge med osebnostmi. Skupaj z njimi je mogoče opaziti pripovedne intonacije, usmerjene k osvobojeni obliki v tradiciji *diatribe*. Metrika *kondakijev* je silabična, z upoštevanjem tonike, brez neposrednih zgledov v antični prozodiji. Potem ko je prevladala zvrst *kanona*, so v bogoslužju ostale le posamezne kitice najbolj znanih *kondakijev* (navadno po dve kitici – *kukulij* in prvi *ikos*), beseda *kondakij* pa se je začela uporabljati v popolnoma drugem pomenu.

Kukulij – »kapica«, začetek *kondakija* ali *akatista*, ki je z *ikosi* združen z istim refrenom, vendar se od njih razlikuje po metrični strukturi.

- Metafora** – pesniška prispodoba s primerjanjem ali prenašanjem lastnosti enega predmeta na drugega, **metaforika** – uporaba metafor,
- Metonimija** – preimenovanje, zamenjava določenega pojma z drugim, ki je z njim v zvezi.
- Metafraza** – transponiranje, obnovitev.
- Notarikon** – »magijski« način branja besede kot okrajšave drugih besed.
- Parabola** – prispodoba.
- Paradoks** – presenetljiva, vsaj na videz protislovna misel, ki lahko vsebuje resnico.
- Parafraza** – nova, drugačna predstavitev ali razlaga že znane teme.
- Parezija** – »svobodno besedovanje«, pravica, da se pred Bogom ali pred ljudmi govori brez bojazni, plahosti in zadrege. Klasična antična zavest je imela perezijo za atribut polnopravnosti državljana v krogu enakih (njeno nasprotje sta bili zadržanost in ponižnost sužnja). Krščanska zavest je v njej videla Božji dar, izgubljen z izvirnim grehom; le pravičnik, ki je do konca premagal greh, znova najde to prvotno človekovo dostojanstvo.
- Refren** – pripev, besedilo, ki se v pesmi redno ponavlja, zlasti na koncu verza ali kitice.
- »**Simfonija**« – v uradni bizantinski ideologiji zahtevano soglasje države in cerkve, cesarja in patriarha.
- Sugitta** – zvrst sirske himnografije, za katero je bila značilna dialoška dramatizacija bibličnega ali hagiografskega motiva, odigrana »v osehah«.

SERGEJ SERGEJEVIČ AVERINCEV se je rodil leta 1937 v Moskvi. Bil je literarni zgodovinar, filozof, pesnik in prevajalec. Delal je v moskovskem Inštitutu za zgodovino in teorijo umetnosti in v Inštitutu za svetovno literaturo Akademije znanosti SSSR. Leta 1992 je prejel doktorat honoris causa na Papeškem vzhodnem inštitutu; bil je član Papeške akademije znanosti. Od leta 1987 je bil dopisni član Ruske akademije znanosti (RAN). Od leta 1989 je bil poslanec v ruskem parlamentu. Zadnja leta svojega življenja je predaval na dunajski univerzi. Umrli je leta 2004 na Dunaju.



IZBRANA BIBLIOGRAFIJA:

1. *Poetika rannevizantijskoj literaturi*. Moskva 1977 (srbohrvaški prevod: *Poetika ranovizantijske književnosti*, Beograd 1982; italijanski prevod: *L'anima e lo specchio: L'universo della poetica Bizantina*, Milano 1988; latvijski prevod: *Cilveks un vards*, Riga 1998).
2. *Religija i literatura*, Ann Arbor, Michigan, 1981.
3. *Ot beregov Bosfora do beregov Evfrata*, Moskva 1987 (antologija bližnjevzhodne literature po izboru Averinceva, z njegovo uvodno besedo, prevodi iz sirščine, grščine in koptščine ter komentarji).
4. *Na skrzyzovaniu tradycji. Skice o literaturze i kulturze wczesno-bizantyjskiej*, Varšava 1988.
5. *Cose attuali, cose eterne*, Milano 1989.
6. *Molitwa o slowa*, Poznań 1995 (pesmi v poljskem prevodu).
7. *Die Solidarität in dem verfemten Gott. Die Erfahrung der Sowjetjahre als Mahnung für die Gegenwart und die Zukunft*, Tübingen 1996.
8. *Poeti*, Moskva 1996.
9. *Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii*, Moskva 1996.
10. *Adamo e il suo costrato. Spiritualità dell'amore coniugale*, Rim 1996 (skupaj z Markom I. Rupnikom)

Izšlo je več kot petsto njegovih člankov ter na desetine prevodov in revialnih objav njegove poezije.

Ko je Averincev sredi šestdesetih let javno spregovoril, smo slišali besedo, ki v našem prostoru ne bi smela zveneti: vse, kar ji je bilo podobno, je bilo, tako se je zdelo, uničeno že cel rod, če ne dva prej.

O mnogih imenih, témah in pojmihi smo prvič slišali od Averinceva (in to niso bile le bizantinske téme, ampak misel 20. stoletja – Jungova, Hessejeva, Bultmannova –, vse je nemogoče naštetih). O tem, kar je bilo pri nas bilo navzoče pred njim, smo od njega slišali nekaj povsem drugega.

Olga Sedakova

Zgodnjbizantinski literaturi (in, širše, literaturi zgodnjega srednjega veka) vlada temeljno pesniško načelo »para-bole« in »parafraze« (*parabolé* in *paráphrasis*). Povezano je z enako temeljnim svetovnonazorskim načelom »para-doksa«, čeprav ga zaradi posebnosti estetskih oblik zavesti z njim ni mogoče poenotiti. Kot pojasnilo kategorije paradoksa pripomnimo, da je *tò parádoxon* (»izjema«, »neverjetno«) ena izmed najznačilnejših besed leksike zgodnjbizantinske sakralne in posvetne retorike. *Mystérion xénon horô kai parádoxon*, »Čudno in neverjetno skrivnost gledam« – ta vzklik iz božičnega kanona Kozme Majumskega naj bo zgled med več deset in več sto podobnimi.

V literaturi »parafraz« in »metafraz« so v obdobju prehoda iz antike v srednji vek posebno vlogo igrali eksperimenti, ki so temeljili na uporabi antičnih oblik za obdelavo biblične snovi ter pripovedovanje vsebine Stare in Nove zaveze v Homerjevem jeziku in metrumu na Vzhodu in v Vergilijevem jeziku in metrumu na Zahodu. Oblika ni bila tako izbrana zato, ker bi ustrezala témi, ampak ker ji je bila nasprotna, ker se ji je »postavljala nasproti«; zato sta tako téma kot oblika nastopali v nesvojski, preobrnjeni podobi.

Sergej Averincev