



BOETIJ, DEDIŠČINA IN IZZIV

Boetij, dediščina in izziv





BOETIJ, DEDIŠČINA IN IZZIV

Zbornik prispevkov s simpozija,
ki je potekal
v Narodni in univerzitetni knjižnici
dne 11. 12. 2012

Ljubljana
2013

Boetij, dediščina in izziv
Zbornik prispevkov s simpozija,
ki je potekal v Narodni in univerzitetni knjižnici
dne 11. 12. 2012

Uredila
Gorazd Kocijančič in Vid Snoj

Recenzenta
dr. Matevž Kos
dr. Tomo Virk

Jezikovni pregled
Petra Jager

Jezikovni pregled angleških povzetkov
Nada Grošelj

Oblikovanje in prelom
Lucijan Bratuš

Izdala
Narodna in univerzitetna knjižnica in
Inštitut za preučevanje krščanskega izročila
Zanju
Mateja Komel Snoj in
Alen Širca

Dostopno na: <http://www.dlib.si/>

Ljubljana
2013

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

1Boetij A.M.S.(o82)
27-1«653»(o82)

BOETIJ, dediščina in izziv : zbornik prispevkov s simpozija, ki je potekal v Narodni in univerzitetni knjižnici dne 11. 12. 2012 / [uredila Gorazd Kocijančič in Vid Snoj]. - Ljubljana : Narodna in univerzitetna knjižnica : Inštitut za preučevanje krščanskega izročila, 2013

ISBN 978-961-6551-39-7 (NUK)
ISBN 978-961-6551-47-2 (pdf, NUK)

1. Kocijančič, Gorazd
269744384

VSEBINA

- 7 Gorazd Kocijančič in Vid Snoj: Uvod

Boetij, njegov čas in razsežnosti njegovega dela

- 13 Igor Škamperle: Severin Boetij – zadnji modrec antike in prvi filozof srednjega veka
- 25 Miran Špelič OFM: Politik in laiški teolog v pozni antiki. Boetijeva kristologija in trinitarična teologija med politiko, filozofijo in laiško teologijo
- 35 Matjaž Vesel: Boetij, Božja previdnost in svobodna človeška volja
- 51 Vid Snoj: Orfej v Boetijevi *Tolažbi filozofije*
- 69 Matic Kastelec: Tolažba ljubezni
- 85 Gorazd Kocijančič: *Eleaticis ... studiis innutritum*: Boetijeva *Tolažba filozofije* in Parmenidova pesnitev
- 99 Giovanni Grandi: Žalost zaradi izgube in poti tolažbe. Soočenje nekaterih miselnih vzorcev
- 123 Jurij Snoj: Boetijevo pojmovanje glasbe
- 141 Boris Šinigoj: Od tolažbe filozofije k tolažbi glasbe in teologije

Boetij na Slovenskem

- 155 Nataša Golob: Podobie Boetijevih rokopisov v njegovem času in pozneje: dve opombi
- 185 Alen Širca: Boetij v starejši slovenski literaturi
- 197 Sonja Svolfšak: Mayrova ljubljanska izdaja Boetijeve *De consolatione Philosophiae*

Boetij in slovanski svet

- 205 Neža Zajc: Pogojnost človeškega oziroma sovisnost bogočloveškega pri Boetiju in Maksimu Greku
- 235 Tadej Rifel: Tolažilna moč filozofije (Semjon Frank in Boetij)

Boetij kot izziv za sodobno mišljenje

- 251 Petra Jager: Smrt in resnica: Boetijeva *Tolažba* med apologijo in teleologijo
- 265 Milosav Gudović: Usoda filozofskega žanra: od hvalnice do tolažbe in nazaj
- 281 Damjan Hlede: »Posoda za čast«. O političnih razsežnostih daritve pri Severinu Boetiju in Giuseppeju Dossettiju
- 297 Marko Uršič: Je filozofija dandanes še tolažnica?

Dodatek

- 315 Tine Hribar: Pismo Gorazdu Kocijančiču o Boetiju, 6. 1. 2013
- 321 Primož Simoniti: Prevod izbranih Boetijevih poezij
- 330 Summaries
- 339 O avtorjih

UVOD

Offa rex, legendarni anglosaksonski kralj, ki se sprehaja med svojo sedanjostjo in našo preteklostjo, svojo prihodnostjo in našo sedanjostjo, v XVIII. pesmi zbirke Geoffreya Hilla *Mercijske himne* obišče – danes neohranjeno – Boetijevo ječo.

At Pavia, a visitation of some sorrow. Boethius'
dungeon. He shut his eyes, gave rise to a tower
out of the earth. He willed the instruments of
violence to break upon meditation. Iron buckles
gagged; flesh leaked rennet over them; the men
stooped, disentangled the body.

He wiped his lips and hands. He strolled back to the
car, with discreet souvenirs for consolation and
philosophy. He set in motion the furtherance of
his journey. To watch the Tiber foaming out
much blood.

V Paviji vizitacija neke žalosti. Boetijeva
ječa. Zaprl je oči, naredil, da se je iz zemlje
vzdignil stolp. Hotel, da se orodja nasilja nad
meditacijo zdrobijo. Železne spone so ovirale;
meso je s kožico uhajalo prek njih; možje
so se sklonili, odrešili telo.

Obrisal si je ustnice in roke. Se sprehodil nazaj
k avtu, z različnimi spominki za uteho in
filozofijo. Pognal je pospešek potovanja.
K opazovanju, kako Tibera peni na plan
obilje krvi.¹

Eden izmed najslavitejših sodobnih pesnikov tako z
mračnimi toni evocira usodo Anicija Manlija Severina

1 V slovenščino prevedel Venó Taufer (Hill, *Mercijske himne*
in druge pesmi, 79).

Boetija (pribl. 475/480–524/526), odločilnega posrednika med antično vednostjo in porajajočo se srednjeveško krščansko kulturo. Anahronizem pesmi, v kateri je kralj Offa predstavnik pesnika in vseh nas, nam kaže nekaj pomembnega: obiskovalec je obiskan.

Vizitacija v Paviji, o kateri govori Hillova pesem, ni navaden obisk, ampak je obiskanje. »Obiskanje« je biblična beseda. »Subjekt« obiskanja (hebr. *rekudda*, gr. *episkopé*, lat. *visitatio*) je v Bibliji Bog. Božje obiskanje v Stari zavezi človeku zmeraj prinaša sodbo, odločitev njegove končne usode; dan obiskanja je dan sodbe. V Hillovi pesmi pa kralja Offo, ki je v Pavijo prišel obiskat Boetijevo ječo, obišče žalost tega kraja, na njem je zanj nenadoma pričujoča Boetijeva usoda, odigra se mu njegov boj z njo. Kralj se »sprehodi nazaj / k avtu, z različnimi spominki za uteho in / filozofijo«. Sprehod, ki je dolg stoletja: v Pavijo je morda prišel na konju, odide, kot bi odšel Hill, z avtom – in z njim odidemo mi, ki nas je obiskalo.

Tja se zdaj vračamo.

Boetijev pomen ni omejen na njegov čas, na njegovo silno prezenco v nacionalnih kulturah (med katerimi gre prvo mesto prav anglosaksonski),² ampak sega v današnji čas, v katerem naša glavna uteha postaja tehnologija, a vseeno razne Tibere neusmiljeno penijo »na plan / obilje krvi«. Pri tem se vznemirljivost poznoantičnega misleca skriva zlasti v *Tolažbi filozofije*, zagonetnem besedilu, ki nam vedno znova postavlja vprašanje, ali meditacija lahko premaga nasilje, ali in kako se lahko »orodja nasilja nad / meditacijo zdrobijo«. Je misel zmožna premagati grobost snovi in strasti? Lahko smisel Filozofije premaga kaos podivjane politične stihije?

Simpozij o Boetiju, ki je potekal 11. decembra 2012 v Razstavni dvorani Narodne in univerzitetne knjižnice, je bil na neki način nadaljevanje simpozija o Dioniziju Areopagitu in njegovem vplivu, ki se je zgodil maja 2013 v prostorih

2 Prim. Kocijančič, »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘«, 9.

Slovenske matice.³ Če je Dionizij Areopagit, skrivnostni neznanec, v svojem opusu zgostil in sintetiziral misel poznoantičnega krščanskega Vzhoda, je Boetij enako nalogo opravil na Zahodu. Pri tem je morda bolj od katerega koli drugega avtorja izkazal tisto lastnost zahodnoevropskega mišljenja, ki jo je Rémi Brague v znameniti knjigi *Evropa, rimska pot*⁴ označil kot posebno receptivnost Evrope, njeno dovezetnost za različne tradicije, njeno gostoljubnost. V Boetijevi *Tolažbi* in njegovem delu nasploh se kaže odprtost poznoantičnega krščanskega mišljenja za izročilo antike v njenih najvišjih vrhovih, za mojstrovine antične misli in književnosti – ter obenem za judovsko-krščansko subverzijo antične kulture.

Boetij je bil na Slovenskem že zgodaj navzoč. Na naših tleh so ga brali in premišljevali. Rokopis iz zgornjegrajske knjižnice, ki je zdaj digitaliziran in vsakomur dostopen na platformi digitalne knjižnice,⁵ vsebuje številne zanimive glose, ki še čakajo na nadaljnje raziskovanje. Mayrova ljubljanska izdaja *Tolažbe* kaže na Boetijevo navzočnost v nastajajoči slovenski zgodnjemoderni družbi. Slovenske knjižnice so imele številne izdaje njegovih del. Vsebinsko in metodološko raznoliki prispevki, ki so zbrani v pričujočem zborniku,⁶ nadaljujejo to izročilo in ga vpisujejo v

3 Zbornik prispevkov s simpozija je izšel pod naslovom *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo* (ur. G. Kocijančič in Vid Snoj, Ljubljana: Slovenska matica, 2011).

4 Brague, Rémi. *Evropa, rimska pot*. Prev. Rosana Čop. Celje: Mohorjeva družba, 2003.

5 <http://www.dlib.si/>.

6 Ta heterogenost se kaže tudi na formalni ravni. Avtorji zbornika so bili sicer naprošeni, da prilagodijo svoja besedila enotnemu sistemu citiranja, vendar velja, kakor je ugotavljal že zgodovinar mistike Kurt Ruh – švicarski Nemeč! – v predgovoru k znamenitemu zborniku, ki ga je sam uredil: »Tudi natančni predpisi ne morejo odpraviti navad posameznih avtorjev, kar velja zlasti za opombe. Natezati jih s skrajno

obzorje sodobnih raziskav pozne antike. Iščejo Boetijevo sled v slovenskem izročilu in slovanskem svetu, raziskujejo njegove literarne strategije in se sprašujejo o razlogih za trajno aktualnost njegove misli. Vsekakor je iz njih razvidno, da Boetijeva zgodba na Slovenskem ni končana.

Boetij ostaja dediščina in izziv. Še naprej bomo ob »obiskanju neke žalosti« zapirali oči, v imaginaciji risali njegovo ječo. Še nas čaka »pospešek potovanja«, njegovo nadaljevanje, metafizična pot naprej, ki je kroženje okrog Istega. Mlajši avtorji, ki so prispevali raziskave za pričujoči zbornik, nas pri tem navdajajo z optimizmom: paradoks *Tolažbe* – in Boetijevega opusa v celoti –, pa tudi paradoks njegovega premišljevanja skoz stoletja, je tudi v tem, da že samo spraševanje, sam napor mišljenja, sama pisava vedno znova izpričuje zmago duha nad snovjo, svobode nad nujnostjo, smisla nad kaosom.

Gorazd Kocijančič in Vid Snoj

V Ljubljani, avgusta 2013

doslednostjo na eno samo kopito pač ni nobena znanstvena zahteva in tega ni treba zahtevati od nobenega urednika.« (*Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart: Metzler, 1986, IX). Urednika sva se zato odpovedala popolnemu poenotenju navajanja v zborniku.

BOETIJ, NJEGOV ČAS
IN RAZSEŽNOSTI
NJEGOVEGA DELA



Igor Škamperle

SEVERIN BOETIJ –
ZADNJI MODREC ANTIKE
IN PRVI FILOZOF SREDNJEGA VEKA

Boetij (475/80–525) pripada dobi, ki je bila v pravem pomenu »prehodna«, dobi, v kateri je antična kultura s svojimi civilnoupornimi ustanovami naglo propadala in se razkrajala, posamezni izobraženci pa so v družbi, ki je zaradi prihoda novih ljudstev postajala čedalje bolj nepismena, postavljali idejne osnove za miselni svet, ki ga zgodovinsko označujemo kot srednji vek. Kot posredniki znanja so v latinski govoric, ki je za razliko od ljudskih idiomov prevladovala v upravi, literaturi in med izobraženci, oblikovali pojme in njim ustrezne vsebinske sklope, kakršni so se prvotno razvili v grškem svetu. Boetij in njegovi sodobniki, med njimi posebno Flavij Kasiodor (490–583) – tudi on, tako kot Boetij, nekaj časa med vladavino Ostrogotov v upravni službi na Teodorikovem dvoru v Raveni, nato pobudnik biblijske šole v Rimu, ki naj bi prišlekom približala rimsko kulturo, nazadnje pa tvorec knjižnice in pobudnik pisarske dejavnosti v samostanu Vivarium v južni Italiji, kar je vse vplivalo na oblike meniškega življenja –, so si prizadevali prenesti v svoje okolje bogato leposlovno dediščino antične preteklosti.¹ Krščanstvo je imelo v svoji izvorni obliki, v prvih stoletjih, značaj odrešenjske religije,

¹ Prim. Špelič in Limoncini, ur. *Boezio e Gregorio Magno tra Antichità e Medioevo*. Gl. tudi Leclercq, *Ljubezen do književnosti in hrepenenje po Bogu. Uvod v meniške avtorje srednjega veka*.

ki je – podobno drugim verskim usmeritvam – poudarjala notranji duševni svet človeka, nauk o stvarjenju, izvirnem padcu, Kristusovi daritvi, milosti in odrešenju. Vzročno sklepanje in naravoslovni pojmi, znani iz grške antične filozofske misli, so tonili v pozabo in nasploh izgubljali vrednost. V primerjavi z aristotelskim pogledom na svet, ki se je med naravoslovci ohranil do aleksandrinske dobe in helenizma, sta bili novost, ki ju je prineslo krščanstvo, zlasti dožemanje časa in z njim povezano pojmovanje eksistence. Človek živi v času, naše življenje je neke vrste zgodba, ki ima svoj cilj. Stremljenje, da bi ga dosegli – v obliki odrešenja in večne blaženosti pri Bogu –, ustvarja smisel, ki življenju daje vrednost in pomen. Enako lahko trdimo za celotno stvarstvo. Svet ni od nekdanj, trajen v svojem obstoju in rezultat objektivnih naravnih zakonov, kakor je trdila stara filozofija narave (Aristotel), ampak je v nekem trenutku nastal kot sad Božje volje in izbire; ima svoj kronološki (zgodovinski) potek in je nekam namenjen – h končni izpolnitvi in koncu časov.

Nova vera ni bila kozmična kakor velik del starih filozofskih in duhovnih nauk, ampak je slonela na obljubi, utemeljeni v Božji ljubezni do človeka. Svet obstaja, toda lahko ga tudi ne bi bilo. Celotno stvarstvo potemtakem ni odvisno zgolj od sebe in zaradi tega ni prvotni temelj; to je lahko le njegov stvarnik, Bog. Vsa bitja sveta imajo v sebi zarezo, zaradi katere so bit, ki k nečemu teži; so *esse ad* ... Namesto ontocentrizma, pojmovnega in vrednostnega izhodišča, iz katerega izhaja velika večina starih filozofskih in duhovnih nauk od Grčije in Srednjega vzhoda do Kitajske, je z judovsko-krščansko vero v ospredje stopil teocentrizem. V središču je Bog, On je prvi in absolutni temelj, od katerega je odvisno vse bivajoče in od katerega more vse, kar je v prostoru in času, dobiti svojo pravo vrednost.

Omenjene pojme je izostril predvsem sv. Avguštin (354–430), ki ni brez razloga postal oče in začetnik žanra osebne

izpovedi in poudarjenega eksistencializma.² V tem okviru je prišlo tudi do zloma sokratskega optimizma, značilnega za grško misel. Zlo, neznanje in zablode v človeku in svetu niso le posledica nezrelosti in pomanjkanja modrosti, ki ju more človek s pravim spoznanjem popraviti in odrešiti samega sebe: človek sam tega ni zmožen in potrebuje Božjo milost. Novosti, ki so jih vnesli zgodnji krščanski misleci, so segale globoko v mišljenjske oblike in so zaznamovale identiteto zahodnega človeka. Poleg pojma stvarjenja, ki je spremenil razumevanje sveta in časa, se je velik sklop problemov strnil okrog vprašanj osebne eksistence in odnosa do Boga, do katerega lahko razvijemo intimen osebni odnos, ki ga izkazuje »tiha« molitev. Ta je bila pred tem – in je v mnogih kulturah tudi še danes – le obredna in kolektivna. Razvrednotenje pa so poleg naravoslovnih ved (filozofija narave) utrpele tudi civilne in politične teorije, saj sta se težišče in vrednost bivanja preusmerila v intimni duševni svet. V njem človeka srečuje glas Boga: človek je nagovorjen s tistim absolutnim »Ti«, ki nastopa kot začetek in konec, temeljno, izvirno Počelo, Vladar vsega, kar obstaja – in človekov Odrešenik.

Kljub bogati zbirki zgodnjih krščanskih spisov, ki so v stoletjih pozne antike nastajali po mestih v Sredozemlju in drugod na ozemlju cesarstva, ter kljub odlokom cesarja Teodozija (začenši s solunskim, izdanim leta 380), ki so krščanstvo postavljali za edino uradno religijo cesarstva, nova vera, posebno pa zahodni, latinski svet, ni premogla ustrezne in dovolj razvite pojmovne zgradbe, ki bi se mogla navezati na kompleksno in bogato leposlovno in duhovno dediščino helenizma. V tem pogledu postane razviden pomen, ki pripada t. i. posrednikom znanja, kakršni so bili Severin Boetij, Flavij Kasiodor, Izidor Seviljski (560–636) in še kdo. V istem času kakor prva dva je živel tudi sv. Benedikt iz Nurcije v južni Italiji (480–543), ki je oče zahodnega redovništva. Napisal je *Pravilo* in postavil formalni okvir za

2 Alici, *L'altro nell'io, in dialogo con Agostino*.

skupnost posvečenega življenja, ki se je v nekaterih segmentih pomembno razlikovalo od vzhodnih oblik, pa tudi od razmeroma neurejenega puščavniškega življenja. Pojmi, ki izhajajo iz prvih osnov, ko sta se družbena kontinuiteta in nova vera, ki je začela prevladovati in povezovati nova ljudstva, v tej dobi »prehoda« bolj ali manj uspešno soočali, so dolgoročno opredelili evropsko civilizacijo. Naj spomnimo na rek *ora et labora* (»moli in delaj«, to je na delitev časa na posvetno in duhovno opravilo), na oratorij in laboratorij, se pravi na molilni prostor in kraj ročnega posvetnega opravila, ter na izraza *otium* in *negotium*, od katerih prvi izraz pomeni brezdelje, namenjeno duhovnemu počitku in motrenju, drugi pa dinamično menjavo storitev ali trgovino.

Kljub novostim tedanja (nova) kultura ni imela bogatega pojmovnega zaledja, s kakršnim se je ponašala filozofija poganske dobe. Kasiodor je v ta namen med bivanjem v samostanski komuni Vivarium napisal obsežen *Uvod v svete in posvetne discipline (Institutiones artium divinarum et humanarum*, dobesedno *Ustanove božanskih in človeških veščin*), ki je postal pomemben vir poznavanja antičnega leposlovja v zgodnjih stoletjih srednjega veka. Podobno je hotel Severin Boetij, ključni avtor v tej dobi prehoda, zaradi česar ga imenujemo tudi prvi sholastik ali pred-sholastik. V latinščino je nameraval prevesti vse Aristotelove in Platonove spise, česar mu ni uspelo storiti, vanjo pa je prenesel – in v njej v veliki meri sploh ustvaril – terminologijo oziroma ustrezno izrazoslovje za temeljne filozofske pojme; bitnost/bistvo (gr. *ousia*) je tako na primer postala *substantia*. Boetijev prenos aristotelske terminologije v latinščino se osredotoča na logiko in ontološke kategorije, nekoliko manj na staro metafiziko in spise o duši. Osnovni problem, mišljen v filozofskem pomenu, je bil pojem Boga, ki ga je prineslo krščanstvo, oziroma prvega Počela, ki ga srečujemo v platonizmu in v novem platonizmu: v tem pojmu se ob podtalnem vplivu judovske in krščanske religije srečujeta

pojma stvarjenja in emanacije (ali razlitja) prvega Enega, pri čemer je drugi pojem značilen za novoplatonizem Plotina in drugih mislecev. V jedru je šlo za razmislek, kakšna je narava odnosa med prvotnim Počelom oziroma Enim in naravo sveta (ter bitji, ki so v njem). Sta prvotno Počelo in svet ontološko postavljena na isto raven, zaradi česar je med njima moč misliti vzročno soodvisnost? Je svet neke vrste posledica (emanacija) prvega Počela in usmerjen k polni realizaciji, ki poteka prek vzročne verige in postaja drugo (drugačna substanca) od prvega Počela? Antični platonsko-aristotelski svet se je z različnimi odtenki in pojmovnimi izpeljavami nagibal v to smer, kar je mišljenje pogosto vodilo v implicitni imanentizem oziroma – tako pri Plotinu v pozni antiki – v razmeroma zaprti monizem. Toda Plotin in sploh novi platonizem sta to strukturo, ki zadeva razmerje prvega Počela (Boga) in bivajočega sveta, zaostri in postavila na novo raven. Izvirno, prvotno Eno ali prvo Počelo je postavljeno neizmerno in neprimerljivo onkraj razlite lestvice bitij, ki imajo pri njem sicer svoj delež. Čeprav je svet s svojimi bitji soroden Prvemu, katerega je deležen, do njega nima ustreznega razmerja niti mere. Zato Enega ni mogoče doumeti. Eno je v svetu, kolikor ima svet delež pri njem, ne da bi ga mogel povzeti. Med njima obstaja ontološka razlika, ki je ni mogoče pojmovno zakrpati.³

V tako postavljenem filozofskem okviru, ki so ga začrtali poznoantični misleci, novoplatonski in krščanski – pri čemer moramo obema skupinama dodati tudi pomemben podtalni odmev obsežnih biblijskih komentarjev Filona Aleksandrijskega iz 1. stoletja –, so svoj prostor dobili pojem krščanskega Boga Stvarnika, z njim povezana teologija

3 Razliko med platonizmom in novim platonizmom je pregledno opisal Giovanni Reale v spremni razpravi h klasični študiji na to témo *From Platonism to Neoplatonism*, ki je delo Philipa Merlana. Opiram se na italijansko izdajo *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Milano: Vita e Pensiero, 1990.

in povsem nov razmislek o naravi in usodi človeka v svetu ter o naravi človekovega razmerja do prvega Počela ali Boga Stvarnika. Na kratko orisani filozofski okvir lahko označimo kot mišljenjsko polje, v katerem se je gibal Boetij in v njem razvijal svojo pojmovno spekulacijo. Njegovi spisi, bodisi kratke razprave o Božji Trojici in nekaterih teoloških vprašanjih, ki imajo danes skupni naslov *Opuscula sacra*, bodisi njegov glavni spis, napisan v ječi malo pred usmrtitvijo, *Tolažba filozofije*, ki ga lahko zdaj beremo v slovenščini, postavljajo filozofska in teološka vprašanja, strnjena ob nekaterih temeljnih problemih, ki so spodbudila mišljenje in na katera so pozneje odgovarjali največji misleci sholastičnega obdobja. Zaradi tega so sholastiki Boetija imeli za prvega »novega« filozofa.

Znaten pomen je imel Boetijev prevod Porfirijevega spisa *Isagogé*, ki podaja terminološko osnovo za poznejšo »šolsko« filozofijo. Med Boetijeve osrednje teme, ki jih srečujemo že pri Proklu, sodi zahtevno in v celoti nerazrešljivo vprašanje o odnosu človeške usode, Božje previdnosti in svobodne volje, s tem da je to vprašanje pri Boetiju še bolj poudarjeno zaradi žalostne usode, ki ga je doletela, ko je bil vržen v ječo in po krivem obsojen. Precejšnjo pozornost je namenil tudi osnovnim disciplinam (*artes liberales*), ki so podlaga posvetnega učenja, tako besednih (retoričnih in pojmovnih) kakor naravoslovnih ved. Nabor sedmih disciplin, ki so umska dejavnost in omogočajo razvoj mišljenja in svobodnega duha, je v 5. stoletju popisal Marcijan (Martianus) Capella v alegoričnem spisu *Poroka Merkurja in Filologije* (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*). Razvrstil jih je v dve skupini, prvo (*trivium*, tri poti), ki zajema slovnicu, retoriko in dialektiko ali logiko, ter drugo (*quadrivium*, štiri poti), kamor sodijo aritmetika, geometrija, astronomija in glasba. Osnovo za takšno razporeditev je Capella našel v Platonovi Državi in njegovem poskusu oblikovanja primerne šolskega modela. Boetij se je vrnil k tej temi in

se najprej posvetil naravoslovnim disciplinam. Napisal je učbenik aritmetike ter zasnutke, ki obsegajo nekaj strani, za geometrijo, astronomijo in glasbo.⁴ Za ostrogotskega kralja Teodorika, ki je ob koncu petega in na začetku šestega stoletja vladal v severni Italiji, je izdelal tudi dve uri.

Ob opisani problematiki, ki zadeva mišljenje razmerja med prvotnim Počelom in svetom ter ontološko kvaliteto oziroma naravo tega razmerja, lahko rečemo, da se je z Boetijem v latinski srednji vek prenesel tudi pojem sveta, ki ga srečamo že pri Platonu, se pravi pojmovanje stvarstva, ki je bilo oblikovano na podlagi idealnega arhetipskega in geometrijskega modela. Po tem pojmovanju je Duša sveta središče vsega bivajočega, posamezna bitja in deli stvarstva pa so med sabo povezani na podlagi numeričnih razmerij in primerne skladnosti. K tej ugotovitvi nas vodita velika skrb in pozornost, ki ju je Boetij posvetil disciplinam kvadrivija. Za dobo, ki se je naglo odmikala od nekdanj (v helenizmu) razmeroma širokega poznavanja naravoslovja, je bil to pomemben prispevek. Nekateri krščanski misleci, na primer sv. Kozma in sv. Damjan, so zavrnilo aristotelsko in ptolemajsko pojmovanje zgradbe sveta, po katerem je zemlja okrogla sfera in leži v središču naravnega vesolja. Menila sta, da zemlja ni na sredi, ker je pretežka, ampak na dnu. Prav tako sta zavrnila obstoj nebesnih sfer, ki naj bi obkrožale zemljo, in trdila, da se nebo razgrinja nad njo kot šotor oziroma neke vrste tabernakelj. Podobno je menil Laktancij (250–327) v spisu *O Božjem delu* (*De opificio Dei*), v katerem smeši antično grško (ptolemajsko) kozmologijo. Zavrnil je nauk, po katerem naj bi bila zemlja okrogla, in trdil, da o resnični naravi vesolja ne moremo vedeti ničesar.

4 Glej Obertello, *Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale*. Boetijevi spisi, ki so ostali na ravni osnutkov, so imeli naslov *De institutione arithmetica*, *De institutione geometrica*, *De institutione musica*, medtem ko je spis *De institutione astronomica* zgubljen.

Tako kot drugi cerkveni očetje je z alegorično razlago Biblije razgrinjal povsem novo topologijo, ki jo danes, v okviru zgodovine in sociologije znanosti, razumemo kot kritiko uveljavljene paradigme in zaris alternativnega pogleda. V nasprotju z običajnim mnenjem, po katerem je krščanski nauk brez premisleka sprejel – ali celo oblikoval in motiviral – ptolemajski zaris zgradbe vesolja, je treba reči, da je prav patristična misel v prvih krščanskih stoletjih zavrnila ptolemajsko geocentrično podobo vesolja in ponudila alternativne modele, ki so s stališča nove vrednostne presoje resnice sveta radikalno zmanjšali pomen naravoslovja. V tem pogledu ima Boetijevo zanimanje za kvadrivij dodatno vrednost.

Čeprav je šlo Boetiju predvsem za posredovanje določenega znanja in pojmovnih disciplin, ne gre spregledati inovativnosti in ustvarjalnosti njegove misli. Boetij je podal definicijo človeške osebe, ki je stara filozofija ni poznala. V grškem filozofskem obzorju srečujemo pojem duše ter seveda opis kreposti in etično misel. Vendar se pojem osebe v njem ne pojavlja. Beseda *prósopon*, ki je pozneje začela označevati osebo, se je sprva nanašala na nekoga, ki nastopa v gledališču: »oseba« je pomenila »masko«. V latinskem svetu je pojem *persona* prav tako imel pomen zunanjega videza ali maske, lahko tudi formalnega izkaza v pomenu izkaznice (*tessera*). Boetij pa je pojmu človeške osebe pridal celovito oznako: *Persona est individua substantia naturae rationalis*, »Oseba je individualna bitnost razumne narave«. ⁵ To definicijo je, nekoliko razširjeno, sprejel tudi Tomaž Akvinski: »Oseba je to, kar je nadvse popolno v vsej (svoji) naravi, ker je razumno [*id quod est perfectissimum in tota natura quia rationale*]«. Boetij je celotno problematiko osebe postavil v okvir takrat živo navzočih poskusov definiranja Kristusove

5 Za filozofsko obdelavo tega pojma in navezavo na starejše interpretacije prim. Boethius, »C. Eut. e Nest.«, 75 isl. (*Filozofsko-teološki traktati*).

narave. Sta v Kristusu navzoči dve »naravi«, Božja in človeška, in to združeni, a ne pomešani, ali pa gre za eno samo naravo in se nam druga, človeška, zgolj dozdeva? Kako misliti te temeljne verske resnice in teološke pojme?

Boetij svoj peti traktat, ki sodi med *Opuscula sacra* – traktat, naperjen proti Nestoriju, heretičnemu mislecu omenjenih problemov –, začčenja z ugotovitvijo, da sta v Kristusu skupaj, a ločeno in nepomešano navzoči dve naravi, človeška in Božja. Ob tem ugotavlja, da je bitnost (gr. *ousía*), ki je sicer tisto, kar izoblikuje specifično posebnost in razliko sleherne stvari, pomembna oblikovalka spoznavnih pojmov: globlja misel mora znati preseči površinsko raven in seči k temeljnemu, globljemu, latentnemu vzorcu. Boetij, nadalje, razlikuje še med naravo (gr. *phýsis*, lat. *natura*) in hipostazo, ki ustreza pojmu osebe in ima metafizično povezavo oziroma vzročnost.⁶

Osrednja pozornost je od nekdaj veljala Boetijevi *Tolalbi filozofije*. Delo sodi med velika in žlahtna dela zahodne intelektualne dediščine. Okoliščine njegovega nastanka so bolj ali manj znane. Leta 523 je bil Boetij izbran za glavnega tajnika oziroma vodjo urada (*magister officiorum*) na Teodorikovem dvoru v Raveni v severni Italiji. V grobem lahko tedanji družbeni in politični položaj v širši okolici razdelimo na tri večje enote in centre moči. To so bili cesarski dvor v Carigradu, kraljestvo Gotov v severni Italiji in papeški dvor v Rimu, ki ga je podpirala in obkrožala rimska senja, sestavljena iz nekdanjih senatorskih in drugih večjih

6 »Če je torej oseba samo v substancah, in sicer v teh razumnih, in je vsaka substanca narava in ni v univerzalnostih, ampak v posameznikih, potem smo našli definicijo osebe: ‚individualna substanca razumne narave‘. S to definicijo pa smo mi zamejili tisto, kar Grki imenujejo *hypóstasis*. Videti je namreč, da je ime ‚osebe‘ (lat. *persona*) preneseno od drugod, iz teh mask, ki so v komedijah in tragedijah predstavljale tiste ljudi, za katere gre.« (»C. Eut. e Nest.« III, 85).

družin. Ostrogoti in sam Teodorik naj bi, vsaj deloma ali deklarativno, sprejeli krščanstvo, vendar v nejasni obliki, ki se je nagibala v smer heretičnega arijanstva, saj Kristusu niso priznavali resnične in polne Božje narave, enakovredne naravi Boga Očeta. Zaradi suma, da Boetij na skrivaj vzdržuje stike s carigrajskim dvorom, ga je Teodorik dal zapreti v ječo. V njej je Boetij, leto pred svojo usmrtno, napisal očarljivo knjigo, ki je s posrečeno kombinacijo filozofske misli, literarne pripovedi, poetičnih vložkov in ne nazadnje tudi s pronicljivo obravnavo bistvenih vprašanj človeške eksistence, z razumevanjem kreposti, končne tolažbe in upanja, ki ga človek lahko v sebi prebudi v najtežjih trenutkih pred smrtjo, dočkala nesmrtno slavo.

Spis, razdeljen na pet knjig, implicitno odpira še neko drugo témo, ki je spremljala in še vedno spremlja ter nagovarja krščansko mišljenje in kulturo. Izražena je v izreku: *fides quaerens intellectum*. Vera išče in potrebuje oporo uma. Razmerje med vero in racionalno mislijo nikoli ni bilo preprosto. Preizkusili in domislili sta ga tako arabska kakor zahodna, evropska kultura. Med prvimi filozofskimi viri, ki segajo na to področje, pa srečamo prav Boetijev znameniti spis o tolažbi – ne vere, ampak filozofije! Ta spis dejansko načenja velike sholastične téme, ki so mnogo stoletij zaposlovale zahodne raziskovalce duha. V tem pogledu je Boetijevo delo tudi še danes nadvse izvirno, intelektualno spodbudno in pojmovno tehtno. Potem ko se ubogemu Boetiju, ki toži nad svojo žalostno usodo, v ječi prikaže gospa lepega obraza in dostojne drže, ki se predstavi kot Filozofija, in – po pozdravu in nekaterih izmenjanih mislih – Boetij sam nažene dekleta izumetničenega videza, ki so ga sprva prišla tolažit in predstavljajo raznorodne Muze, se začne veliki pogovor med jetnikom – avtorjem samim oziroma Boetijem – in gospo Filozofijo. Govor se vije in obdela mnoga temeljna vprašanja, ki se postavljajo »vmes« med čustveno vero in vselej konkretno družbeno stvarnost,

katero na videz zaznamujeta krivičnost in odsotnost moralnih pravil. Potem ko sogovornika obdelata vprašanja o najvišjih vrednotah in ljubezni, ki jo je vredno pokloniti trajnim stvarjem, se zapleteta v pogovor o zlu, svobodi in vnaprejšnji Božji vednosti. Ta zahtevna filozofska vprašanja do danes niso dobila enopomenskega odgovora.

Razmerje vere in razuma, ki ga je Severin Boetij tako izvrstno pionirsko razvil, ne da bi se izognil njuni notranji napetosti, je od nekdanjega temeljni vzgib in motor odprtega, kritičnega in konstruktivnega mišljenja, ki daje moč, vrednost in smisel človeški eksistenci. Zaradi tega je Boetijeva *Tolažba filozofije* nesmrtno in očarljivo delo za vse čase.

Literatura

- ALICI, Luigi. *L'altro nell'io, in dialogo con Agostino*. Rim: Città Nuova, 1999.
- BOETHIUS, Anicij Manlij Severin. *Filozofsko-teološki traktati*. Prev. Matjaž Vesel. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 1999.
- BOETIJ. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- LECLERCQ, Jean. *Ljubezen do književnosti in hrepenenje po Bogu. Uvod v meniške avtorje srednjega veka*. Prev. Jelka Kernev Štrajn. Ljubljana: KUD Logos, 2011.
- MERLAN, Philip. *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Milano: Vita e Pensiero, 1990.
- OBERTELLO, Luca. *Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale*. Firenze: Nardini Editore 1989.
- ŠPELIČ, Miran; Limoncini, Pasquale, ur. *Boezio e Gregorio Magno tra antichità e Medioevo. Atti del Primo Simposio Internazionale di Rapallo (Rapallo, 31 marzo-2 aprile 2005)*. Ljubljana; Rapallo: Brat Francišek; Studium Rapallense, 2007.



Boetij – »zadnji izmed Rimljanov, prvi izmed sholastikov«, kakor so ga poimenovali – se je zavedal, da se v njegovem času končuje stari svet in začenja novi.
Iz ljubljanske izdaje leta 1682.

Miran Špelič OFM

POLITIK IN LAIŠKI TEOLOG V POZNI ANTIKI

Boetijeva kristologija in trinitarična teologija med
politiko, filozofijo in laiško teologijo

Anicija Manlija Severina Boetija (ok. 480–525) na tem mestu ni treba posebej predstavljati, prav tako ne njegovih del in njegovega časa, še najmanj pa tragičnega konca, ko je verjetno čisto navadna dvorna zavist njegovo kolegialno potezo, s katero se je zavzel za prijatelja, zlobno predstavila kot zaroto z magičnimi sredstvi, ki ne dopušča zagovora in obrambe. O njem je na voljo nemalo podrobnih predstavitev in študij.¹ Ko gledamo njegov čas, dela in osebo, pa nas malodane pretrese njegova neizpeta mnogostranska genialnost. Je dedič stoletij, čigar zapuščina nas še danes zaznamuje.² In to, kar smo od njega prejeli, sega tudi na področje teologije.

Zakaj se je Boetij, mož pozne antike ali pa zgodnjega srednjega veka, krščanski laik sredi ostankov poganstva, politik rimskega kova sredi barbarskih germanskih vdorov, v največji stiski svojega življenja, ki ga je pripeljala celo do – najprej v eni škofiji, pozneje, leta 1883, pa še v vsej Cerkvi – priznanega mučeništva, zatekel po uteho k filozofiji? Zakaj se torej ukvarja tudi s teologijo?³

1 Fuhrmann, ur., *Boethius* (1984); Marenbon, *Boethius* (2003); Vatican, *Benedetto XVI, Udienza generale, 12 marzo 2003, Boezio e Cassiodoro*, 2008.

2 Špelič, »Boezio – erede di patristica«, 71–84.

3 Lluch-Baixaui, *Boezio, La ragione teologica*, 39–40; Dolcini, <http://www.aczivido.net/historia/lombardia/edolcini2.php>.

Beg pred kruto resničnostjo novih gospodarjev? Prej bi kdo pomislil, da to velja za njegovo ukvarjanje s filozofijo. Neuresničena kleriško-meniška kariera? Pa saj mu je bila odprta vsak hip, podobno kot sodobniku Kasiodoru, ki se je po dolgi in uspešni politični karieri na starost pomenišil in v rodni Kalabriji ustanovil svoj samostan Vivarij. Razkazovanje in dokazovanje, da se spozna na vse? To bi bilo razvidno iz značaja, pa ni namigov v to smer. Odgovor ali vsaj poskus odgovora bo verjetno bolj kompleksen.

Med krščanskimi avtorji prvih stoletij so laiki prave bele vrane. Nekaj jih imamo na samem začetku: sredi 2. stoletja imamo v Rimu v skupini t. i. apostolskih očetov karizmatika Hermasa, prav tam v drugi polovici 2. stoletja v skupini apologetov najdemo filozofa Justina, na prelomu v 3. stoletje pri severnoafriškem Tertulijanu že mnogi namigujejo, da bi moral biti duhovnik, v 3. stoletju Origen proti svoji volji zapusti laiški stan, ko ga posvetijo v Palestinski Cezareji. Potem pa laiška scena počasi zamre. Če že niso škofje in duhovniki, so krščanski avtorji vsaj menihi. Zlasti 4. stoletje prinese glede tega jasno delitev: o teoloških témah razpravljajo in pišejo ljudje pri krmilu Cerkve in ne preprosti verniki. Teologija postaja rezervirana za kler. Nasprotno pa ne drži: kler ni rezerviran za teologijo. Imamo namreč nemalo škofov, ki se morajo v kriznih okoliščinah pozne antike ukvarjati ne le z oznanjevanjem evangelija, ampak tudi s čisto posvetnimi rečmi, kot je oskrba prebivalstva s hrano, kar je počel na primer Gregorij Veliki. Da pa bi se, nasprotno, laiki ukvarjali s teologijo, je pravzaprav nepojmljivo.

Kakšno presenečenje torej, ko se ob izteku antike pojavi človek, ki nikakor ni del kleriškega aparata, ki se ukvarja z vsakovrstnimi, tudi s cerkvenimi problemi, ki je dejaven na celi vrsti področij – in med njimi tudi na teološkem. Kot da bi manjkalo poklicnih teologov! Nič čudnega torej ni, če so kritični moderni strokovnjaki podvomili o njegovem

avtorstvu tako imenovanih *Opuscula sacra*.⁴ Lahko bi mu jih podtaknil kak neimenovani avtor v upanju, da jim bo s tem zagotovil boljše preživetje. Gotovo to ne bi bil osamljen primer v pozni antiki, ki je gledala na avtorstvo in iz nje- ga izhajajoče pravice povsem drugače od našega časa. Šele odkritje fragmenta iz Reichenaua, ki je bil poimenovan po najditelju Alfredu Holderju *Anecdoton Holderi* in predstavljen leta 1877 v Wiesbadnu, je Boetiju prepričljivo vrnilo avtorstvo teh spisov. Listič je namreč izpod peresa njegovega srečnejšega sodobnika Kasiodora, ki je na njem zabeležil Boetijeva dela. Iz njega je mogoče nedvomno razbrati, da je Boetij res avtor tudi teoloških del.⁵ V *Opuscula sacra* je zbranih pet krajših spisov, traktatov v pravem pomenu besede, ki vstopajo v teološko razpravljanje, kakršno se je sprožilo ob Nestoriju in Evtihu v prvi polovici petega stoletja. Osrednje vprašanje te teološke debate zadeva področje kristologije. Ne sprašujemo se več, ali je Jezus Kristus Bog ali človek – to je bila téma v prvih dveh stoletjih –, ampak kako, na kakšen način je oboje hkrati. V čem je jedro tega problema? Ali ne gre tu zgolj za nepotrebne finese, katerih preigravanje je v zabavo teološkim profesionalcem in se odigrava na ozadju cerkvenopolitičnih sporov za prestiž med antičnimi patriarhati? Ali pa je v igri še veliko več?

Skušajmo poenostaviti, kolikor se nam zdi dopustno, in skrajšati ta večstoletni spor, ki se – morda nezavedno ravno po Boetijevi metodi – rešuje po tisočletju in pol v današnjem času. Nestorij, carigrajski patriarh antiohijske usmeritve, gleda na Kristusa z gledišča dvojnosti, to je ločnosti Božjega in človeškega v njem. Seveda sta ti prvini med

4 Vesel, »Zadnji Rimljan in prvi sholastik«, X; O'Donnell, *Boethius Consolatio Philosophiae*, http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/boethius/jkok/list_t.htm.

5 Galonnier, *Anecdoton Holderi ou Ordo generis Cassiodorum: Éléments pour une étude de l'authenticité boécienne des Opuscula sacra*, 25 isl.

seboj povezani, a sta na neki način ločljivi; morda smemo kot ključni izraz tu postaviti *distinctio*. Nasprotno Evtih, carigrajski menih aleksandrijske smeri, vidi Kristusa predvsem z gledišča enosti, to je prepleta Božjega in človeškega, kjer to zedinjenje (pri pravovernem Cirilu Aleksandrijskem na ravni osebe) pripelje do oblikovanja nove edine narave. Toda ker cesarska politika, ki uveljavlja sklep kalcedonskega koncila iz leta 451, kjer je rešitev ponudil rimski škof Leon Veliki in v njej na podlagi zahodne refleksije združil bistvene vsebine obeh teoloških šol, ne seže onkraj meja imperija, lahko tam obe skrajni gledanji preživita in se razvijata do danes. V ozadju teh različnih kristoloških pogledov so torej med drugim tudi različna temeljna pojmovanja tega, kdo in kaj je Jezus. Pri vsem tem pa je manjkal ustrezen pojmovni instrumentarij, ki bi bil skupen enim in drugim teologom. Veliko večino je za seboj z ugledom in avtoriteto potegnili Leon Veliki, ki je ponudil delček zahodne, latinske kristološke refleksije (*Pismo Flavijanu*). To pa ni bilo dovolj za predstavnike obeh skrajnih stališč. Eni in drugi so imeli dovolj argumentov, da so vztrajali pri svojem tudi za ceno boleče ločenosti od ostalega krščanskega sveta.

V to situacijo zdaj vstopi laik Boetij, ki se za razliko od večine sodobnikov zmore in si celo želi ukvarjati se z opisanimi problemi, ki so preseгли zgolj cerkvene zidove. Cesarji so tudi s teološkimi potezami – pretežno nepremišljenimi in neustreznimi – skušali na svojo stran pridobiti podložnike s skrajnimi stališči, da se ne bi raje priključili sovražniku z druge strani meje, ki bi jih v njihovi skrajnosti favoriziral proti cesarstvu. Pomislimo samo na poskus kompromisa z monofiziti, ko je bil oblikovan in cesarsko zaukazan monoteletizem, zaradi katerega je kruto dotrpel Maksim Konfesor, ki je razkrinkal njegovo nedoslednost in zgrešenost.⁶ Verskih resnic se pač ne da podrežati trenutnim politikam.

Kaj torej potegne v teologijo našega politika, matematika

6 Kocijančič, *Grški očetje o molitvi*, 227.

in filozofa Boetija? Nikakor ni bil »mojster za vse«, ki bi svojo virtuoznost hotel pokazati tudi na področju govornice o Bogu. Ta je bila namreč že od konstantinskega preobrata naprej privzeta tudi v družbeni in celo politični diskurz. To sicer sploh ne bi bilo narobe, ko bi v njem ohranjala svojo avtonomijo in dosegala svoj temeljni namen, to je širjenje evangeljskega oznanila o Božjem kraljestvu. Žal pa je bila instrumentalizirana ali kar zlorabljena za povsem drugačne cilje, tako osebne kot politične.

Boetija vidim kot človeka z vrhov družbenega dogajanja, ki je našel teologijo vrženo v politiko, a je ni hotel trendovsko zlorabljeni. Ker je bil filozof in ker je razumel delovanje človeške misli, je bil sposoben razvozlati voz, zaradi katerega se je teologija sploh lahko zapletla v pasti področja, ki ji je bilo tuje. In ker je bil obenem tudi globok vernik, je teologijo postavil na njeno mesto, pa ne kot *ancillo* politike – k samostojnosti ji je pomagal predvsem s filozofijo.

S tem je pokazal, da teologija – to je govor o Bogu – po eni strani ni omejena zgolj na kleriško sfero, ker je vtkana v družbeno tkivo, po drugi pa, da se je ne sme postavljati na mesto, ki ji ne pripada, saj njen govor ne more služiti posamezniku ali skupini na račun drugih. Boetij je ta govor čistil tudi z metlo filozofije, a pri tem ni našel vedno odprtih ušes. Čeprav je ponudil ves potreben instrumentarij in metodologijo za rešitev teoloških problemov (v bistvu gre za opredelitve temeljnih pojmov), v njegovem času do nje ni prišlo, ampak je najverjetneje prav razcepljenost krščanskega sveta povzročila dekristjanizacijo Bližnjega vzhoda, zibelke krščanstva. Kako naj govornica o Bogu, ki se jo uporablja za ločevanje med brati v veri, služi za povezovanje z oddaljenimi? Če beseda o Bogu služi izključno temu ali onemu zemeljskemu kraljestvu za nasprotovanje sosednjemu, ne more kazati k nebeškemu kraljestvu. Kaj bi dali, da bi imeli zapisano Boetijevo razumevanje Avguštinovega dela *O Božjem mestu!* Tako prodornega in tako

zlorabljanega dela!

Boetijeve rešitve so dozorele šele v 20. stoletju. Po katastrofi, ki so jo prinesli totalitarizmi, dve svetovni in hladna vojna, je pred pol stoletja na veselje in upanje pokazal drugi vatikanski koncil, ki je odprl poti tudi za reševanje teh poldrugo tisočletje trajajočih delitev. Tako imenovane predkalcedonske Cerkve so bile povabljene k teološkemu dialogu na točki, kjer se je ta leta 451 ustavil na Kalcedonu, a z rojstvom, ki se je oblikovalo šele kasneje. Začelo se je na strani, ki jo Rim in Carigrad imenujeta monofizitska. Prva sta se srečala rimski in aleksandrijski papež, Pavel VI. in Šenuda III. 10. maja 1973 sta v Vatikanskih vrtovih podpisala kratko skupno izjavo, nekakšno veroizpoved, ki poudarja skupne točke, priznava pa tudi razlike, a jih ne zlorablja za prevlado v prestižu.⁷ Leta 1994 so jim sledili še t. i. nestorijanci, ki se sami imenujejo Sirska Cerkev Vzhoda. Njihov patriarh Mar Dinkha IV. in rimski papež Janez Pavel II. sta 11. novembra podpisala kristološko izjavo, ki *de facto* končuje teološki spor in tlakuje pot krščanski edinosti.⁸ In kaj je v bistvu za to ponudil Boetij?

Bil je drzen, ko je s filozofijo reševal teološka vprašanja, in čeprav v tem nikakor ni bil prvi, je bil zelo uspešen. Ko je sprožil razmislek o Bogu, je obenem prišel tudi do dotlej še neznanih besed o človeku, ki so zaznamovale vso našo kulturo in civilizacijo. Ob razmisleku o Kristusu in Sveti Trojici se mu je porodila prva opredelitev osebe kot *rationalis naturae individua substantia*;⁹ brez tega pojma danes ne bi

7 Vatican, *Common declaration of pope Paul VI and of the pope of Alexandria Shenouda III* (1973); Mbogu, *Christology and Religious Pluralism*, 62.

8 Vatican, *Common christological declaration of Pope John Paul II and His Holiness Mar Dinkha IV, Catholicos-Patriarch of the Assyrian church of the East* (1994); *L'Osservatore Romano*, 14. 11. 1994, 1.

9 *C. Eut. e Nest.* III, 84. Avtor se sklicuje na slovensko izdajo: Boethius, *Filozofsko-teološki traktati*.

prišli daleč. Ni pa pozabil niti drugega pojma iz teološkega binoma, to je narave, o kateri je dejal, da je *unam quamque rem informans specifica differentia*.¹⁰ Treba je bilo torej videti osebo in naravo zunaj zgolj človeške pojavnosti in onstran empirične preverljivosti, videti ju v obnebu božanske Trojice. Tako je Boetij odprl pot transcendenci tudi v povsem imanentno okolje družbenega in antropološkega diskurza. Ostal je filozof, ostal celo politik, in hkrati postal tudi teolog. Ni mu bilo treba, tako kot njegovim sodobnikom ali bližnjim predhodnikom Ambroziju, Prudenciju, Pavlinu iz Nole in slednjič Kasiodoru, zapustiti »posvetne rabe« in oditi v cerkveno okolje, cerkveno poezijo ali v meniško puščavo. Ni mu bilo treba, tako kot njim, narediti ostre cezure med teologijo in politiko. Ni hotel omadeževati ene z drugo. Vsaki je namenil njeno pravo mesto v medsebojnem skladju. Toda cena je bila neprimerno višja: oni so se odpovedali imetju, Boetij pa je bil – nerazumljen – prikrajšan za samo bitje. Pa res?

Kot je nekoč, v prvih treh stoletjih, kristjan že s svojim obstojem izzival državno strukturo, kakršno je imela *civitas terrena* (ki je privzemala attribute božjega), da ga je ta skušala eliminirati, tako je bil Boetij s svojo filozofsko-družbeno-teološko držo napoti »terenizirani« *civitas Dei* in je prav tako prišel do venca mučeništva. Nihče mu ne more očitati, da se je zatekal h kakim eteričnim rešitvam in v svetobežnost. Še kako je bil zazrt v *civitas Dei*, vendar zato ni opustil angažiranosti za odrešenjsko delo že tu, na zemlji, ki je ni hotel prepustiti njeni pozemeljskosti. Ravno z božanskim umevanjem človeške osebe je praktično, na primeru pokazal udejanjenje Avguštinove vizije Božjega mesta.

Bolj kot posamezni stavki in razprave je njegovo celotno teološko delo nekakšna interpretacija Avguštinovega dela *O Božjem mestu*. Velikemu učitelju sledi, ko se – čeprav laik – loti govora o Bogu, vendar ga ne usužnjuje posvetnosti,

10 N. d. I, 80.

ampak ga ravno rešuje iz posvetnosti, v katero bi ga rada spravila politika, da bi ga lahko obvladala in z njegovo pomočjo gospodovala. Je potem kaj nenavadnega, da je njegovo mučeništvo sprožila skrb za nedolžnega sočloveka, ki ga je želel rešiti iz krempljev politike?

Boetij spoštuje politiko in deluje na njenem področju, vendar pri tem nikakor noče zlorabljeni teologije. In prav zato se ukvarja tudi z njo, da jo osvobodi politike. Naslednji logičen korak bi bil, da ju potem »spoprijateljji«. Zanj ni imel več priložnosti. Njegove relikvije počivajo pod isto streho z Avguštinovimi. In ta streha se imenuje Zlato nebo, *Ciel d'oro*.

Pokopala ga je politika (brez teologije), tolažila filozofija (temelj teologije), teologija sama pa mu je odprla pogled in pot v največje globine bitja in življenja.

Literatura

- BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus. *Filozofsko-teološki traktati*. Prev. Matjaž Vesel. Ljubljana: ZRC SAZU, 1999.
- DOLCINI, Emanuele. <http://www.aczivido.net/historia/lombardia/edolcini2.php>.
- FUHRMANN, Manfred; Gruber, Joachim, ur. *Boethius*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- GALONNIER, Alain. *Anecdote Holderi ou Ordo generis Cassiodororum: Éléments pour une étude de l'authenticité boécienne des Opuscula sacra*. Louvain; Pariz: 1997.
- MBOGU, Nicholas Ibeawuchi. *Christology and Religious Pluralism*. Berlin: LIT, 2006.
- KOCIJANČIČ, Gorazd. *Grški očetje o molitvi*. Celje: Mohorjeva družba, 1993.
- LEON VELIKI. *Pismo Flavijanu*. <http://www2.arnes.si/supmpspel/patres/leon>.
- LLUCH-BAIXAULI, Miguel. *Boezio, La ragione teologica*. Milano: Jaca Book, 1997.
- MARENBO, John. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

- . »The Opuscula sacra: Boethius and theology«. V: isti, ur. *The Cambridge Companion to Boethius*. <http://universitypublishingonline.org/cambridge/companions/chapter.jsf?bid=CBO9781139002493&cid=CBO9781139002493A010>.
- O'DONNELL, James. J. *Boethius Consolatio Philosophiae*. http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/boethius/jkok/list_t.htm
- ŠPELIČ, Miran. »Boezio – erede di patristica«. V: isti; Limoncini, Pasquale, ur. *Boezio e Gregorio Magno tra antichità e Medioevo. Atti del Primo Simposio Internazionale di Rapallo (Rapallo, 31 marzo–2 aprile 2005)*, 71–84. Ljubljana; Rapallo: Brat Francišek; Studium Rapallense, 2007.
- VATICAN. *Common declaration of pope Paul VI and of the pope of Alexandria Shenouda III*. 1973. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19730510_copti_en.html.
- VATICAN. *Common christological declaration of Pope John Paul II and His Holiness Mar Dinkha IV, Catholicos-Patriarch of the Assyrian church of the East*. 1994. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1994/november/documents/hf_jp-ii_spe_19941111_dichiarazione-cristologica_en.html.
- VATICAN. *Benedetto XVI, Udienza generale, 12 marzo 2003, Boezio e Cassiodoro*. 2008 http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080312_it.html.
- VESEL, Matjaž. »Zadnji Rimljan in prvi sholastik.« V: Anicius Manlius Severinus Boethius. *Filozofsko-teološki traktati*, VII–XXXI.

ANICII MANLII TORQUATI
SEVERINI
BOETHII

D E
CONSOLATIONE
PHILOSOPHIÆ
LIBRI V.

Ad optimarum editionum fidem recensiti.

Accessere Petri Bertii Præfatio, Boëthii Vita a Marciano Rota conscripta, Theodori Pulmanni de Metris Boëthianis Libellus, nec non Elpidis, Boëthii uxoris, Hymni duo.



PATAVII. MDCCCXXI.

Excudebat JOSEPHUS COMINUS
SUPERIORUM PERMISSU.

Izdaja Boetijeve *Tolažbe filozofije* z dodanim življenjepisom avtorja izpod Peresa Marcijana Rote in razpravo Theodorja Pulmanna *O Boetijevih (pesniških) merah*. Padova 1721.

Matjaž Vesel

BOETIJ, BOŽJA PREVIDNOST IN SVOBODNA ČLOVEŠKA VOLJA

Filozofski vrhunec in obenem zaključek *Tolažbe filozofije* je razprava med jetnikom Boetijem in njegovo tolažnico, gospo Filozofijo, razprava o vprašanju, ali Božje vnaprejšnje poznavanje prihodnjih naključnih dogodkov ne zanika obstoja svobodne človeške volje. Rešitev filozofskega problema, ki ga v zadnjih prozih odsekih pete knjige *Tolažbe* razvije Filozofija, velja za klasično in je bila – predvsem v srednjem veku – zelo vplivna, ne pa tudi vedno dovolj dobro razumljena. V nadaljevanju bom, kolikor je to mogoče v okviru prostorskih omejitev tega prispevka, orisal temeljne značilnosti Boetijeve zastavitve problema in njegovo rešitev, na koncu pa bom čisto na kratko opozoril tudi na njeno šibko točko.¹

Formulacija problema in njegovo reševanje potekata v več korakih.² Jetnik Boetij v tretjem proznem odseku pete knjige *Tolažbe* najprej oriše osnovni argument, ki ga pripelje do sklepa, da ob predpostavki obstoja vnaprejšnjega Božjega védenja o prihodnjih naključnih dogodkih ne moremo govoriti o obstoju svobodne človeške volje. V drugem koraku tej izpeljavi zoperstavi protiargument »nekaterih«, ki naj bi razrešil problem, a je po Boetiju nezadosten. V nadalje-

- 1 Za podrobnejšo analizo gl. Vesel, »Boetij o kompatibilnosti vnaprejšnje božje vednosti in prihodnjih kontingentnih dogodkov«.
- 2 Za umestitev razprave o božji previdnosti in prihodnjih naključnih dogodkih znotraj *Tolažbe filozofije* gl. npr. Marenbon, *Boethius*, 126–128.

vanju, tj. v četrtem, petem in šestem proznem odseku pete knjige *Tolažbe*, pa prevzame besedo Filozofija, ki – izhajajoč iz premisleka »nekaterih« in z izvorno kombinacijo nekaterih drugih, že razdelanih filozofskih konceptov – razreši problem v dolgem in kompleksnem argumentu.

I. Osnovna zastavitev problema

Osnovni argument, ki govori proti skladnosti prihodnjih naključnih dogodkov (tj. svobodne volje ljudi) in Božjega vnaprejšnjega védenja, je v grobem naslednji. Če Bog vnaprej vidi vse stvari in se ne more na noben način zmotiti, potem se mora to, kar v svoji previdnosti vnaprej vidi, v prihodnosti nujno zgoditi.³ Če torej vnaprej pozna ne samo vsa človeška dejanja, temveč tudi njihove načrte in želje, njihovo voljo, potem izgine svobodna volja ljudi. Zakaj? V primeru, da Bog pozna vse človeške načrte in želje, je nemogoče, da bi prišlo do kakršnega koli dejanja ali dogodka, za katerega nezmotljiva Božja previdnost ne bi vedela že vnaprej.⁴ Če bi bilo namreč dejanja mogoče izvršiti drugače, kot jih je predvidel Bog, potem Bog o prihodnjih dogodkih nima trdnega vnaprejšnjega védenja (*firma praescientia*), temveč negotovo mnenje (*opinio incerta*). Da bi Bogu pripisali zgolj negotovo mnenje in ne trdnega védenja, pa je nekaj, česar ne smemo verjeti.⁵ Sklep te izpeljave je, da v primeru obstoja Božje previdnosti, tj. vnaprejšnjega Božjega poznavanja prihodnjih dogodkov, izpuhti svobodna volja ljudi. Ljudje se ne moremo odločati po lastni svobodni presoji, skladno z lastnimi spremenljivimi načrti in željami, saj te že vnaprej določa Božja previdnost.

Zapornik Boetij tej argumentaciji zoperstavi rešitev »nekaterih«,⁶ ki trdijo, da Božja previdnost ne vzpostavlja

3 Gl. *Tolažba filozofije* 5, III, 4.

4 Gl. prav tam 5, III, 5.

5 Gl. prav tam 5, III, 6.

6 Boetij ima tu najverjetneje v mislih Amonijev komentar Aris-

vzročne nujnosti in torej ne ogroža človeške svobode, vendar se z njo ne strinja. Po eni strani, razmišlja jetnik, se morajo prihodnji dogodki ob predpostavki Božje previdnosti nujno zgoditi, četudi Božja previdnost ni njihov vzrok. Po drugi strani pa bi, če bi držala ta rešitev, implicitno sprejeli, »da je zgoditev časnih reči vzrok večnega vnaprejšnjega védenja«,⁷ kar je ravno tako nesprejemljivo.

II. Nova zastavitev problema

Odgovor Filozofije na težave in paradokse, ki sledijo iz hkratnega obstoja Božje previdnosti in svobodne človeške volje, se v izhodišču opira na tezo, ki so jo razvili »nekateri«. Filozofija najprej pokaže, da če Božje vnaprejšnje védenje ni *vzrok* prihodnjih kontingentnih dogodkov, Boetijev sklep, da so ti sami po sebi nujni, četudi se ne more zgoditi, da do njih ne bi prišlo, ne drži.

Predpostavimo, pravi Filozofija, da vnaprejšnje védenje ne obstaja. V tem primeru ostanejo od svobodne volje odvisni dogodki popolnoma ne-nujni, se pravi povsem kontingentni; do njih lahko pride ali pa tudi ne. Iz tega sledi, da človeška svoboda ostaja pri odločanju popolnoma nedotaknjena in absolutna tudi v primeru obstoja vnaprejšnjega védenja, ki – kot se strinjata oba – *ni vzrok* prihodnjih naključnih dogodkov.⁸ Védenje kot tako ni in ne more biti vzrok nujnosti prihodnjih dogodkov. Toda zapornik Boetij je, kot sem že omenil, argumentiral, da s tem problem ni rešen. Četudi se strinjamo, da vnaprejšnje védenje ni *vzrok* dogodkov, ki jih predvidi, se morajo ti nujno zgoditi, saj morajo biti dogodki, če naj ustrezajo kriterijem, ki jih mora izpolnjevati predmet védenja, *nujni*. Rečeno drugače: četudi vnaprejšnje Božje védenje samo po sebi ne vzpostavlja

totalovega dela *De interpretatione*.

7 *Tolažba filozofije* 5, III, 15.

8 Gl. n. d. 5, IV, 7–10.

nujnosti, da se bodo prihodnje reči zgodile, je vseeno *znak*, da bo do njih nujno prišlo. Toda v tem primeru, odgovarja Filozofija, bi se morali strinjati s tem, da je realizacija prihodnjih dogodkov tudi brez vnaprejšnjega védenja sama po sebi nujna, saj znak zgolj odraža tisto, kar že obstaja, kar se je že zgodilo, in ni vzrok obstoja tistega, kar označuje. Zato bi bilo treba v tem primeru najprej pokazati, da se vse dogaja po nujnosti, kar pa je nesprejemljivo.⁹

Primer, s katerim Filozofija ponazarja kontingentno naravo prihodnjih dogodkov, je dokaj poveden. Sklicuje se na splošno izkustvo in navede primer kočijaža, ki na dirki svobodno spreminja smer kočije. To po Filozofiji predstavlja zadosten dokaz, da obstajajo dogodki, ki se v trenutku, ko se odvijajo, sicer ne morejo ne zgoditi, vendar pa so bili, preden so se zgodili, prihodnji brez kakršne koli vnaprejšnje nujnosti: »Zaradi tega obstajajo nekatere reči, ki se sicer bodo zgodile, a katerih izid je prost vsake nujnosti.«¹⁰ Obenem je Filozofija tudi prepričana, da so dogodki, ki se odvijajo zdaj, hkrati kontingentni in predvideni oziroma je na podlagi tega, da se dejansko odvijajo pred našimi očmi, nemogoče trditi, da se ne bi mogli zgoditi. Po Filozofiji je mogoče potegniti vzporednico med védenjem o sedanjih dogodkih, ki v njih ne vnaša nobene nujnosti, in védenjem o prihodnjih dogodkih: »Četudi so take reči spoznane vnaprej, so v svoji zgoditvi svobodne. Kakor namreč védenje o sedanjih rečeh ne vnaša nobene nujnosti v stvari, ki nastajajo, tako vnaprejšnje poznavanje prihodnjih reči ne vnaša nobene nujnosti v stvari, ki bodo nastopile v prihodnosti.«¹¹

Tako je ohranjena kontingentna narava prihodnjih dogodkov tudi ob predpostavki njihovega vnaprejšnjega poznavanja, vendar to ne razreši temeljne težave, kako Božje vnaprejšnje védenje, tj. Božjo previdnost, misliti skupaj s

9 Gl. prav tam 5, IV, 10–13.

10 N. d. 5, IV, 18.

11 Prav tam 5, IV, 20.

kontingentnimi dogodki. Osnovni problem je namreč v tem, ali lahko obstaja vnaprejšnje védenje (*scientia*) o dogodkih, za katere ni nujno, da se zgodijo. Medtem ko je bil na začetku razgovora med Filozofijo in jetnikom Boetijem poudarek bolj na tem, da iz Božjega vnaprejšnjega védenja sledi nujnost prihodnjih dogodkov in s tem izguba svobode, je zdaj poudarek na tem, da je ob ohranjeni kontingentnosti prihodnjih dogodkov treba zagotoviti tudi prepričljiv status vnaprejšnjega védenja. Zdi se namreč, da so vnaprejšnje védenje in *ne-nujni*, kontingentni dogodki neskladni. Še vedno velja, da pride v primeru vnaprejšnjega védenja do nujnosti (prihodnjih dogodkov), saj še vedno velja naslednja alternativa: če ni nujnosti (v prihodnjih dogodkih), potem ni vnaprejšnjega védenja, kajti védenje ne more dojeti ničesar, kar ni gotovo. Če pa Bog vnaprej ve za stvari, ki so negotove, kot da bi bile gotove, je to »mrak mnenja«. Temeljni problem je torej zastavljen kot neskladje med Božjo »trdno vednostjo« (*firma scientia*) in »svobodno človeško voljo«. Ali rečeno nekoliko drugače: težava je v tem, kako uskladiti vnaprejšnje Božje védenje, ki je, drugače od človeškega »negotovega mnenja«, po definiciji »trdno«, saj odraža nujno, nespremenljivo, gotovo stanje stvari in dogodkov, ki »ne morejo biti drugače«, in prihodnjimi naključnimi dogodki, tj. dogodki, ki se še niso zgodili in so zato po svoji naravi *ne-nujni*, kontingentni, tj. dogodki, ki so lahko tudi »drugače«. Kot pravi Filozofija svojemu sogovorniku: »Če so [...] stvari, ki so v svojem izhodu negotove, vnaprej videne, kot da bi bile gotove, je to mrak mnenja, ne pa resnica védenja; soditi o neki stvari drugače, kot je z njo (v resnici), se po tvojem prepričanju razlikuje od neokrnjenosti védenja.«¹² Vprašanje je v bistvu epistemološko ali epistemsko.¹³

12 Prav tam 5, IV, 23.

13 Po mojem prepričanju predstavlja širše ozadje problema Aristotelovo pojmovanje *epistéme* oziroma *scientiae*. Prim. *Drugo analitiko* I, 2, 71b9–16: »Da neko dejstvo znanstveno razume-

III. Elementi rešitve

Nejasnost dosedanjih poskusov odgovorov na izpostavljene zagate in protislovja je, kot pravi Filozofija, posledica tega, »da se gibanje človeškega razmišljanja ne more približati preprostosti Božje vnaprejšnje vednosti«. ¹⁴ Njena rešitev, ki jo razvije v nadaljevanju, se opira na cel niz idej in konceptov, ki so jih razvili novoplatonistični filozofi. ¹⁵ Filozofija najprej izpostavi skrito predpostavko Boetijevega sklepanja, ki vodi v navidezno protislovje med Božjo previdnostjo in prihodnjimi naključnimi dogodki, nato pa razvije rešitev v več korakih, ki jo vodijo prek vzpostavitve obrata v razmerju védenje – predmet védenja, razlikovanja v načinu dojemanja različnih substanc in njihove hierarhične ureditve tega (razumsko dojetje ljudi in višje umevanje Božje substance) ter določitve Božjega védenja kot večnega sedanjika do, čisto na koncu, razlikovanja med dvema vrstama nujnosti, pogojne in absolutne.

Jamblihov obrat: »subjektivacija« spoznanja. Prvi korak k rešitvi problema je zaobrnitev običajnega razmerja med védenjem in predmetom védenja. Po prepričanju Filozofije sklepanje, ki ga je razgrnil jetnik Boetij, sledi občemu

mo (v polnem smislu in ne sofistično, tj. naključno), mislimo takrat, ko mislimo, da poznamo razlago zanj oz. da vemo, da je prav to razlaga zanj, in da <dejstvo> ne more biti drugače, kot je. <...> Če je torej neko <dejstvo> predmet znanstvenega razumevanja v polnem smislu, to <dejstvo> ne more biti drugačno.« Prim tudi *Nikomahovo etiko* VI, 3, 1139b 20–23: »Vsi smo prepričani, da to, kar znamo, ne more biti drugače. O tem pa, kar je lahko drugače, ne vemo, ali sploh eksistira ali ne, kadar je odtegnjeno našemu opazovanju. Predmet znanja ima torej značaj nujnosti, se pravi, da je večen; kajti vse, kar je nujno, je večno, kar pa je večno, ni nastalo in ni premenljivo.«

14 *Tolažba filozofije* 5, IV, 2.

15 Predvsem Jamblih, Amonij, Proklos. Prim. npr. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 255–256.

postulatu, da je predmet védenja tisti, ki določa védenje. Če pristanemo na tezo, da stanje védenja določata »moč in narava samih stvari, ki so vedene«,¹⁶ potem seveda popolnoma logično sledi sklep, da kontingentnim, naključnim dogodkom ustreza negotovo mnenje, in nasprotno, da nujnim dogodkom ustreza trdno, gotovo, nujno védenje. Toda Filozofija je prepričana, da je red določujočega in določenege v razmerju védenje – predmet védenja v resnici ravno nasproten. Načina in stanja védenja ne določa predmet védenja, temveč stanje in modaliteta tistega, ki nekaj vé. Vedoči določa stanje in modaliteto predmeta védenja: »[...] vsaka stvar, ki se spoznava, se namreč ne dojema skladno s svojo močjo, temveč skladno z zmožnostjo tistih, ki spoznavajo.«¹⁷ Vsaka spoznavna moč v spoznavnem aktu uporablja svoje lastne sposobnosti in sodi stvari, ki jih dojema po lastnih sposobnostih, ne pa glede na naravo ali zmožnost teh stvari. Obenem pa tudi velja, da višja spoznavna moč ali zmožnost vsebuje vse nižje spoznavne moči.¹⁸

Odgovor na vprašanje, kako Božje umevanje lahko gotovo in določno ve za stvari ali dogodke, za katere ni nujno, da se zgodijo, pri čemer pa to ni mnenje, ampak »preprostost najvišjega Védenja«,¹⁹ je odvisen od tega, kako Bog umeva. Ker stanje védenja o prihodnjih kontingentnih dogodkih določa spoznavajoči Bog, se pravi njegova narava, je treba

16 *Tolažba filozofije* 5, IV, 24.

17 Prav tam 5, IV, 25. To načelo je najverjetneje razvil Jamblih. Prim. Amonij, *In Aristotelis de Interpretatione* 135, 13–33. Najdemo ga tudi pri Proklu. Marenbon, *Boethius*, 130–135, imenuje to načelo »Modes of Cognition Principle«. Prim. tudi Galonier, »Boèce et la connaissance divine des futurs contingents«, 590, op. 77. Podobno načelo je mnogo kasneje zagovarjal tudi Kant in ga poznamo kot njegov »kopernikanski obrat«.

18 Gl. prav tam 5, IV, 31. Za osvetlitev podrobnosti gl. npr. De Libera, *L'art de généralités*, 244–250.

19 Prav tam 5, IV, 12.

za razrešitev problema skladnosti prihodnjih kontingentnih dogodkov in Božjega vnaprejšnjega védenja spoznati, kako dojema Bog. Predvsem se Božje dojetje razlikuje od človeškega. Medtem ko ljudje lahko dosežemo zgolj stopnjo razuma (*ratio*), Bog doseže stopnjo umevanja (*intelligentia*), vendar to še ne razkrije vseh skrivnosti njegovega dojemanja. Če hočemo v celoti spoznati, kako ve Bog, moramo ugotoviti, kakšna je narava njegove substance.

Večnost Božje substance in njeno dojetje kontingentnih dogodkov kot sedanjih. Temeljna lastnost Boga – lastnost, s katero se strinjajo vsi – je, da je večni, torej je treba preučiti, kaj je večnost.²⁰ Boetijeva definicija večnosti, ki je pozneje dobila klasičen status, je naslednja: »Večnost je celotno in hkrati popolno posedovanje brezmejnega življenja.«²¹ Kaj to natančneje pomeni, pojasni Filozofija tako, da primerja večnost s časnimi stvarmi: »Vse, kar živi v času, namreč (kot) sedanje/prisotno napreduje iz preteklega v prihodnje, in nič, kar je vzpostavljeno v času, ne more hkrati obseči vsega prostora svojega življenja, ampak še ni dojelo jutri, a je že izgubilo včeraj; tudi v današnjem življenju ne živite širše kot v tem gibljivem in minljivem trenutku.«²² Kar koli je podvrženo pogojem časa, se ne more imenovati »večno« v pravem pomenu besede. Na drugi strani pa je večno tisto, kar »vključuje in poseduje na enak način celotno polnost brezmejnega življenja, in čemur ne manjka nič prihodnjega niti mu ni nič preteklega odteklo.«²³ Kar je neskončno, »je v posesti samega sebe in vedno prisotno samo sebi in ima prisotno neskončnost gibljivega časa.«²⁴

20 O Boetijevem konceptu časa in večnosti gl. npr. Stump in Kretzmann, »Eternity«, in predvsem Marenbon, »Eternity«.

21 *Tolažba filozofije* 5, VI, 4.

22 Prav tam 5, VI, 5.

23 Prav tam 5, VI, 8.

24 Prav tam. Prim. tudi Amonij, n. d., 136, 1–137, 12.

Filozofija torej vzpostavi razliko med časnim in večnim »zdaj«. Na prvi pogled se zdi, da gre pri razliki med večnim in tistim, kar je nastalo in biva v času, za dva različna reda, časovni red in zunajčasovni red, vendar je treba biti glede tega previden. Boetij namreč pri opisovanju večnosti Božje substance ne uporablja časovnih kategorij, temveč govori o njeni biti ali njenem življenju. Večnemu bitju sicer ne moremo pripisovati modalitet časa, se pravi, ne moremo reči, da »je bilo« in »bo«, vendar to še ne pomeni, da je v strogem pomenu besede zunajčasovno.²⁵

Na podlagi te opredelitve Božje substance kot večne in večnosti kot »celotne polnosti brezmejnega življenja«, ki mu »ne manjka nič prihodnjega niti mu ni nič preteklega odteklo«, se pravi življenja, ki mu je vse prisotno oziroma sedanje, lahko spoznamo Božje védenje oziroma Božje presojanje reči:

Ker torej vsaka sodba po svoji naravi dojema stvari, ki so ji podvržene, in Bogu vedno pripada večno in prisotnostno/sedanjestno stanje, tudi njegovo védenje, prestopajoč vsako gibanje časa, ostaja v preprostosti svoje prisotnosti/sedanjosti in, objemajoč neskončne prostore/sedanjega in prihodnjega, v svojem preprostem spoznanju premišljuje vse reči, kot da se že godijo.²⁶

Bog torej ne dojema prihodnjih stvari, temveč je to védenje o zdajšnjosti, kar pomeni, da njegovo védenje pravzaprav ni *vnaprejšnje* védenje, ni *pred*-vidnost (*praevidentia*) temveč *pre*-vidnost (*providentia*), »saj – vse (s)pre-videva kot z vzvišenega vrha resničnosti«. ²⁷

Ali s tem, ko je Božja vednost dojeta kot previdnost, se pravi kot védenje večnega sedanjika in ne kot vnaprejšnje védenje prihodnjih kontingentnih dogodkov, odpadejo težave in protislovja, ki jih implicira »vnaprejšnje védenje«

25 Prim. Marenbon, *Boethius*, 136–138.

26 *Tolažba filozofije* 5, VI, 15.

27 N. d. 5, VI, 17.

oziroma »vnaprejšnje videnje« prihodnjih kontingentnih dogodkov?

Osnovna težava drugega zastavka problema je bila, kako hkrati misliti kontingentno naravo prihodnjih dogodkov, in to ob predpostavki, da ima lahko védenje za svoj predmet samo dogodke ali reči, ki so sami po sebi nujne. Predmet védenja mora biti sam po sebi nujen, po svoji naravi ne sme biti tak, da lahko do njega pride ali pa tudi ne. Nujnost (stabilnost, gotovost, določenost) dogodkov, ki so predmet védenja, pa je v našem primeru odvisna od tega, ali so ti že izvršeni oziroma se že dogajajo, ali pa so prihodnji in do njih lahko tudi ne pride. Prihodnji dogodki, ki so odvisni od svobodne človeške volje, se lahko zgodijo ali ne. To pa pomeni, da je samo o preteklih in sedanjih dogodkih mogoče imeti čvrsto védenje, ki ni negotovo mnenje. In natanko takšno je Božje, večno sedanje védenje.

Relativizacija nujnosti: pogojna in absolutna nujnost. Dosedanjo argumentacijo Filozofije lahko razdelimo na sledeče korake. Filozofija je najprej pokazala, da so prihodnji dogodki tudi ob predpostavki vnaprejšnjega védenja po svojem ontološkem statusu sami po sebi kontingentni. Nato je preobrnila običajno pojmovanje razmerja med spoznavajočim in spoznavnim predmetom: v razmerju med spoznavajočim in spoznavnim predmetom je spoznavajoči subjekt oziroma subjekt spoznavanja tisti, ki določa status spoznavanja, in ne predmet oziroma objekt spoznavanja. V naslednjem koraku je opozorila na razliko v dojetanju različnih substanc in njihovo hierarhično urejenost; za obravnavano vprašanje je še posebej pomembna razlika med razumskim spoznavanjem ljudi in višjim, umskim spoznavanjem Boga. Na koncu pa je določila način življenja Božje substance kot, če poenostavim, večni sedanjik. Skladno s tem Bog dojema vse stvari, tudi tiste, ki so iz zornega kota človeškega življenja in dojetanja prihodnje, kot prisotne oziroma sedanje. V časovni razsežnosti, ki ji

je zavezan človeški razum, je nemogoče imeti védenje o prihodnjih kontingentnih dogodkih, temveč samo o dogodkih, ki »ne morejo biti drugače«, se pravi o preteklih in sedanjih dogodkih. V razsežnosti večnega življenja, ki mu je sedanja celota stvari in dogodkov, se pravi, ki »ve« za vse dogodke kot sedanje, so vsi dogodki že izvršeni, kar pomeni, da ne morejo biti drugače oziroma da so sami po sebi nujni. Na ta način je zadoščeno epistemološkemu kriteriju, da je predmet védenja lahko samo takšno stanje stvari, stvar ali dogodek, ki je sam po sebi nujen, se pravi, da je trden in gotov oziroma da ne more biti drugače.

Toda mar ni Filozofija tako zgolj preložila problema? Videti je, da je s tem spet izgubljena svobodna volja ljudi, ki so izvjalci kontingentnih dogodkov.

Božje védenje sámo po sebi sicer ne vnaša nujnosti v dogodka, ki jih pozna. Mogoče ga je celo primerjati s človeškim védenjem, ki v trenutku, ko ima védenje o sedanjih dogodkih, ravno tako ne vnaša nujnosti v dogodka, za katere ve, kar pomeni, da Božja previdnost »ne spreminja narave in lastnosti stvari, ampak jih take, kot se bodo nekoč zgodile v času, vidi pri sebi (kot) prisotne/sedanje«. ²⁸ Tako kot ljudje vidimo stvari v časovni sedanjosti, jih Bog vidi v večni sedanjosti. In tako kot ljudje ne spreminjamo njihove narave, ko jih opazujemo v časni prisotnosti oziroma sedanjosti, jih Božje vnaprejšnje védenje ne spreminja v večni prisotnosti oziroma sedanjosti. To torej pomeni, da védenje kot tako – v tem se jetnik Boetij in Filozofija strinjata – ne spreminja narave dogodkov in stvari, za katere ve.

Toda četudi védenje kot tako ne vnaša nujnosti v predmete védenja, je po drugi strani ravno tako mogoče reči, da so vsi dogodki, za katere Bog z gotovostjo ve, s tem podvrženi nujnosti; nujno se morajo zgoditi. Ugovor, ki ga je formuliral jetnik Boetij, ko sta s Filozofijo razpravljala o rešitvi »nekaterih«, še vedno velja, in sicer, »da se to, kar

28 Prav tam 5, VI, 21.

Bog vidi, da se bo zgodilo, ne more ne zgoditi«. ²⁹ Če imamo o nečem trdno védenje in ne običajnega, negotovega mnenja, potem mora tisto, o čemer imamo trdno védenje, biti tako, kot vemo, da je, in »ne more biti drugače« – torej je »nujno«. V bistvu smo spet na začetku: dogodki, ki so posledica svobodne presoje ljudi, so – tako je videti – spet nujni. ³⁰ Treba je storiti še zadnji korak.

To zagato Filozofija razreši tako, da naredi nujnost odvisno od nosilca védenja, kar stori z razlikovanjem med dvema vrstama nujnosti, tj. med enostavno oziroma absolutno nujnostjo in pogojno nujnostjo. ³¹ Boetij je to razlikovanje razvil že v svojem drugem komentarju Aristotelovega dela *De interpretatione*, natančneje, v komentarju njegovega devetega poglavja. ³² V *Tolažbi filozofije* je razlika med absolutno in pogojno nujnostjo sicer ponazorjena z nekoliko drugačnimi primeri, vendar ostaja poanta ista. Enostavna oziroma absolutna nujnost je nujnost, ki sledi iz narave stvari: vsi ljudje so smrtni. Pogojna nujnost je nujnost samo ob določenem pogoju, drugače pa ne: če vemo, da ljudje hodijo, potem nujno hodijo. Seveda se je treba strinjati, da v vsakem primeru, ko kdor koli kaj ve, to ne more biti drugače, kot je vedeno. Toda ta pogojna nujnost ne implicira absolutne nujnosti. Vzrok pogojne nujnosti namreč ni svojska narava stvari, ki jo obravnavamo, ampak jo povzroči neki

29 Prav tam 5, VI, 25.

30 Prim. prav tam 5, III, 10–11: »Če namreč nekdo sedi, je nujno, da je mnenje, ki domneva, da (on) sedi, resnično – in tudi obratno, če je mnenje o nekom, da sedi resnično, je nujno, da (on) sedi. V obeh primerih je torej nujnost, v prvem primeru (nujnost) sedenja, v drugem pa resnice.«

31 Prim. tudi Marenbon, n. d., 138–143.

32 Prim. *In librum Aristotelis Peri hermeneias pars posterior*, 241–343. O tem gl. npr. Sharples, »Fate, Prescience and Free Will«, 208–214; Galonier, »Boèce et la connaissance divine des futurs contingents«, 572–589; Knutilla, *Modalities in Medieval Philosophy*, 45–62.

dodan pogoj. Človeka namreč v sprehajanje ne sili nujnost, ampak se sprehaja po svoji svobodni volji. Nujno pa je, da takrat, ko se sprehaja, hodi.

Z razliko med absolutno in pogojno nujnostjo je mogoče lepo pojasniti nujnost, ki jo Božja previdnost nalaga na dogodke, za katere ve. Kar koli Božja previdnost vidi kot sedanje, mora nujno biti, četudi samo po sebi ne poseduje nobene naravne nujnosti, da je tako, kot je. Vsi kontingentni dogodki (dogodki, ki so odvisni od volje delujočega) so tako v perspektivi Božjega védenja dojeti kot sedanji in so zato v razmerju do Božjega védenja nujni; toda sami po sebi, po svoji lastni naravi, so kontingentni oziroma so posledica svobodne, kontingentne odločitve. Vse tiste stvari, za katere Bog vnaprej ve, se bodo zgodile: nekatere se bodo zgodile zaradi svobodne volje, druge zaradi nujnosti narave. Čeprav se bodo prve zagotovo zgodile, s tem, ko se bodo zgodile, ne bodo zgubile svoje lastne kontingentne narave, po kateri so bile, še preden so se zgodile, odprte tudi za možnost, da se ne bi zgodile. Druge pa se bi nujno zgodile, tudi če Bog ne bi vedel za njih: sonce bi nujno vzhajalo, tudi če Bog ne bi vedel za to.

V perspektivi Božjega védenja so torej vsi dogodki videti nujni. Vendar je ta nujnost dvojna. Nekateri dogodki so nujni pogojno, saj njihova nujnost ne izvira iz njihove lastne narave (po lastni naravi so namreč odprti za obe možnosti: da do njih pride ali pa da do njih tudi ne pride), temveč iz dodanega pogoja: da Bog ve za njih. V perspektivi svoje lastne narave pa so ti dogodki absolutno svobodni. Medtem ko je dogodek, da Sokrat hodi, po svoji lastni naravi popolnoma svoboden, saj je odvisen od svobodne Sokratove odločitve, je sončni vzhod po svoji naravi nujen, saj ni posledica svobodne odločitve. V perspektivi Božje previdnosti postaneta oba dogodka pogojno nujna, saj je nujno vse, o čemer imamo védenje. Toda medtem ko je sončni vzhod nujen tako enostavno oziroma absolutno kot pogojno, je

Sokratov sprehod nujen samo pogojno. Rečeno drugače: v trenutku, ko se stvari, za katere Bog ve, dogajajo, se ne more primeriti, da se ne bi zgodile, toda za nekatere je bilo tudi nujno, da do njih pride (sončni vzhod), preden so se zgodile, za druge pa ne (Sokratov sprehod). Tako se bodo tudi tiste stvari, ki jih Bog poseduje kot sedanje, nedvomno zgodile, vendar bodo nekatere posledica nujnosti narave stvari, druge pa posledica moči oziroma volje tistih, ki jih izvajajo. Kot take bodo v razmerju do Boga nujne, same po sebi pa svobodne in nezavezane nujnosti oziroma kontingentne – kar ve tudi Bog.

* * *

Če povzamem: s tem dodatnim razlikovanjem je mogoče hkrati misliti tako *kontingenco* dogodkov, ki so odvisni od svobodne človeške volje, kot tudi Božje *védenje*. Vendar pa, kot smo videli, zgolj razlikovanje med pogojno in absolutno nujnostjo ne zadošča za rešitev problema. Da bi ga rešila, je morala Filozofija poleg relativizacije nujnosti vzpostaviti tudi t. i. Jamblihov obrat, se pravi tezo, da je predmet védenja odvisen od subjekta védenja, in večno sedanost Boga, za katerega je ves čas, ki je za ljudi diskurziven, prisoten kot sedanji. Medtem ko nas sprejetje Jamblihovega obrata skupaj s sprejetjem Božjega večnega sedanjika pripelje do sklepa, da je Božja *scientia* človeških prihodnjih dejanj v določeni meri enaka človeškem védenju sedanjih dogodkov, nas sprejetje distinkcije med pogojno in absolutno vednostjo pripelje do sklepa, da nujnost, ki jo neko védenje implicira za neki dogodek, ni absolutna, ampak samo pogojna, kar pomeni, da je tak dogodek sam na sebi še vedno kontingenten, čeprav je v razmerju do védenja nujen. To pa pomeni, da so za Boga tista kontingentna dejanja, ki so v časni perspektivi prihodnja, hkrati nujna in kontingentna. Božja vednost tako ustreza kriterijem stroge »znanosti« (*scientia*), saj ima Bog vednost o dogodkih, ki so zanj sedanji in torej »ne morejo biti drugače«, na drugi strani pa so ti dogodki sami po sebi

(ali tudi za nas) še vedno kontingentni, odvisni od svobodne, nepredvidljive odločitve vsakega posameznika.

Vprašanje, ki se poraja ob tej rešitvi, je, ali Filozofija Božjega védenja na ta način ne postavi v odvisnost od časnih dogodkov, ali ni v tem primeru »zgoditev časnih reči vzrok večnega vnaprejšnjega védenja«, kar je jetnik Boetij zavrnil kot nekaj »predrznega«. ³³ Videti je namreč, da tudi če predpostavimo večno sedanje Božje védenje naših prihodnjih dejanj, ta dejanja, četudi so za Boga sedanja, na neki način povzročajo Božje védenje oziroma je Božje védenje odvisno od njih. ³⁴

Literatura

- ARISTOTEL. *Nikomahova etika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica, 1994.
- . *Druga analitika*. Prev. Saša Jerele. Ljubljana: Založba ZRC, 2012.
- AMONIJ. In *Aristotelis De interpretatione commentarius*. Izd. Adolfus Busse. Berlin: Reimer, 1897.
- AMONIJ in BOETIJ. *On Aristotle 'On Interpretation 9'*. Prev. David Blank in Norman Kretzmann. London: Bloomsbury, 2013.
- BOETIJ, Anicij Manlij Severin. *A. M. S. Boetii commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias pars prior*. Izd. Carolus Meiser. Leipzig: Teubner, 1877.
- . *A. M. S. Boetii commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias pars posterior*. Izd. Carolus Meiser. Leipzig: Teubner, 1880.
- . *Filozofsko-teološki traktati*. Prev. Matjaž Vesel. Ljubljana: Založba ZRC, 1999.
- . *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- CHADWICK, Henry. *Boetius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- CICERO, Mark Tulij, in BOETIJ, Anicij Manlij Severin. *Cicero: On Fate (De Fato) & Boethius: The Consolation of Philosophy (Philosophiae Consolationis) IV. 5–7, V*. Prev. Robert W. Sharples. Warminster: Aris in Philips, 1991.

33 Gl. *Tolažba filozofije* 5, III, 15–16.

34 Gl. tudi Sharples, »Fate, Prescience and Free Will«, 45–46.

- COURCELLE, Pierre. *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*. Pariz: Études Augustiniennes, 1967.
- DE LIBERA, Alain. *L'art de généralités. Théories de l'abstraction*. Pariz: Aubier, 1999.
- GALONNIER, Alain, ur. *Boèce ou la chaîne des savoirs*. Leuven: Peeters, 2003.
- . »Boèce et la connaissance divine des futurs contingents«. V: isti, ur. *Boèce ou la chaîne des savoirs*: 571–597.
- HUBER, Peter. *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. Zürich: Juris, 1976.
- KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. London in New York: Routledge, 1993.
- MARENBNON, John. »Le temps, la prescience et le déterminisme dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce«. V: Alain Galonnier, ur. *Boèce ou la chaîne des savoirs*, 531–546.
- . »Boethius: From Antiquity to the Middle Ages«. V: isti, ur. *Medieval Philosophy*, 11–28. London in New York: Routledge, 2003.
- . »Eternity«. V: Arthur Stephen McGrade, ur. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, 51–60. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- . *Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- . *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*. Pariz: Vrin, 2005.
- . ur. *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SHARPLES, Robert. »Fate, Prescience and Free Will«. V: John Marenbon, ur. *The Cambridge Companion to Boethius*, 207–227.
- SORABJI, Richard. *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*. London: Duckworth, 1980.
- . *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Routledge, 1983.
- STUMP, Eleanore, in KRETZMANN, Norman. »Eternity«. V: Thomas V. Morris, ur. *The Concept of God*, 219–252. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- VESEL, Matjaž. »Boetij o kompatibilnosti vnaprejšnje Božje vednosti in prihodnjih kontingentnih dogodkov«. *Filozofski vestnik* 22, št. 1 (2001), 7–31.

Vid Snoj

ORFEJ V BOETIJEVI TOLAŽBI FILOZOFIJE

Boetij, po mnenju mnogih zadnji antični filozof, je živel življenje, za katero ima človeška pamet v vseh časih preprosto besedo – »srečno življenje«.

Kot Rimljan iz patricijske rodbine je s pridom izrabil pravico do *otiuma*, brezdelja oziroma prostega časa, ki ga brezdelje prinaša.¹ Potem ko se je verjetno že zgodaj v mladosti naučil grško, se je posvečal branju latinskega in grškega pesništva in filozofije ter v svojih prevodih in komentarjih filozofskih del latinskemu Zahodu vse tja v srednji vek posredoval miselno in izrazno dediščino grške filozofije. Za nameček je – s platonsko predstavo o filozofu, ki na čelu države skrbi za dobro skupnosti, pred očmi – naredil bogato politično-državniško kariero. Dvakrat je bil konzul v Rimu, ki po padcu zahodnega rimskega cesarstva sicer ni imel več pomembnega mesta na političnem zemljevidu, in nazadnje postal *magister officiorum* na Teodorikovem dvoru v Raveni, novem središču politične moči v Italiji.

Toda potem ko je Boetij vstopil v visoko politiko, je bilo njegovega srečnega življenja kmalu konec. Vpletli so ga v domnevno zaroto, ki naj bi se proti Teodorikovemu dvoru snovala na vzhodnorimskem dvoru v Bizancu, in ga brez možnosti zagovora obsodili na smrt. Zaradi te obsodbe sta ostali neizpolnjeni dve nalogi, ki si ju je zadal: napisati priročnike o sedmih svobodnih umetnostih, ki vpeljujejo v

¹ Strnjen prikaz Boetijevega življenja in dela z najpomembnejšimi zgodovinskimi okoliščinami vred dajeta Marenbon, *Boethius*, 7–16, in Moorhead, »Boethius' Life and the World of Late Antique Philosophy«, 13–22.

filozofijo, in prevesti celotnega Platona in Aristotela ter iz njiju narediti sintezo. Kljub temu pa je v času med izrekom in izvršitvijo obsodbe napisal *Tolažbo filozofije*, svoje zadnje in najpomembnejše delo.

To je izredno kompleksno, zapleteno. Predvsem ni noben filozofski traktat, v katerem bi se premočrtno razvijal kak razpravni argument ali vrsta takšnih argumentov. *Tolažba filozofije* je po svoji literarni obliki *prosimetrum*, mešanica proze in verzov, ki spominja na menipejsko satiro.² Njen *textus* je fino tkanje iz številnih intertekstualnih vezi, s katerimi se vpenja v latinsko-grški pesniško-filozofski korpus, to tkanje pa nastaja v nerazvezljivem *plexusu* oziroma pletežu zvrsti.³ Kot v opombi pripominja Joel C. Relihan, pisec gotovo najvznemirljivejše izmed najnovjših razlag, ki so pozorne tudi in še zlasti na literarno strukturo Boetijevega dela, je »mešanica verzov in proze v *Tolažbi* znamenje, da ima tekst velik cilj: zajeti vase ves svet, pa tudi vsa zgodnejša

- 2 *Tolažbo filozofije* je kot menipejsko satiro v zadnjem času še zlasti natančno analiziral Joel C. Relihan v knjigi *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius's Consolation* (2007). Tej problematiki je Relihan namenil pozornost sicer že v sklepnem poglavju svojega zgodnejšega dela *Ancient Menippean Satire* (1993). Povezava Boetijevega dela s to zvrstjo pa ni nova; nanjo v afirmativnem smislu naletimo v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, na primer pri Danuti Shanzer, »The Death of Boethius and ,The Consolation of Philosophy«, 364, in Thomasu F. Curleyu, III, »The Consolation of Philosophy as a Work of Literature«, 343.
- 3 Naše poznanje virov, iz katerih je v *Tolažbi filozofije* črpal Boetij, je v svojem komentarju (1978) izdatno obogatil Joachim Gruber. Gradivu, ki so ga zbrali zgodnejši preučevalci, Friedrich Klingner (1921), Adrian Fortescue (1925) in Pierre Courcelle (1967 in 1969, 295–318), je dodal še celo vrsto drugih vzporednic med Boetijevim in deli drugih antičnih piscev. Prav tako je tudi že opravil nadrobno analizo različnih zvrsti v Boetijevem delu (prim. 16–32), vendar je prišel do sklepa, da to delo ni menipejska satira.

literarna izročila«.4

Tolažba filozofije ni samo velik literarni eksperiment, kot so se ga pogosto lotevali pisci pozne antike. Boetij v svoj tekst ni le vtikal citatov in še veliko več bolj ali manj prepoznavnih aluzij na predhodnike ter v njem do nerazvozljivosti prepletel zvrsti antičnega literarnega korpusa; s tem je v resnici storil več: v situaciji, v katero ga je z vpletom v dvorsko intrigo pahnil svet visoke politike, se je temu svetu postavil po robu s priklicem drugačnega sveta. V svoj boj z njim je v *Tolažbi filozofije* po drugi strani sam vpletel svet mišljenja in pesnjenja.

Tolažba filozofije nosi v sebi celovit *Weltanspruch*, ki mu zadošča tako po vsebinski kakor po oblikovni plati. Toda tisto pletivo, tisti živec, okrog katerega se v pletežu različnih zvrsti literarnega izročila tke njen tekst in v boj s svetom realne politike vstaja drugačen svet, je živa vez do njenega avtorja samega. To je kritična eksistencialna situacija, v kateri se je Boetij znašel po strmoglavljenju z oblasti, situacija eksistence v *krísis*, eksistence, nad katero visi izrečena obsodba na smrt. Če zaradi česa, *Tolažba filozofije* prav zaradi te situacije, ki je tako umetelno (po)uprizorjena v njej, nosi skoz čase poseben emocionalni apel in nas zmore ganiti tudi še zdaj.

Po drugi strani je dregati v tkanje, v pletež Boetijevega dela seveda nehvaležno početje, toliko bolj, ker téma, ki sem si jo izbral, izloča iz njega eno samo figuro. To je figura mitskega pevca Orfeja, ki ji je Boetij namenil pesem, eno izmed devetintridesetih, kolikor jih obsega celotno delo. Takšen tematski izbor branje nedvomno zapeljuje k temu, da bi iz zapletene celote osamilo delček in teklo povsem brez ozira na literarno strukturo dela. Vendar se bom tej nevarnosti poskušal ogniti in, prav narobe, pokazati, kako v *Tolažbi filozofije* figurira Orfej, in sicer glede na celoto ter še zlasti na abrupen konec dela, ki je poglavitni *crux* starih in novih interpretacij.

4 Relihan, *The Prisoner's Philosophy*, 188, op. 1.

V pesmi približno s srede *Tolažbe filozofije*⁵ se mitski pevec Orfej, ki toži za Evridiko, pojavi kot figura za jetnika, s čigar tožbeno pesmijo nad zlo usodo se delo začne. Pojdimo od tod po vrsti.

Poročanje o jetnikovi usodi na več mestih v *Tolažbi filozofije* zajema dogodke in osebe iz Boetijevega življenja. S tem se delo vpisuje v zvrst avtobiografije, ki jo začenjajo Avguštinove *Izpovedi*, oziroma glede na to, da je v njem problematiziran smisel Boetijevega življenja in dela, bržkone tudi v drugo avguštinško zvrst – *retractatio*. A čeprav ima jetnik prepoznavne avtorjeve poteze, ostaja v delu neimenovan. Čeprav je »Boetij«, ga vendarle moramo razločevati od Boetija avtorja. Jetnik je Boetijeva *persona* in ima tudi fiktivne poteze. Očitno je predvsem, da je Boetij avtor marsikakšno nadrobnost pri prikazu sebe kot jetnika, ki v ječi čaka na izvršitev obsodbe na smrt, povzel in priredil po Platonovih dialogih o Sokratovih zadnjih dnevih;⁶ tudi že Sokrat, recimo, v jetniški celici zлага pesmi, čeprav ne tožbenih, ampak himno Apolonu in pesmi po zgledu Ezo-povih mitov.⁷

Potem ko je jetnik zapisal tožbeno pesem, ki so mu jo narekemale pesniške Muze, se v njegovi celici pojavi Filozofija. Njena pojavitev zaznamuje začetek dialoga, ki je nosilec dramske napetosti v *Tolažbi filozofije*. Kajti Filozofija prežene pesniške Muze in z jetnikom začne voditi pogovor v zvrstnem registru platonskega filozofskega dialoga. A če je jetnik Boetijeva *persona*, je Filozofija njegova personifikacija. Kot pravi John Marenbon, »Filozofija personificira izročilo filozofskega mišljenja, v katerem se je šolal Boetij«.⁸ Personifikacija filozofije resda ni Boetijeva

5 *Tolažba filozofije* 3, pXII.

6 Prim. Shanzer, »The Death of Boethius and 'The Consolation of Philosophy'«, 363–364, in O'Daly, *The Poetry of Boethius*, 53.

7 Prim. *Fajdon* 60d–61b.

8 Marenbon, *Boethius*, 154.

iznajdba; nanjo naletimo že pri drugih piscih, na primer pri Ciceronu in Seneki. Vendar v *Tolažbi filozofije* ne samo da izhaja iz Boetijevega dolgoletnega druženja s filozofijo, ampak predvsem vznikne v trenutku, ko njegov *personi*, jetniku, postane vprašljiv ustroj celotne resničnosti. Filozofija se jetniku prikaže kot ta, ki prihaja od zgoraj, saj se s temenom dotika neba oziroma »celo prodira v nebo sámo«⁹ in postane njegova vodnica v ta ustroj. Kljub temu pa se *Tolažba filozofije* ne sklene z dialogom, ampak se dialog proti koncu skoraj neopazno spremeni, s tem ko jetnik iz njega molče izgine, in v abruptni konec dela se izteče Filozofijin monolog.

In ne nazadnje, Boetijevo delo se že po svojem naslovu uvršča v tolažilno spisje. Vendar tudi v tem primeru moli iz okvira zvrstnih konvencij. Antični tolažilni spisi so bili navadno naslovljeni na ljudi, ki jih je zadela izguba premoženja, smrt ljubljene osebe, izgnanstvo ali kaka druga nesreča. *Tolažba filozofije* pa nima naslovnika. V njej Boetij avtor tolaži samega sebe, in čeprav tudi samotolažilni spisi v antiki niso bili neznani, je Boetijev z gledišča (samo)tolažbe skrajno nenavaden: personifikacija tolaži *persono*.¹⁰ Še več: Filozofija »tolaži« jetnika (to besedo namenoma postavljam v narekovaj). Kajti Boetijev spis presega tradicionalno tolažilno spisje z obsegom in globino filozofskega razpravljanja, beseda *consolatio* pa se v njem ne pojavi ne v tehničnem ne v kakem drugem tematskem pomenu. Boetijeva *Tolažba filozofije* je *consolatio* izrecno samo v naslovu. Filozofija namreč jetniku namesto tožbe, ki mu jo vsiljujejo pesniške Muze, ne ponudi tolažbe, ampak zdravilo (*medicina*),¹¹ in za blažjimi zdravili mu obljubi močnejša ter pot vrnitve v domovino. Toda obljuba, da ga bo izpeljala v domovino, ostane neizpolnjena.

9 *Tolažba filozofije* 1, I, 2.

10 Prim. Marenbon, n. d., 97.

11 *Tolažba filozofije* 1, II, 1.

Jetnik Filozofije ob njenem prihodu v celico ne prepozna. Filozofija zato svojo »tolažbo« vpelje s spomnjenjem jetnika, kdo sama je oziroma kaj je filozofija, s katero se je nekoč ukvarjal, to pa naj bi mu v njegovem letargičnem stanju pomagalo priklicati iz pozabe, kdo je on sam. Filozofijina »tolažba« je zdravljenje: prav to, namreč pozabo samega sebe oziroma sploh tega, kdo je človek, ugotovi kot poglavitni razlog jetnikove bolezni.¹² Pri zdravljenju se namesto na jetnikov odgovor, da je človek razumno živo bitje (*animal rationale*), ker je zanjo bistveno pomanjkljiv, opre na prepričanje, ki ga je jetnik maloprej izpovedal v pesmi,¹³ in sicer da Bog Stvarnik upravlja svoje stvarstvo. Čeprav je jetnik to pesem sklenil s prošnjo, naj Upravljavec »z zavezo čvrsto, ki vlada neskončnemu nebu, / naredi stanovitno tudi Zemljo«, in tako iz svoje bridke izkušnje izrekel dvom, da bi Božje upravljanje segalo iz univerzuma, sveta narave, tudi v človeški svet, je to po Filozofijini sodbi edina misel, ki je jetniku ostala od prej in mu spet lahko prinese zdravje. In čeprav, kot se pokaže v pogovoru, ki sledi, jetnik ne ve več, kako Bog vlada svetu niti kateri je smoter stvari, ta njegova misel, da svet v celoti vendarle ni brez upravljavajočega počela, postane oporišče za začetek Filozofijinega zdravljenja oziroma vodenja jetnika v zastrto resničnosti.

Peta pesem v prvi knjigi *Tolažbe filozofije* je zadnja izmed treh,¹⁴ ki jo v tej knjigi govori jetnik. Njegova je še tretja pesem v zadnji, peti knjigi, govorka vseh drugih pesmi je Filozofija. Mišljenje in pesnjenje nista v sporu: Filozofija poje. Seveda pa je njeno petje drugačno od petja pesniških Muz, ki jih je pregnala ob svojem prihodu. Tehtnosti misli, ki jo izkazuje v pogovoru z jetnikom, v pesmih dodaja še sladkost (*dulcedo*).¹⁵ Besede obojih, tiste, ki prihajajo od pesniških,

12 N. d. 1, VI, 14–18.

13 N. d. 1, pV.

14 Ob 1, pI in 1, pIII.

15 N. d. 3, pI. O sklicevanju na delovanje pesništva v Boetijevi

in te, ki od Filozofijinih Muz, so sladke. Toda sladka pesem pesniških je Muz sirensko pogubna, saj vznemirja strasti in zastruplja dušo. Nasprotno je sladkost Filozofijinih pesmi *medicina*, ki se je otresla dvoreznosti platonskega *phármakon*: samo zdravilo, ne (tudi) strup.

Filozofijina misel jetniku, ko posluša njeno petje, še bolje dene. Ko iz diskurzivne oblike preide v pesem, ne zajame vase toliko mišljenja v njegovi filozofski strogosti, ampak bolj v platonsko mitotvorni, pesniški dimenziji ter hkrati tudi lepo in globoko izrekanje pesnikov samih. Sladkost, ki v *Tolažbi filozofije* sicer vselej meri na delovanje pesmi, je zato v resnici učinek njene zgoščenosti. Spomnimo se: na to kaže že premislek grških pesnikov o lastnem pesnjenju, ubeseden v metaforah čebele za pesnika, njegovih »medenih ust« in »sladkega speva«, ki so v temelju vse etimološke figure, kakršne ponuja jezik sam, »orodje« pesniškega dela (gr. *mélissa* = »čebela«, *méli* = »med«, *mélos* = »napev«, »spev«).¹⁶ Kakor čebela nabira med iz pisanega mnoštva cvetov, tako pesnik od različnih Muz in pesnikov znaša svoj sladki spev. Sladkost prihaja pesmi iz zgoščenosti dobro izrečenega.

Zato pesmi v *Tolažbi filozofije* nikakor niso okras mišljenja. Čeprav se samo nekatere izmed njih navezujejo na iztočnico v proznem odlomku neposredno pred sabo in filozofskega dialoga ne poganjajo naprej, pogosto gledajo dlje nazaj in tudi naprej. Poleg tega bode v oči posebna odlika pesmi, ki je nikakor ni mogoče prepoudariti: skladenjska razvezanost besed na eni strani in njihova metrična vezava na drugi sta nazorno *udejanjenje skrajne svobode in hkrati vendarle reda*. Besede v pesmih, izpostavljene iz običajnih

Tolažbi filozofije, ki ga ob *dulcedo* označujejo tudi druge besede (*mulcedo*, *voluptas*, *oblectamenta*, *iucunditas*), primerjaj O'Daly, *The Poetry of Boethius*, 45 isl.

16 Prim. Ferber, *A Dictionary of Literary Symbols*, 21–22 (s. v. »Bee«).

zvez in prosto stoječe v stavku, kljub temu pa zajete v mero, umerjene, so performativ svobode in reda, navzočih v stvarstvu. Po tem so pesmi vnaprejšnja slika in prilika celotnega Filozofijinega vodenja jetnika v ustroj resničnosti – in sploh najpopolnejša, kar jih je v človeški moči.

V pesmih samih, ne samo v prej omenjeni jetnikovi, ampak tudi v več Filozofijinih, je poglobljena podoba reda narava z zakonitim gibanjem nebesnih teles, kroženjem letnih časov in menjavo dneva in noči. Hkrati pa se predvsem v njih razkriva to, kar v pogovoru Filozofije z jetnikom ostaja nedorečeno, namreč kdo je človek.¹⁷ Razkriva se, da človek ni *animal rationale*, kot ga je na začetku s svojim spomnjenjem na Aristotelovo opredelitev *zoon lógon échon* označil jetnik,¹⁸ ampak duša, nesmrtna duša, za kar ga je prepoznal Platon.¹⁹

Med temi pesmimi pripada posebno mesto deveti v tretji knjigi, ki po sodbi mnogih komentatorjev velja za povzetek Platonovega *Timaja* ter hkrati tudi za osrednjo pesem in s tem za središče *Tolažbe filozofije*. V njej Filozofija slavi Boga Stvarnika kot Očeta, ki prek duše sveta²⁰ spravlja nebo v gibanje, v katerem vse stvari, izhajajoč iz svojega počela in vračajoč se k njemu, opisujejo krog. K njemu, Očetu, pa se ne vračajo samo stvari, ki jih vzgibava duša sveta, ampak tudi ljudje, tudi posamezne človeške duše. Tudi ljudje, tudi duše, ki se sicer gibljejo drugače od stvari, saj se spuščajo na zemljo in od tam spet vzpenjajo v nebo, se v tem posebnem gibanju, gibanju dol in gor, obračajo nazaj in opisujejo krog:

17 Izostanek izrecne opredelitve človeka opaža že Gruber, *Komentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, 156.

18 *Tolažba filozofije* 1, VI.

19 Da v *Tolažbi filozofije* vendarle prihaja na plan opredelitev bistva človeka, in sicer Platonova, poudarja Danuta Shanzer, »The Death of Boethius and 'The Consolation of Philosophy'«, 361, čeprav tega ne povezuje izrecno s Filozofijinim pesništvom.

20 Prim. *Timaj* 35a–38c.

Ti »naklanjaš z dobrohotnim jim zakonom, / da obrnjene so k tebi znova privedene, / da ogenj jih nazaj zasuče (*ad te conversas reduci facis igne reverti*)«.

Na dlani je, da se Filozofijina himna Stvarniku razen na mit o stvarjenju sveta iz *Timaja* navezuje tudi na mit o spustu in vzponu duše iz *Fajdrosa*,²¹ ki ga za nameček uvezuje v razvito novoplatonistično zgodbo o izhajanju duše iz Enega in njenem vračanju vanj.²² Duše so zaobrnjene (*conversae*) nazaj: njihovemu izhajanju (gr. *próodos*, lat. *processio*) iz počela sledi zaobrnitev (gr. *epistrophé*, lat. *conversio*) v vračanje vanj. V točki zaobrnitve se njihov spust prevesi – in prevesi se gor, v vzpon. Tedaj duše nazaj navzgor zasuka »ogelj« ali pač, kot ta ogenj v enajsti pesmi iz tretje knjige tudi imenuje Filozofija, »iskra«, ki jo v duši razplameni filozofski nauk. Skratka, Filozofijina himna Stvarniku ob še nekaterih drugih njenih pesmih zgoščeno izreka, kdo je človek: duša, ki se z zemlje vzpenjajoč se vrača k svojemu nadnebeškemu izviru, iz katerega je izšla.

Témo vzpona duše pa načenja tudi sklepna pesem tretje knjige, ki prepripoveduje pesniški mit o Orfejevem spustu v podzemlje. Pesem o Orfeju izgovori Filozofija, in to tedaj, ko je videti, da je že dosegla svoj namen, namreč da je jetnika pripravila za vrnitev v domovino.

Filozofija v osrednjem delu pesmi, ki zajema tri dejanja zgodbe o Orfeju – Orfejevo začaranje narave, njegovo pokoritev in umiritev podzemlja ter spodletelo vrnitev iz njega –, obilno črpa iz latinskega pesniškega izročila, iz Vergilija, Horacija, Ovidija in Seneke.²³ Med temi pesniki gre seveda

21 Prim. *Fajdros* 246a–249d.

22 O novoplatonistični različici vzpona duše kot vračanja v Eno pri Boetiju primerjaj Baltes, »Gott, Welt, Mensch in der 'Consolatio Philosophiae' des Boethius«, 319.

23 Za pogosto zelo tesne besedne vzporednice iz latinskega pesnjenja o Orfeju primerjaj O'Daly, *The Poetry of Boethius*, 192 isl., in predvsem Scheible, *Die Gedichte in der Consolatio*

posebno mesto Vergiliju, ki je v prvotni grški mit verjetno prvi vpeljal ozrtje, potezo, zaradi katere Orfej drugič izgubi Evridiko.²⁴ *Furor*, ljubezensko besnjenje, ki pri Vergiliju sproži Orfejevo ozrtje, je namreč tudi v ozadju Filozofijinega prepripovedovanja zgodbe o Orfeju. Njen poglavitni poudarek je, da Orfejevi »napevi, ki so si podvrgli vse / niso utešili lastnega ustvarjalca«. Čeprav je Orfej s svojimi napevi začaral naravo in potem s tožbo za Evridiko uročil tudi podzemlje, tako da je v njem vse obstalo, s to tožbo nikakor ni umiril samega sebe. V nepomirljivi, divji ljubezni, ki so jo napevi samo še razbesnjevali v njeni nepotešenosti, se je ozrl po Evridiki in jo spet izgubil.

Še pomembneje pa je, da Filozofija svoje prepripovedovanje zgodbe o Orfeju vpne v okvir, ki se s svojim spodnjim delom, sklepom pesmi, navezuje na slovito prisposodbo o votlini iz Platonove *Države*.²⁵ Filozofija takole sklene svojo pesem o Orfeju:

Ta zgodba se na vas nanaša,
ki se trudite voditi ume
do Luči zgornjega dne.
Kajti kdor v tartarski jami,
premagan, svoj pogled zasučē,
kar koli vzvišenega nosi,
to izgubi, kadar uzre Podzemlje.

Filozofijin okvirjajoči sklep je nagovor, ki je hkrati razlaga za nagovorjene. Obračajoč se nanje, Filozofija pravi, da se zgodba o Orfeju ne nanaša na nikogar drugega kot prav na-

Philosophiae des Boethius, 118 isl.

- 24 Ohranjeni antični literarni korpus kaže na to, da je Orfejevo ozrtje Vergilijeva inovacija (prim. *Georgika* 4, 491), vendar tega ni mogoče z gotovostjo trditi; prim. Segal, *Orpheus*, 155–157.
- 25 *Država* 514a–517. Prim. Scheible, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, 123, in O'Daly, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, 202.

nje. Ta zgodba »se na vas nanaša«, beremo v prevodu, toda v izvirniku stoji glagol *respicit*. *Respicere* dobesedno pomeni »gledati nazaj«, »ozirati se« (in pri tem, naj mimogrede opozorim, namiguje na ključni moment zgodbe, Orfejevo ozrtje).²⁶ Se pravi: ta zgodba *gleda nazaj, ozira se* k tistim, ki se vzpenjajo s svojimi umi. Pravzaprav celotna pesem gleda daleč nazaj, ozira se vse tja na začetek Boetijeva dela, kjer jetnik po nareku pesniških Muz zloži tožbeni spev. In ne samo to. Gleda še dlje nazaj. Gleda ven iz dela samega in se ozira še dlje: k jetnikom v votlini iz Platonove prispodobe.

Če bi se eden izmed jetnikov, pravi Sokrat v tej prispodobi, ločil od drugih, bi se od gledanja senc, ki jih mečejo podobe stvari na steno votline, povzpел h gledanju podob stvari na površju zemlje in se naposled dvignil v zrenje sonca samega – to bi bil filozof, ki bi vzdignil svoj um k ideji Dobrega. Navezava je povsem jasna: vzpenjajoči se, ki se dvigajo iz jame Tartarja k »Luči zgornjega dne«, tako kot se Platonov jetnik vzpenja iz votline k soncu, ideji Dobrega – to so platonski filozofi.

Vendar zgodba o Orfeju in zgodba o filozofu iz Platonove prispodobe nimata samo nasprotnih koncev, glede na to pač, da se Orfejev vzpon ponesreči. Analogija, ki jo med njima vzpostavlja Filozofijina pesem, je že na izhodišču asimetrična. V zgodbi, ki jo Filozofija prepripoveduje v osrednjem delu svoje pesmi, se Orfej ozre po Evridiki in jo izgubi. V okvirjajoči razlagi pa Orfejevo ozrtje uporabi kot svarilo vzpenjajočim se filozofom, s tem da jih *posvari*

26 Na dobesedni pomen tega glagola v svojem prevodu Boetijevih verzov obrne pozornost Segal, ki k *applies* za *respicit* v oglatem oklepaju pristavi: *literally, looks back*. Vendar na ta odlični zgled bralske pozornosti vržeta senco spregled premika ravni, ki se ob navezavi na Platonovo prispodobo o votlini zgodi v Filozofijini razlagi Orfejeve zgodbe, in poenostavljajoča izenačitev: »Evridika uteleša snovni svet in njegove zapeljivosti« (*Orpheus*, 167).

pred ozrtjem proti Hadu. Navajam še enkrat: kdor »svoj pogled zasuče, / kar koli vzvišenega nosi, / to izgubi, kadar uzre Podzemlje«. V Filozofijinem svarilu je to, kamor se pri svojem vzponu ne sme orfejsko ozreti filozof, Had, čutni svet,²⁷ ne Evridika. Evridika v njem, nasprotno, postane tisto »vzvišeno« (*praecipuum*), duša. Duša je to, kar filozof nosi s sabo pri vzponu iz sveta in kar lahko izgubi, vendar je ne izgubi s tem, da bi se ozrl po njej, ampak proti svetu, ki ga mora pustiti za sabo. Filozof torej mora voditi svojo dušo (ali sebe kot dušo, ker je po svojem človeškem bistvu duša) iz čutnega sveta, proti kateremu se ne sme več ozreti. Zato ozrtje, najbrž Vergilijeva inovacija v pesniškem mitu o Orfeju, v Filozofijinem pesnjenju postane spričevalo pogubne navezanosti na čutni svet in Orfejeva zgodba spodbuda *ex negativo* za vzpenjajoče se iz njega.

S to spodbudo filozofu oziroma duši k vzponu iz čutnega sveta Filozofija jetniku dokončno zariše pot vrnitve v domovino. Vendar jetnik na začetku naslednje, četrte knjige ponovi vprašanje, ki ga je v resnici že postavil v prvi knjigi, ko je opisoval svojo usodo,²⁸ in ga bo v četrti knjigi postavil še enkrat.²⁹ To je na njegovi lastni koži občuteno vprašanje o zlu. Zakaj se zlo v svetu uveljavlja proti dobremu in je dobro kaznovano kot zlo – to je, kot pravi, »največji razlog« njegove žalosti,³⁰ ne pa morda navezanost na dobrine čutnega sveta, na katero v tej zvezi ves čas, nazadnje prav v pesmi o Orfeju, meri Filozofija.

Filozofija jetniku seveda obeta tudi odgovor na to vpra-

27 Had, poisten s čutnim svetom, v Filozofijinem svarilu postane soodnosnica Platonove votline, v novoplatonizmu pa je pogosto razumljen kot sublunarna sfera; prim. Crabbe, »Anamnesis and Mythology in the 'De Consolatione Philosophiae'«, 316.

28 *Tolažba filozofije* 1, IV, 28–30.

29 N. d. 4, V, 4–6.

30 N. d. 4, I, 3.

šanje in mu obljubi, da ga bo nato popeljala v domovino. Toda jetnik jo od tod naprej zva blja v zmeraj nove digresije, zmeraj nove odstopne in odmike od zarisane poti. Pripravi jo do tega, da načne vprašanje, ki ga sama primerja s Hidrinimi glavami, se pravi petglavo vprašanje o Božji previdnosti, usodi, naključju, Božjem vnaprejšnjem védenju in človeški svobodni volji.³¹ Celotna četrta in potem tudi peta knjiga pravzaprav nista nič drugega kot veliki digresiji.

Filozofijino razpravljanje je veličasten spopad s Hidro med sabo povezanih najtežjih vprašanj, na primer z vprašanjem o tem, kako Božja Previdnost uravnava tek sveta v celoti, ne da bi Božje vnaprejšnje védenje izničevalo svobodo človeške volje. Njeno razpravljanje je vsekakor vrhunski diskurz, ki povzema vase vednost celotne antične filozofije o *kako* Božjega vodenja sveta. Toda Filozofija je to zmožna predstaviti le diskurzivno, v mediju logosa, kot se kaže s človeške strani. Razlika med človeškim razumom (gr. *lógos*, lat. *ratio*) in Božjim umom (gr. *noûs*, lat. *intellectus*) ostaja: Božje (pre)videnje ne stopi v človeško razvidnost. Ob *kako* Božjega vodenja sveta, kot ga je diskurzivno zmožna razjasniti Filozofija, vendarle ostaja *zakaj*. Zakaj ravno tako?³² Zakaj se zlo, ki ne izhaja iz Boga, ki je Dobro samo, in zato, ontološko gledano, kot dokazuje Filozofija, sploh nima biti,³³ kljub temu uveljavlja v svetu, vodenem po Božji previdnosti? Ta *zakaj* ostaja, ostaja in stoji *pred kako* Božjega vodenja. Pred njim stoji kot neodpravljen vprašaj. Čeprav vzrok zla ni Bog, ampak svobodna volja, ki odpade od Boga, kot zagotavlja Filozofija, nobena diskurzivno vzpostavljena vzročnost ne more razjasniti smisla zla oziroma Božjega dopuščanja njegove prevlade nad dobrim v človeškem svetu.

31 N. d. 4, VI.

32 Marenbon ugotavlja, da Filozofijin zagovor Božje previdnosti »ne pojasni, zakaj naj bi bil Bog svojo previdnost v celoti zasnoval tako, kot se zdi, da je to storil« (Boethius, 121).

33 *Tolažba filozofije* 4, II.

Filozofijina obljuba o vrnitvi v domovino ostane neizpolnjena: jetnik Filozofiji ne sledi in na koncu, kot že rečeno, iz pogovora izgine.

Iztek dialoga v Filozofijin monolog in izostanek sklepne pesmi sta mnogim interpretom zbujala in še zbujata vtis, da Boetij *Tolažbe filozofije* ni dokončal. Vendar je bilo delo prav glede na svoj abruptni konec v zadnjem času deležno močne krščanske interpretacije, in to, po drugi strani, ne glede na to, da so namigi na Biblijo in krščanski nauk v njem silno redki in še ti zastri. Pomenljivo je postalo jetnikovo izginotje na koncu dela, njegov molk.

Najnovejša krščanska interpretacija *Tolažbe filozofije* je *argumentum e silentio*, ki v jetnikovem molku razbira znamenje krščanske drže. Po Relihanu, najvidnejšem sodobnem krščanskem interpretu tega Boetijevega dela, je vse »Filozofijino govorjenje o vrnitvi domov govorica smrti«,³⁴ tolažba, ki jo Filozofija ponuja jetniku, je v resnici tolažba smrti, jetnik pa na koncu obmolkne in se odloči za krščansko pot ter izbere življenje. Namesto da bi sledil pozivu Filozofije, ki je »figura smrti«, »bo kljubovaje tej Muzi napisal knjigo«. ³⁵ Bodimo pozorni: jetnik izbere življenje in bo napisal knjigo o svojem pogovoru z njo; cezura med »izbere življenje« (v pripovednem sedanjiku) in »bo napisal knjigo« (v napovednem prihodnjiku) ločuje Boetija jetnika od Boetija avtorja. V »argumentu iz molka«, kot ga izreče Relihan, se avtorjeva *persona* zlije z avtorjem samim.

Vendar po moji sodbi s hermenevtičnega gledišča ni problematično to zlitje, ampak interpretativni poseg, ki iz jetnikovega molka potegne izbiro življenja: jetnik naj bi kratko malo hotel živeti in naj bi se v naravnem strahu pred smrtjo kljub brezizhodni situaciji oprl na krščansko upanje v rešitev, v Boga, ki to, kar je človeku nemogoče, vendarle lahko naredi mogoče. Toda ali je takšno upanje res *krščan-*

34 Relihan, *The Prisoner's Philosophy*, 31.

35 N. d., 68.

sko upanje? Če bi jetnik na koncu izbral življenje namesto smrti, ne bi, kot ugotavlja prevajalec *Tolažbe filozofije* v slovenščino Gorazd Kocijančič, »razumel ničesar od naukov Filozofije«. ³⁶ Kdo in kaj je torej Filozofija in kdo Boetij? Kdo je Boetij jetnik, ki na koncu dela obmolkne, in predvsem, kdo je Boetij avtor, ki bo oziroma ki je, potem ko je v osebi jetnika izginil iz pogovora s Filozofijo, delo tudi dejansko napisal in v njem uprizoril ta pogovor?

Filozofija v Boetijevem delu personificira zlasti platonsko filozofijo. Ta ni nič drugega kakor *meléte tou thanátou*, »skrb za smrt«, smrt pa je, kot pravi Sokrat v *Fajdonu*, »ločitev duše od telesa«. ³⁷ Platonsko filozofijo so prav kot skrb za smrt, v kateri se mora telo pokoravati duši, že zdavnaj pred Boetijem sprejeli cerkveni očetje. Vendar smrt v obzorju krščanske misli ne pelje v osvoboditev nesmrtnosti duše kakor v Platonovi in filozofiji novoplatonistov, ampak v vstajenje duše-in-telesa. Krščanska skrb za smrt vodi tudi k odrešenju telesa. Boetij v razpravi »O katoliški veri« pravi: »In za našo vero je poglavitno to, da ne verjame samo to, da duše ne propadejo, temveč da bodo tudi sama telesa, katera je prihod smrti razgradil, v prihodnosti z blaženostjo vzpostavljena v prvotno stanje [*in statum pristinum futura de beatudine reparari*].« ³⁸

Po veri, da duša v smrti ne propade, se krščanska filozofija ujema s platonsko. Po veri v vstajenje od mrtvih, ki ga Boetij razume kot eshatološko prihodnost ločitve duše od telesa v smrti in izrecno opredeli kot vnovično vzpostavitev duše s telesom vred v prvotno stanje, pa se od nje tako rekoč od začetka razločuje. Ko je apostol Pavel na Areopagu spregovoril Atencem, vajenim filozofiranja, o neznanem Bogu, so ga ti bili voljni poslušati. Od poslušanja jih je odvrnila prav Pavlova oznanjevalska beseda o vstajenju: »Ko so slišali

³⁶ Kocijančič, »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘«, 47.

³⁷ *Fajdon* 67d.

³⁸ Boetij, »O katoliški veri«, 69.

o vstajenju od mrtvih, so se eni norčevali, drugi pa so rekli: ‚O tem bi te poslušali kdaj drugič‘« (*Apd* 17, 23).

V *Tolažbi filozofije* gre Filozofiji za to, da se duša osvobodi telesa. Smisel človeškega življenja je zanjo v pravilnem zapuščanju in ločitvi duše od telesa in od čutnega sveta, ki je njegov »življenjski prostor«. Usodo, ki je doletela jetnika, jemlje kot priložnost, in to, da je jetnik v celici, v kateri je že ločen od sveta, kot dober predložek, da svojo skrb za smrt pripelje do konca. Boetij pa je krščanski filozof. Njegova *persona*, jetnik, ne zavrne poti, ki mu jo predlaga platonska filozofija. Toda krščanskemu filozofu Boetiju gre za več. Gre mu za odrešenje duše, ki je lahko samo duša vstajenjskega telesa, in, po ekstenziji, tudi za odrešenje zemeljskega življenja. Jetnik v skrbi za smrt, ki jo je v njegovi duši na novo prebudila Filozofija, do tega življenja nikakor ni ravnodušen.

Situacija, če jo preberemo v *rekonfiguraciji Orfejeve zgodbe*, je naposled tale: Filozofija, za katero se zdi, da se je v ječo *spustila od zgoraj*, jetnika ne spravi na pot vrnitve, kot si jo zamišlja sama. Pot pa je kljub temu odprta. Boetij jetnik, Boetij avtor gre v smrt; noče stopiti iz ječe in nadaljevati svoje zemeljsko življenje, noče se rešiti v to življenje, ampak rešiti smisel življenja, ki ga je preživel. Gre v smrt, *vendar oziraje se* na to, kar pušča za sabo. V *smrt, naprej navzgor, gre orfejsko ozrt* v upanju, da bo smisel takšnosti svojega zemeljskega življenja in sveta, v katerem je navzoče zlo, uzrl v absolutnem, časa odvezanem prihodnjem. Da bo videl, če sklenem z besedami Boetijevega slovenskega prevajalca, »kako vse to, kar nas zadeva, *brezčasno in predčasno*, s svojim previdnostnim, se pravi z ljubeznijo skoz in skoz določenim skoz-iz-vodenjem (*diexagô*) v času, prebiva v nespremenljivem in brezčasnem Počelu kot Ljubezen sama«. ³⁹

39 Kocijančič, n. d., 45.

Literatura

- BALTES, Matthias. »Gott, Welt, Mensch in der ‚Consolatio Philosophiae‘ des Boethius: Die Consolatio Philosophiae als ein Dokument Platonischer und Neuplatonischer Philosophie«. *Vigiliae Christianae* 34, št. 4 (1980), 313–340.
- BOETHIUS, Anicij Manlij Severin. »O katoliški veri«. V: isti. *Filozofsko-teološki traktati*, 55–71. Prev. Matjaž Vesel. Ljubljana: Založba ZRC ZRC SAZU, 1999.
- BOETIJ. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- COURCELLE, Pierre. *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*. Pariz: Études Augustiniennes, 1967.
- . *Late Latin Writers and Their Greek Sources*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969.
- CRABBE, A. M. »Anamnesis and Mythology in the *De Consolatione Philosophiae*«. V: Luca Obertello, ur. *Atti / Congresso Internazionale di Studi Boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980), 311–325. Rim: Congresso Internazionale di Studi Boeziani, 1981.
- CURLEY, Thomas F., III. »The Consolation of Philosophy as a Work of Literature«. *The American Journal of Philology* 108, št. 2 (1987), 343–367.
- FERBER, Michael. *A Dictionary of Literary Symbols*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- FORTESCUE, Adrian. *Anici Manli Severini Boethi de Consolatione Philosophiae libri quinque*. London: Burns, Oates and Washburne, 1925.
- GRUBER, Joachim. *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*. Berlin in New York: De Gruyter, 1978.
- KLINGNER, Friedrich. *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlin: Weidmann, 1921 (ponatis Zürich in Dublin: Weidmann, 1966).
- KOCIJANČIČ, Gorazd. »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘«. V: Boetij. *Tolažba filozofije*, 7–55.
- MARENBNON, John. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- MOORHEAD, John. »Boethius' Life and the World of Late Antique Philosophy«. V: John Marenbon, ur. *The Cambridge Companion to Boethius*, 13–33. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- O'DALY, Gerard. *The Poetry of Boethius*. London: Duckworth, 1991.
- PLATON. *Zbrana dela*. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- PUBLIJ Vergilij Maro. Prev. Marko Marinčič. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1994 (Lirika 79).
- RELIHAN, Joel C. *Ancient Menippean Satire*. Baltimore, Maryland, in London: John Hopkins University Press, 1993.
- RELIHAN, Joel C. *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius's Consolation*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- SEGAL, Charles. *Orpheus. The Myth of the Poet*. Baltimore, Maryland, in London: The John Hopkins University Press, 1989.
- SHANZER, Danuta. »The Death of Boethius and 'The Consolation of Philosophy'«. *Hermes* 112, št. 3 (1984), 352–366.
- SCHEIBLE, Hegla. *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1972.
- Sveto pismo stare in nove zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996.

Matic Kastelec

TOLAŽBA LJUBEZNI

Morda je Boetijevo *Tolažbo filozofije* mogoče brati kot zapis o ljubezni: kot zapis, ki na mnogo mestih govori in poje o ljubezni, ki ji piše hvalnico in jo opeva, in morda še bolj, četudi manj neposredno, kot zapis, ki je pisan skladno z ljubeznijo. Gre za delo, ki je samo priča neke ljubezni: ne zgolj tiste, o kateri se pišejo verzi in vrstice, temveč ljubezni, s katero diha vsa *Tolažba*, ljubezni, v kateri je jetnik našel mir, da je v nedomačem mraku mogel zapisati to – z vso tragiko in vedrostjo življenja uglašeno – dramo. Vsekakor je moj prispevek branje, ki ne prebira le Boetijevih vrstic, ampak skuša slišati nagovor, v katerega so te vrstice postavljene in po katerem so nošene, in obenem branje, ki bi rado prisluhnilo ritmu, s katerim je dihala bitje, ki je zapisovalo. Takšnemu poslušanju je vselej usojeno, da bo v vsem slišalo predvsem lastno dihanje in v nagovoru videlo bolj nagovorjenega kot tistega, ki nagovarja. Vseeno naj moj poskus tvega prisluškovanje tem podtonom, vsaj s prevladnim namenom, da ne sliši v stvari več, kot je v njej sami.

Na poti k temu globljemu valovanju v *Tolažbi* se je vseeno pomembno pomuditi pri njenih vrsticah. Šele one lahko, skupaj z melodijami njenih verzov, napotijo k temu, kar naj bi donelo za njimi in vmes med njimi: šele po poti črk prihajamo do duha zapisanega. Uglašenost prebranih melodij z najdenim podtonom lahko daje bralcu gotovost, da je prisluhnil pravi stvari.

Amor quo caelum regitur

V pesmi, ki sklepa drugo knjigo *Tolažbe*, je opevana ljubezen, ki vlada kozmosu. Da je svet urejen v »stanovitni zanesljivosti«,¹ da vse premene v njem potekajo skladno in da elementom (*semina*, semena) kljub njihovi medsebojni napetosti vlada ravnovesje, da se ubrano menjata noč in dan, da vode ostajajo pod bregovi in da se suha, pusta zemlja ne razširi – vse to »Ljubezen veže, / ki vlada nad zemljo in morjem / in nebu ukazuje«. ² Nebo, zemlja in morje – vse to drži v vajetih ljubezen (*amor*) in če bi ljubezen popustila vajeti, bi se porušil celoten red: brez vajeti bi se stvari spustile v boj, nič več ne bi po ljubezni gradile skladnega veselja, ampak bi vsako urejenost rušile v vojni.

Boetij tu upesni podobo univerzuma, ki ga v ravnovesju drži in ureja ljubezen – na prvi pogled tako, kot je nekdanj Heraklitov svet urejal večni *Lógos* ali kot je kozmos stoe skupaj držal Bog, »vsem stvarjem skupni zakon«. Tu, pri Boetiju, vlada *amor*. Zdi se, da rimski filozof tu ustoliči nekaj tako negrškega, da moramo uporabiti krščansko misel o *agápe*, če to želimo dojeti. A ta (ne neuhojena) pot bi nas prehitro vodila stran od besedila *Tolažbe*. Četudi pri Heraklitu ali kakem stoiku ne bomo našli poimenovanja *Éros* ali *Agápe* za *Lógos* oziroma *Theós*, Boetij v *Tolažbi* ne izstopi zares iz grškega obzorja, četudi se tako utegne zdeti po njegovi rabi besede.

Če beremo prej navedeno pesnitev kot pričevanje o Bogu, ki je ljubezen,³ je dovolj, da pritegnemo ostale kontekste Bo-

1 Boetij, *Tolažba filozofije* 2, pVIII.

2 Prav tam.

3 To ni takoj očitno, saj pesem ne govori neposredno o Bogu. Vseeno imamo dovolj razlogov, da prav Boga vidimo kot urejalca in vladarja kozmosa. Gl. npr. 3, XII, 14, kjer Bog »ureja vse stvari« in »vlada nad vsemi stvarmi« ter jim je »kakor nekakšen krmilni drog in krmilo«. Gl. tudi n. d. 3, XII, 22. Pozneje bom skušal osvetliti pesem še s strani, ki ne sledi le

etijevega razpravljanja o njem v *Tolažbi* in tako omejimo predpostavko o tem, da gre tu za nekaj v Grčiji nemišljenega. Vsakokrat, ko bo namreč Boetij v *Tolažbi* govoril o Bogu, bo njegovo urejevalno, harmonizirajočo funkcijo, opevano v tej poeziji – Ljubezen –, mislil z gledišča dobrote, Dobrega (*bonum*).⁴ To pa pomeni, da Boetij s svojo na prvi pogled morda res očitno negrško rabo besede »ljubezen« ne zapušča horizonta grškega pojmovanja »Dobrega«.⁵ Če je Bog Ljubezen, je to toliko, kolikor je Dobro.⁶ Zato Boetij v resnici nikjer

govoru o Bogu.

- 4 »On torej ureja vse stvari *prek dobrega*, če res vlada nad vsemi stvarmi (sam) po sebi Ta, glede katerega sva se strinjala, da je dober, in da je kakor nekakšen krmilni drog in krmilo, zaradi katerih se naprava sveta ohranja stanovitna in nepokvarjena« (3, XII, 14, kurziva m. k.); »[...] Bog upravlja vse stvari s krmilnim drogom *dobrote* [...]« (3, XII, 17, kurziva m. k.); »Potemtakem je najvišje Dobro tisto, kar mogočno vlada vsem stvarem in jih nežno ureja?« (3, XII, 22). Posebno iz zadnjega navedka je jasno, da sta »ljubezen« iz 2, pVIII ter »najvišje Dobro« (z vidika funkcije urejanja) za Boetija zamenljiva.
- 5 To drži, četudi se to pojmovanje ne izčrpa povsem v Platonovi varianti. Pri tem imam v mislih predvsem poznejše stoiške pritegnitve pojma previdnosti in usode ter njune novoplatonske modifikacije; Boetij s tema pojmomoma opiše prav Božje urejanje kozmosa in vladanje nad njim – torej to, kar počne v oni pesmi ljubezen –, ko v 4, VI, 12 pravi: »[...] tako tudi Bog prek Previdnosti ureja – posamič in stanovitno – stvari, ki morajo biti narejene, prek Usode pa – mnogoterostno in časno – upravlja te iste stvari, ki jih je uredil.«
- 6 V tej luči bralec prispevkov C. J. de Vogel (gl. »Amor quo caelum regitur,« *Vivarium* 1 [1963], 2–34; »Greek Cosmic Love and the Christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the Autor of the Fourth Gospel«, *Vigiliae Christianae* 35 [1981], 57–81), ki v marsičem osvetljujejo našo témo, vendarle ne more izgubiti občutka, da avtorica v njih Boetiju ni povsem prisluhnila. Voglova si zada nalogo poiskati možen skupni grški vir, iz katerega sta svojo misel o ljubezni črpala

neposredno ne hiti s tem, da bi Boga poimenoval »Ljubezen«, ampak raje pripoveduje o njegovi dobroti ter njenih vidikih, previdnosti in usodi – in tako je zanj rečeno dovolj.

Toda s tem se zgodba o ljubezni za Boetija ne konča: celo tisti *amor quo caelum regitur* ni spregovoril povsem, če v njem vidimo le Božje obličje. Filozofijina pesem o kozmični ljubezni ni izčrpana v ljubezni Boga, ki bi ljubil to, kar je ustvaril (videli smo, da se ta odnos v *Tolažbi* skuša misliti prek Dobrega, previdnosti in usode), saj ji gre prej za to, da poje o odnosih na neki drugi ravni. Ljubezen je način, kako *semina* prejemajo skupno mero kljub nasprotstvu, kako vode srečujejo bregove, kako sta v zanesljivem ritmu eden ob drugem noč in dan. Ljubezen je torej način, kako je kozmos, kako svet uhaja kaosu, kako ta *machina* uspe proizvajati miren in skladen tok. Gorivo te naprave je ljubezen, vzajemno zaupanje njenih delov, morda to, čemur so stoiki rekli *sympátheia*. V obravnavani pesmi je torej opevana harmonizirajoča in privlačnostna sila, ki dela iz kaos kozmos. To pa se ne godi le v odnosih med elementi – to je namreč le ena od ravni, kjer »vlada ljubezen«: ljubezen v skladno sožitje ne veže le zemlje, vode in neba, ampak tudi narode; v njej temeljita svetost poroke in zvestoba prijateljstva.⁷

Pomen kozmične dimenzije ljubezni je torej najprej v tem, da je *medsebojna*: »Tako obnavlja večne toke / ljube-

Boetij in Dionizij Areopagit (»*Amor quo caelum regitur*«, 10). Četudi najde možne grške vire, ki ponekod govorijo o Božji ljubezni (ključen se ji kot vir obeh filozofov zdi Proklos), pa mora na koncu priti do spoznanja, da Boetijev *amor quo caelum regitur* in Dionizijev *eros pronoetikós* označujeta dovolj različni resničnosti, da ob tem sicer osupne (»Greek Cosmic Love and the Christian Love of God«, 75), a ne dovolj, da bi podvomila o svoji predpostavki. Predpostavki namreč, da gre pri Boetijevi *amor* za Božjo ljubezen, ki je dovolj blizu krščanski Dionizijevi in dovolj tuja grški misli, da je njen vir treba iskati zapisan na natrganih robovih grške zapuščine.

7 Gl. *Tolažba filozofije* 2, pVIII.

zen vzajemna.«⁸ Ljubezen je vez, naravna in družbena, ki omogoča harmonijo. Ta ljubezen ni ljubezen Stvarnika do stvarstva, še manj njegova ljubezen do posameznika, temveč je ljubezen ustvarjenega do ustvarjenega. V resnici človeka kot posameznika zadeva v dovolj pogojnem smislu, da ga gospa Filozofija lahko le izdahne kot dobrohotno željo na koncu pesmi: »Srečen bi bil človeški rod, / če bi vašim dušam vladala / ljubezen, ki vlada nebu.« A tudi tu ne gre za vzdih po milosti Božje ljubezni, ki bi lahko človeku prinesla srečo, temveč prej za apel, naj človek dušo umeri po vzoru kozmosa, naj pripravi dušo (njene dele) do harmonične usklajenosti, do ljubezni. Nič drugega ni hotel Sokrat, ko je uvajal v Dobro, niti Aristotel, ko je učil o srečnosti.

Da bi se mogla duša podvreči vladanju ljubezni po vzoru neba, mora usmeriti svoj pogled navzgor. Prav ta zaobrnitev je sled, ki jo na duševni anatomiji pušča ljubezen: ljubezen, ki se kot medsebojna obenem kaže kot ljubezen do popolnosti, do višjega, do lastnega izvora. »To je ljubezen, skupna vsem stvarem, / ki se obračajo, da bi se oklenile smotra: Dobrega. / Kajti sicer ne bi zmogle trajati, / če z zaobrščanjem nazaj ljubezni / ne bi spet tekle v Vzrok, ki dal je biti«.⁹ Ljubezen je tista, ki vse stvari, vse ustvarjeno, obrača k smotru, ki jim sploh daje biti šele v tem, da se obračajo spet k njemu, kot Aristotelov bog, ki »giblje kot to, kar je ljubljeno«, *kineî hos erómenon*.¹⁰ Ta druga dimenzija kozmološke ljubezni, ki jo opeva gospa Filozofija, je v naravnem nagnjenju, položenem v najnotrišnje vsega ustvarjenega, živega in neživega, v nagnjenju, ki vse varuje pred propadom in zadržuje v enosti Dobrega¹¹ in po katerem vse stvari želijo

8 N. d. 4, pVI.

9 *Tolažba filozofije* 4, pVI.

10 Aristotel, *Metafizika* 12, 7, 1072b3.

11 *Tolažba filozofije* 3, XI, 9–13. Boetij bo argumentiral, da je prav bivanje v Enem, ki je Dobro, edino možno bivanje – kar zlu in zlobnežem odvzema vsako biti: »kar koli se loči od Dobrega, neha biti« (n. d. 4, III, 14).

to, »kar jim je lastno«. ¹² Po tej ljubezni, ki izvira »iz naravnega stremljenja«, ¹³ »lahkost plamene poganja kvišku, teža pa zemeljske grude vleče navzdol«, ¹⁴ po njej vsak element vleče v stanje, ki je njemu najbolj lastno in ugodno. A ne le neživa bitja, tudi drevo se po ljubezni zasadi na primernem kraju in rastlini, ki rabi sušo, so po ljubezni dana sušna tla. Vsako živo bitje, ki se »trudi ohraniti lastno blagostanje, izogiba pa se smrti in pogubi«, ¹⁵ to počne zaradi ljubezni, ki je po naravi vsajena vanj in mu daje »ta najpomembnejši razlog [njegovega] trajanja«. ¹⁶

Philosophiae Consolatio

Meditacije o kozmični ljubezni, ki zgoraj drži nebo in vlada njemu in vsemu, kar je spodaj, da spravljen med sabo v skladnem toku niza dneve za nočmi, o ljubezni, ki daje meni in vsakemu zase bivati, ki ohranja v enem in pri živem, ki varuje pred propadom, ki dviga duše kvišku v mir izvora – vse to stoji v bolečem kontrapunktu z vlažnim mrakom ječe, kjer te besede zvenijo tako boleče kratek čas, zadušene v tesnobni teži smrti, ki bo kmalu zadana. Jetnik sključen joče, s pogledom tako daleč od neba, nemiren in pretresen, v bitki znotraj njega in okrog njega: nikjer ni reda, za vse se zdi, da mora oditi tja, kjer nima mesta. Kot bi reke ne našle več skupnosti z bregovi in bi si suša jemala rodovitno zemljo, kot bi noč večno uhajala svitu jutra.

Tolažba spregovarja z mesta, kjer se ljubezen zdi tako boleče pretekla, da uhaja celo spominu. Jetnik se ne spomni več starih naukov, ki so ga nekoč vabili, da v števila zajema zvezdne tire, da razbira luči rožnatega sonca in uzira sijaj ledene lune ... Zdaj se zdi potrebna nadčloveška moč, da bi

12 N. d. 3, XI, 25.

13 N. d. 3, XI, 33.

14 N. d. 3, XI, 26.

15 N. d. 3, XI, 16.

16 N. d. 3, XI, 33.

zmogel spet zravnati vrat pod težo verige. Sredi tega obupa se od ljubezni zapuščenemu dogodi nekaj ganljivega: nadenj se skloni ljubezen. Gospa, polna starovečnosti, pristopi k ubožcu, kot ljubezen sama se utelesi, da bi se sklonila k sključenemu bolniku in mu dala svoja zdravila. Jetnika najde v tujem svetu, ki je izgubil vsako mero in ubranost, da bi ga naklonjeno, v zbrani globoki skrbi negovala, mu kapljala *fomenta* na oči, »ki jih zatemnjuje mračni oblak smrtnih reči«. ¹⁷ Iz miru neba se spušča v nedomačnost ječe iz skrbi do strte duše. Kot bi nas hotela spomniti na skrb, ki jo je Sokrat nežno namenjal ljubljenu Alkibiadu, na tisto *epiméleia tês psychês*, zaradi katere je Proklos videl Sokrata kot božanskega zaljubljenca, *theîos erastês*. ¹⁸

Če Boetij svojega besedila ne vodi v smer kakega *éros ekstatikós* tam, kjer govori o Bogu, to ekstazo vendarle z vso dramatičnostjo inscenira: namreč s *Tolažbo* v celoti. In podoba tega erosa je najprej utelešena Filozofija. Jetnik bo hvalil Filozofijo, ki je »najvišja tolažba utrujenih duš«, ¹⁹ ko bo postopoma prihajal do moči. Skrb za dušo ne bo lahka, ne bo zgolj nežna, vsako novo zdravilo bo bolj zarezalo v jetnikovo grlo: proti koncu bodo negovalki ostajala le še trpka zdravila, »ki sicer razjedajo, ko jih okusiš, a postanejo sladka, ko so sprejeta bolj v notranjost«. ²⁰ S to grenkobo je v zadnji instanci mišljena smrt. Grenkoba, ki je v Sokratovem požirku grenčice trobelike najprej trpka, je vendarle vedno tudi najslajša. Smrt, zares sprejeta v njeni veličini, ni najtrdovratnejša bolezen, temveč prej poslednje zdravilo. To je Boetij vedel, saj je bil

17 N. d. 1, II, 6.

18 Najjasneje je te Proklove misli najti v njegovem komentarju Alkibiada: Westerink, ur., *Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato* 45, 4 in 55, 10–56, 4. Prim. Vogel, »Amor quo caelum regitur«, 30f; ista, »Greek Cosmic Love and the Christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the Autor of the Fourth Gospel«, 66 isl.

19 *Tolažba filozofije* 3, I, 1.

20 Prav tam 3, I, 3.

sam »vzrejen v eleatskih in akademskih študijih«. ²¹ Temu je morda v svoji tišini ob koncu *Tolažbe* prisluškoval tudi jetnik.

Prav tej ljubezni, ki je skrb za dušo pred njeno smrtjo, velja slediti v našem prisluškovanju dihanju tistega utrujenega telesa, ki mu je namenjena. To telo je pustila v tako pomenljivi tišini, iz katere je moral sam Boetij zapisovati *Tolažbo*, svoje zadnje vrstice, da bi izrekel vsaj to, kar se *pusti* izreči. Ljubezni je treba slediti v smrt.

Filozofija se z jetnikom podaja na dolge poti, a kljub vsem tem različnim potem po najraznovrstnejših krajih ostaja kraj *Tolažbe* v prostoru pred smrtjo. Ta kraj je tam, kjer jetnika stisne »gmota žalosti«, kjer si bo nemiren in nestalen želel zdaj kar najbolj zgodnje smrti, ²² zdaj spet pa se mu bo smrt zdela tista poslednja krivica, ki je ves njegov življenjski položaj, življenje k *srečni* smrti, obrnila na glavo. Tu, v ječi, na mestu zadnje krivice, ki jo je tako težko doumeti, mora obsojeni spet najti mir pred smrtjo: svojo srečno smrt. Njegova smrt namreč ni le nepravičnost sodbe, ki ga je zadela, saj ta ne razgrinja v celoti globoke krize njegovega položaja. Gmota žalosti ni le razočaranje nad sodstvom, ni le zlom vere v možnost politične pravičnosti. Tako tarnanje bi smrt puščalo daleč stran, bežeč od nje bi jo zakrivalo v njej nebitvenem, tako da bi lahko zrasla v še večjo grozo. Pomirjanje v predsmrtju je vélika umetnost, ki zna smrti prisluhniti v njeni neskončni vprašljivosti, se držati v njej brez osmišljanja, ki bi pretrgalo tišino, ki lahko edina nosi odnos do smrti.

Na pot jetnikovega udomačevanja v predsmrtju stopi Filozofija. V ječi, kjer so pogoji govora zasidrani v »gmoti žalosti«, mora filozofija spregovarjati v drugačnem nagovoru, ki bo med hladnimi stenami zvenel trajno. Tu ni dosti časa. Premisleke, ki menda le v večnosti lahko dospejo na konec, lahko premislita »le do neke mere«, saj ju stiska »ozka meja

21 N. d. 1, I, 10.

22 N. d. 1, pI.

časa«. ²³ Tu morajo popustiti okvirji ontoteologije, ki so mor-
da lahko držali kje drugje, tudi nekoč za Boetija. Na tem
kraju lahko Filozofija tolaži le z globoko pesmijo ljubezni.
Že to, da poje jetniku pesmi, da krepi »tako s tehtnostjo
misli kot z milino petja«, ²⁴ dela njeno bolj znano – recimo ji
grško parmenidovsko-platonsko dimenzijo nagovora – le za
del celote njene skrbi za jetnikovo dušo. ²⁵ Ko že ne daje piti
od sladkosti poezije, ²⁶ ostaja sicer znana in njen modus do-
volj domač, vendar je drugi *tópos* razširil možno semantiko
njenega nagovora v dimenzije, ki se globoko tičejo položaja
nagovorjenega. Tu bodisi lepi sklepi razveseljujejo jetnika
kot darila, mali venci, ²⁷ spet drugič, ko je tako važen nastop
Filozofije, ²⁸ tolažita že sam zven lepe besede ²⁹ in umerjenost
Filozofije z veličino tega, kar je »odličnejše« od nje. ³⁰ Njene

23 N. d. 4, VI, 5.

24 N. d. 3, I, 1.

25 To ne pomeni, da gre njena skrb kdaj v škodo tega dela. Zrahljanje ontoteoloških opornikov ne pomeni razpada fi-
lozofske pristojnosti. Tako, denimo, še vedno vestno razlaga
»brez (trditev), privzetih od zunaj, ampak z znotraj vsajenimi
in domačnimi dokazi, ki so drug od drugega črpali svojo za-
nesljivost« (3, XII, 35), ostaja torej zvesta platonsko-parme-
nidovskemu samorazumevanju.

26 Prim. n. d. 4, VI, 57.

27 Prim. n. d. 3, X, 22.

28 »Filozofija je pela blago in nežno, ohranjajoč dostojanstvo
obličja in tehtnost izrečenega« (4, I, 1).

29 Tu je tolažilno in razveseljujoče za jetnika prav to, da Filozo-
fija govori, njene besede, ne le misli in »ne samo vsota skle-
pov«: »Tedaj sem odgovoril: ‚Kakšen užitek mi daje ne samo
vsota sklepov (ki sledijo iz teh) razmislekov, temveč še mnogo
bolj te besede same, ki si jih uporabila [...]‘« (3, XII, 23).

30 Filozofija se ne pretvarja, da je najodličnejša: »kot je rekel
nekdo, ki je odličnejši od mene« (4, VI, 38); ve, da ni Bog,
ko citira Homerja: »A težko mi govoriti je vse to, kot da bila
bi Bog« (4, VI, 53); ter se dobro zaveda meja, prek katerih
ne more: »Človeku namreč po sveti postavi ni dovoljeno s

misli zazvenijo še toliko usodnejše, ker bralec ve, da se režejo v izmučeno, nazadnje mrtvo obsojenčevo telo³¹ in da Filozofija mesto svojega spregovarjanja najdeva tam, kjer vlada tišina. Kljub njeni vse večji gostobesednosti, ki jetniku na videz ne pusti do besede, na koncu ječo prepusti molku.

Ta tišina, jetnikov mir, bralca skrbi in mu zbuja dvome. Ni dobil odgovora na to, zakaj se smrti ne bi bilo treba bati – o tem se jetnik in Filozofija sploh nista začela pogovarjati!³² Boetij je moral globoko vedeti, da ne gre za to. Da bi cep vihtel nad slamo, ki krije zrno, da bi ga naposled dala – če to kje ne gre, ne gre pri smrti. Smrt se izroča v nenehnem manku svoje razvidnosti, brez smisla. Ni objekt, vedno je drama, zgodba, odnos do nje vselej neka zgodovina, prek katere spregovarja v vztrajno potrpežljivem molku. In ne gre vselej le za mojo smrt. Kako bi sicer mogli dojeti tolažbo Filozofije, ki prihaja zbrano k drugemu in z njim pred njegovo smrt?

Če se v *Tolažbi* kod zgodi kaj takega kot obrat platonskega erosa v podobi skrbečega sklanjanja k ubogemu, sklanjanja, ki je lahko mišljeno kot radikalen izhod iz sebe, k drugemu, se to zgodi v srečanju jetnika in Filozofije. In

pametjo doumeti ali z govorom razložiti vseh nakan Božjega dela. Dovolj je, če je uzrl samo to, da Bog, proizvajalec vseh narav, vse stvari tudi ureja, usmerjajoč jih k dobremu, in da, ko si prizadeva ohraniti to, kar je proizvedel po svoji podobnosti, odstranja vsako zlo iz meja svoje republike prek sosledja usodnostne nujnosti« (VI, 54 isl.).

31 Prim. Kocijančič, »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘«, 48 isl.

32 Gl. Relihan, *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius's Consolation, with a Contribution on the Medieval Boethius by William Heise*, xi; Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce*, 18: »Vseeno pa ni misel na smrt tista, ki užalosti Boetija, temveč izkušnja slabega, ki vlada svetu: Filozofija mu tolaži življenje.«

– kot postane jasno s približanjem smisla vsega Sokratovega početja, ko Sokrat skrbi za duše, za svojo dušo in duše drugih – ta »obrat« ne beži zares okvirjem, ki so lastni tudi Platonu. Skrb, ki bo duši morda pomagala k erotičnemu vzdigovanju v višave večnega neba, čeprav je obenem vedno pred takim dvigom, je tudi sama ljubezen. Ljubezen, ki je priča tiste vzdigujoče, ki lahko pričuje o ljubezni, ki ureja svet, ki lahko pripravi ljubljeno dušo, da ljubi nebo. Tako se petje in govor o kozmični ljubezni in ljubezni do neba pokažeta na ozadju, ki je kot nekakšno razprtje: ozadju, ki oboje omogoča in je podton njune melodije. Če naj imajo pesmi kak pomen za jetnika, jih mora srečati odprt za njihov nagovor. Ta nagovor se svoji univerzalnosti navkljub lahko zareže le v dojemljivo posamičnost.

Kozmični ljubezni daje moč nagovora ljubezen, ki odpira zaljubljenca za možnost nagovora. Takšna je skrb, ki jo Filozofija daje jetniku, v mrzli ječi, pred smrtjo. Njena ljubezen se godi kot *tolažba* – in prav tolažba je njena moč, moč pred smrtjo. Tolažba ljubezni daje jetniku ob lastni smrti čuden mir, zmožnost tišine, v kateri je Boetij, ko je pisal *Tolažbo*, že moral domovati. Res, Boetij je vseskozi »moral že posedovati neomajni mir, za katerega se je pretvarjal, da ga išče«. ³³ Ta mir je odprtje zmožnosti sprejeti nagovor, tudi nagovor logosa o kozmični ljubezni.

Pomiritev kot udomačitev v obsmrtju pred nas postavlja dinamiko, ki vzvalovi s pritegnitvijo ljubezni v *tópos* smrti. Mir, o katerem tu ni govora, je v *Tolažbi* zamolčan. Z njim v tišini dije ljubezen, ki do njega vodi, pa ta, ki je ljubljjen ... Prisluhniti v tišini vztrajajočemu, ki nosi na glas izrečeno, lahko pomeni videti v *Tolažbi* kraj, kjer lahko ljubezen res tolaži.

33 Edward Gibbon, *Zgodovina propada in padca rimskega imperija*, ki ga navaja Kocijančič, »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘«, 40.

... *unsicher, sanft und ohne Ungeduld.*

Sledenje tej tišini tvega dosti, morda preveč. V tveganju se pustimo voditi napotilu v *Tolažbi*, danem najprej v tihi napetosti: ta vibrira med pesmijo o kozmični ljubezni na koncu druge knjige in neko drugo pesmijo, ki prav tako s podobami ljubezni, le drugače presunljivimi, sklepa tretjo knjigo. V Tretji knjigi Filozofija opeva zgodbo o Orfeju in Evridiki.³⁴ Orfejeva ljubezen, ko toži nad izgubo ljubljene, se zdi nečloveško močna. Zdi se tako močna, da lahko poprime same vajeti kozmične ljubezni: Orfejeva žalost, pomnožena z njegovo ljubeznijo, lahko spreminja red v naravi. Drevje pripravi, da teče, reke, da obstanejo, družji košuto z levi in zajca pomiri pred psom. Ljubezen lahko joče tako milo, da predrami dobro v gospodarjih senc, pripravi lahko Erinije k solzam in gane Hada v globini, da prizna premoč. Pesem, ki ji ljubezen daje glas, lahko celo zahteva to, kar se ne more dati – kako ne, če je ona ta, ki vlada, ona ta, ki stvarjem zadaja red: »Kdo ljubimcem da lahkó postavo? / Ljubezen sebi večja je postava.«³⁵

Zgolj eno je morda močno kot ljubezen, le z enim mora iskati skupno mero in sklepati mir. Mogoče je videti, da je Orfej – če sploh kdo – vedel, kaj je smrt, da je on poznal njeno tegobo, ko je žaloval: tako zelo jo je moral poznati, da ji je uspel izviti iz objema, kar je že vzela zase. A vseeno se je ozrl in izgubil vse. Vseeno je njegova ljubezen izgubila vajeti iz rok, in porušil se je svet, ki ga je uredila.

Gospa Filozofija bi rada, da bi pesem brali kot platonski nauk o nujnosti usmeritve pogleda gor v Sonce, stran od teme podzemlja.³⁶ Poleg tega je pesem grenko-sladka uprizoritev plesa smrti in ljubezni: dveh, ki sta edini enako močni. Edino ljubezen lahko smrt pripravi do tega, da postane in se ukloni – vendar smrt ne bo pustila ljubezni v

34 *Tolažba filozofije* 3, pXII

35 Prav tam.

36 Gl. zadnjih sedem verzov (n. d. 3, pXII).

zanos prevzetnosti, kajti četudi sama ljubezen ve, da je smrt red in izvir postave, svoje vladavine ne umerja ob smrti. Te pesmi ni treba brati v nasprotju s pesmijo o kozmični ljubezni, temveč jo moramo razumeti kot razširitev teme s pritegnitvijo smrti v dojetje vladanja ljubezni, ki slednjemu vtisne neki drug pečat, a ga s tem toliko bolj intimno veže na usodo smrtnika v ječi.

Ljubezen mora s smrtjo iskati mero. Le v udomačitvi v smrti najde mir pred njo in ob njej: torej le tedaj, ko postavlja lasten zakon uglašeno s postavo smrti in skrivnostna usojenost umrtja ni zakrita in pregnana v neživeto, ampak postane sama mesto domovanja. Dom postane tiha varnost v poslednji negotovosti, uglašeno bivanje, ki je pomirjeno s svojim koncem, poslušno umanjkanju vsakega odmeva. Nekoč je Rilke dal Evridiki, da je zadihala v takšnem razpoloženju: *unsicher, sanft und ohne Ungeduld*, negotova, blaga, brez nepotrpljenja.³⁷

Trenutek, ko Orfejevo delo stre dokončna smrt, ki tako kot ljubezen ne trpi postave nad seboj, ta trenutek lahko pomaga, da tam na stopnicah ven iz Tartara prisluhnemo nečemu tihemu, bolje rečeno, nekomu, ki nima v rokah več ničesar, ampak le mrliški trak. Njej, ki v nji ljubezen ne dela več svetá po svoji meri neubrano s tišino umrtja, njej, ki biva v sebi, že globoko v svoji smrti. Ta tišina je Evridika. Tudi v *Tolažbi* ji Boetij ni dal glasu, ostala je tiho, v sebi, a nič manj prisotna. Če vse tvegamo, nas lahko v njenem molku prešine molk jetnika.

Jetnik se je pred koncem pomiril kot Rilkejeva Evridika. Ni prosil rešitve, ni se gnal več proč od smrti, niti vanjo – *negotovo, blago in brez nepotrpljenja je bil v sebi, poln svoje velike smrti, tako nove, da ni več ničesar razumel ...* V negotovosti tega miru se je lahko razprl v svobodo k možnemu

37 Rilke, »Orpheus. Eurydike. Hermes«, 89–92. Prim. slovenski prevod: Rilke, *Pesmi*, 66–68. V prispevku so prevodi Rilkejeve pesmi avtorjevi.

nagovoru. Ko je pisal v ječi, je Boetij že bil korenina, kot Evridika (prim. Rilkejev verz: *Sie war schon Wurzel*). Že je našel mir in zbranost, ko je v vlažni temi ječe potrpežljivo prijel za pisalo, da bi popisal pot k tišini.

Njegov mir ob smrti je pomenil pomiritev v njeni vprašljivosti in v tihem zasledovanju njenega bežanja. V trenutku, ko *Tolažba* nagovori kot zbrano zapisovanje iz miru v ječi, se razprejo pomenski horizonti, ki lebdiyo nad črko zapisanega, niso pa od zapisanega odtrgani, vse dokler v njem slišimo nagovor, v katerem se daje koren *radikalnega* vpraševanja, kjer se bralec sreča s piscem. Vpraševanja, ki se mudi ob nečem, kar je dovolj težko, da tega ustnicam ni moč prevajati v besede, a je v možnosti tako vedro kakor domač mir. Mirno, tiho jutro, ki še v ječi daje slišati enakomerno bitje, kdove od kod, kdove zakaj.

Literatura

- ARISTOTEL, *Metafizika*. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1999.
- BOETIJ, *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- COURCELLE, Pierre. *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce*. Pariz: Études Augustiniennes, 1967.
- KOCIJANČIČ, Gorazd. »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘«. V: Boetij, *Tolažba filozofije*, 7–50.
- RELIHAN, Joel C. *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius' Consolation, with a Contribution on the Medieval Boethius by William Heise*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- RILKE, Reiner Maria. »Orpheus. Eurydike. Hermes«, 89–92. V: isti. *Neue Gedichte*. Leipzig: Im Insel-Verlag, 1920.
- VOGEL, Cornelia Johanna de. »Amor quo caelum regitur«. *Vivarium* 1, (1963), 2–34.
- . »Greek Cosmic Love and the Christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the Autor of the Fourth Gospel«. *Vigiliae Christianae* 35, (1981), 57–81.
- WESTERINK, L. G., ur. *Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1954.



Gorazd Kocijančič

ELEATICIS ... STUDIIS INNUTRITUM:
BOETIJEVA TOLAŽBA FILOZOFIJE
IN PARMENIDOVA PESNITEV

Parmenid in Boetij na nekaj straneh: to se sliši kot recept za *flirting with disaster*. Vsak bralec, ki vsaj malo pozna zago-netnost Parmenidove pesnitve (uganke, ki njenim interpre-tom predstavlja nepremagljiv izziv), in neverjetno obsežno zbirko razprav, ki so posvečene maloštevilnim Eleatovim stihom, ter je seznanjen tudi z nasprotujočimi se branji Bo-etija, ki znova lahko napolnijo številne knjižne police, bo na naslovno sopostavitev upravičeno gledal sumničavo. No, eno opravičilo za predrznost imam pri roki: svoje branje Parmenida sem predstavil pred več kot petnajstimi leti v knjigi in ga v osnovi nisem spremenil (kljub temu, da sem za prevod Diels-Kranzovih *Fragmentov predsokratikov*, ki je izšel lani, pripravil marsikje drugačen prevod pesnitve),¹ svoj pogled na Boetijevo *Tolažbo* pa sem razvil v spremnem eseju k prevodu, ki je povod našega simpozija. V pričujo-čem prispevku se zato ne bom ukvarjal z drugačnimi mo-žnimi branji prvega in drugega besedila, ampak bom tvegala njuno kratko primerjavo na podlagi svoje interpretacije, za katero so razlogi podani drugje.

Primerjava vedno predpostavlja tako podobnost kot raz-ličnost. In razlik med Parmenidovo pesnitvijo in Boetijevo *Tolažbo* je mnogo. Če ostanemo pri najpreprostejših formal-nih ugotovitvah: Parmenidova pesnitev je heksameterska

¹ Parmenid. *Fragmenti*. Maribor: Obzorja, 1995.

pesnitev,² Boetijeva *Tolažba* žanrsko nadvse zapleten tekst, v katerem se izmenjujeta proza in poezija. Parmenidova pesnitev je kratka in se v svojem prvem delu monomansko vrti okrog enega in istega sporočila ter v svojem drugem delu (ki je v veliki meri izgubljen) podaja nekakšno čudno arhaisko naravoslovje, medtem ko je Boetijeva *Tolažba* precej daljša in nam brez jasne dihotomije v strukturi podaja zgodbo avtorjevega življenja, enciklopedično skico antične etike in metafizike ter serijo pesmi v najrazličnejših metrumih. Duhovnozgodovinsko so razlike še pomembnejše: Parmenidova pesnitev predpostavlja starogrško, mitično podobo sveta, križano z misterijskimi verstvi in antičnimi šaman-skimi praksami, o katerih vemo malo ali nič, *Tolažba* pa je postavljena v duhovni svet pozne antike, kjer že dominira krščanstvo, čeprav je zlito v – nam danes čudno – sintezo s pogansko duhovnostjo in mislijo, literaturo in kulturo. In navsezadnje: v sintaksi zgodovine misli imamo v prvem primeru opraviti z besedilom, ki tako rekoč iz nič ustvarja temeljne besede zahodnega mišljenja, v drugem pa z »baročno«³ prezrelo sintezo, v kateri prepoznavamo temeljne miselne premike, ki so se zgodili v tisočletju – zlasti seveda platonizem, aristotelizem in razvodje helenističnih filozofij ter njihovih rimskih transformacij.

A vendar med besediloma po mojem prepričanju obstaja močna povezava, ki v raziskovanju Boetija ni bila opažena ali pa se ji pripisuje odločno premajhen pomen.

Na to povezavo opozarja samo besedilo *Tolažbe*. Že v prvih besedah, s katerimi Filozofija odslovi Muze kot »gledališke vlačuge«, beremo:

[...] si quem profanum, uti vulgo solitum vobis, blanditiae vestrae detraherent, minus moleste ferendum putarem: nihil quippe in eo nostrae operae laederentur; hunc vero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum [...]

2 Tu odmišljam enigmatično Simplikijevo trditev, da se v Parmenidovi pesnitvi pojavljajo tudi prozni drobcji.

[...] če bi vaša prilizovanja zapeljevala kakega neposvečenega človeka, kot vam je v navadi, bi se mi zdelo, da moram to prenašati z manjšo nejevoljo, saj moje delo v njem ne bi utrpelo nobene škode. Ampak tegale tu, ki je bil vzrejen v *eleatskih* in akademskih študijih [...]?³

Iz tega lahko sklepamo, da Filozofija jetniku kot zdravilo in *consolatio* ponuja misel, ki se zaveda svojih eleatskih korenin (in mu seveda kliče v spomin tudi njegove lastne). Ker je *Tolažba* po svoji temeljni tonaliteti novoplatonsko delo (zato seveda referenci na eleatske študije sledi dopolnilo *atque Academicis*), bi lahko kdo ugovarjal, da je tovrstna navezava na Parmenida za novoplatonika pravzprav običajna in nekaj pričakovane, kakor je pred kratkim pokazal Giannis Stamatellos v svoji knjigi o predsokratikih pri Plotinu.⁴

Moja teza je, da gospa Filozofija s svojo izjavo daje ključ za nekaj precej manj trivialnega.

Tolažba filozofije je tako oblikovno kot po svojem središčnem nauku strukturirana kot imitacija, replika in ponovitev Parmenidove pesnitve. Če to drži, gre za precej pomembno reč. Konec italske antične metafizike se v tem primeru sklepa v pomenjivi krog z njenim začetkom. S tem nočem trditi, da gre za nezavedni vpliv ali pa za zavestno posnemanje (rad bi se izmaknil tem kategorijam; prepričan sem namreč, da je kategorija nezavednega, ki je prišla v sodobni filozofski diskurz prek psihoanalize, strogo nemišljeni izgovor za odsotnost naporne fenomenologije *senčnih modalitet zavesti* in da je zato po svojih predpostavkah interpretativno neuporabna – obenem pa nisem gotov, da je Boetij *načrtno* posnemal Parmenida). Pred nami se dogaja nekaj globljega, nekaj, kar stoji pred dihotomijo vpliva in imitacije. Vsak filozofski tekst izvira iz izkušnje. Izkušnja se izraža v tradi-

3 Boetij, *Tolažba filozofije* 1, I, 10.

4 *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads.*

ranih vzorcih, v katerih prepoznavamo istovetnost lastne izkušnje; pravzaprav šele naša lastna izkušnja omogoča, da beremo globinsko plast, skrito jedro izkušnje drugega, ki je ubesedena v tekstu.

Na kaj torej opiram svojo domnevo o analognosti Parmenidove pesnitve in Boetijeve *Tolažbe*?

Najprej na temeljno *strukturo* obeh del. Tako Parmenidova pesnitev kot Boetijeva *Tolažba* se začenjata v območju imaginativnega (onstran zgodovinskosti in pred njo je metaforično-mitsko izražen premik celotnega sveta). Parmenid opisuje svoj spust/vzpon – sodobni razlagalci poudarjajo ambivalenco njegovega gibanja – do vrat noči in dneva, Boetij svojo ječo, ki je mesto pred smrtjo, kraj ambivalence življenja in smrti. V obeh primerih gre za transfigurirano izkušnjo, ki se porodi v jami, mraku, odsotnosti zvoka in človeške družbe, za izkušnjo – rečeno z izrazom današnje psihologije – radikalne »senzorične deprivacije«.

Po arheoloških odkritjih napisov v Eleji leta 1962 je znano, da je bil Parmenid *pholárchos*,⁵ ki je bil tako ali drugače vpleten v »šamanistične« prakse: grški šamani so z dolgotrajnim prebivanjem, inkubacijo na temačnem, povsem tihem kraju skušali doseči »spremenjeno stanje zavesti«. Boetija, vrženega v ječo, je to doletelo proti njegovi volji: če uporabim izraz Parmenidove boginje, ga je zadelo kot *kakè moíra*.

Parmenida nagovori »naklonjena boginja«, Boetija božanski lik Filozofije. Oba lika sta ženska. In oba imata poteze epifanije, pojavitve božanskega.

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χεῖρι
δεξιτερῆν ἔλεν, ὥδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα.

Boginja naklonjena me je sprejela, mojo desno roko vzela

5 Prim. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, 191.

v svojo, takole izrekla je besedo in me nagovorila:⁶

[...] adstitisse mihi supra verticem visa est mulier reverendi admodum vultus, oculis ardentibus et ultra communem hominum valentiam perspicacibus, colore vivido atque inexthausti vigoris, quamvis ita aevi plena foret ut nullo modo nostrae crederetur aetatis, statura discretionis ambiguae. Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat, nunc vero pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur; quae cum altius caput extulisset, ipsum etiam caelum penetrabat respicientium que hominum frustabatur intuitum.

[...] zagledal sem žensko z obrazom, ki je zbujal veliko strahospoštovanje: pristopila je nad mojo glavo. Oči so ji žarele in prenikale bolj, kakor je splošna človeška zmožnost. Njena barva je bila živa, življenjska moč neizčrpana, čeprav je bila tako polna starovečnosti, da nikakor ni bilo mogoče verjeti, da bi pripadala naši dobi. Težko je bilo razbirati njeno postavo. Zdaj je namreč sebe zadržala v splošni človeški meri, zdaj pa je bilo videti, da se s skrajnim vrhom temena dotika neba. Ko je glavo dvignila še višje, je prodirala celo v nebo samo in se je izmikala pogledu ljudi, ki so se nanjo ozirali.⁷

Lik Filozofije torej po moji domnevi strukturno korespondencira z boginjo Parmenidove pesnitve. Interpretacije in identifikacije tako prvega kot drugega lika se močno razlikujejo, vendar to za mojo tezo ni odločilnega pomena. *Ni bistveno, kaj ta Boginja in gospa Filozofija sta, temveč kaj nista.* Vsaj po pomembni raziskavi Kathryn A. Morgan o mitu od predsokratikov do Platona⁸ bi se morali zavedati, da je zanimivost diskurza Parmenidove pesnitve predvsem v enigmatični gesti, s katero ukinja mitično scenerijo, ki jo vzpostavlja. Pesnitev nam govori, da je Resničnost negibna,

6 Parmenid, n. d. 28 DK B1, v. 22–23

7 *Tolažba filozofije* 1, I, 1–2.

8 Prim. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*.

začne pa se z silovitim gibanjem. Govori nam, da je ena sama, a se začne z evokacijo mnogoterosti. *Mesto boginje je ravno v tej samoukinjajoči se »realnosti«, ki jo izkuša mislec.* Podobno velja za Boetijevo gospo Filozofijo. Tudi ona se zdi resnična, daje se videti in oznanja – toda v zadnji instanci vodi do lastnega samoukinjanja, ko na koncu knjige jetnika napoti k nečemu, kar sploh ni več stvar njene logike.

S tem pa šele prihajamo do ključne vsebinske povezave med Parmenidom in Boetijem, ki se v obeh primerih kaže v *osrednjem nauku* ženske epifanije. Oznanilo pesnitve je izpostavitve skrivnostne resnice, neskritosti:

Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ;
nedrhteče srce lepo zaokrožene resnice.⁹

A kaj je ta resnica? Oziroma bolj antično formulirano: kaj pravzprav JE? Kaj res JE tako za Parmenida kot za Boetija? Da bi lahko na to vprašanje dali odgovor, se moramo najprej ovesti, kako enigmatični sta glede svojega osrednjega sporočila tako Parmenidova pesnitev kot Boetijeva *Tolažba*.

Parmenid svoje razumevanje tega *eînai* (»biti«) namreč radikalno loči od vsega, kar mi smrtniki razumemo kot bivanje. Smisel proojmija in njegovega skrivnostnega potovanja je prav v tem. Gibljemo se daleč od »poti ljudi«. Bivajoče – *tò eón* – ni tako kot platonovske bivajoče resničnosti – *tà ónta* – v nekakšni kontinuiteti s svetom našega običajnega izkustva, ki je v »bivajočih« resničnostih zgolj eternaliziran, osvobojen časa in minljivosti, reduciran na svojo bistveno dimenzijo. *Tò eón* je samotna, edina Resničnost. Vse ostalo je fikcija. Tudi boginja sama, ki to resnico sporoča Parmenidu, tudi Parmenid, tudi njegov poslušalec – mi kot njegovi poslušalci –, tudi njegovo besedilo samo. Kot rečeno: najbolj zagoneten vidik Parmenidove pesnitve je njena *radikalna inscenacija sebeukinjanja*. Kar smrtniki razumemo kot biti, je navadna godlja, popolna zmešnjava.

9 *Fragmenti* 28 DK B 1, v. 29

- χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
 πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος «εἶργω»,
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
 5 πλάττονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
 στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον. οἱ δὲ φοροῦνται
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε τεθηπότες ἄκριτα φῦλα,
 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτὸν νενόμισται
 κού ταυτὸν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος.

Govoriti je treba to in umevati, da Bivajoče je. Biti namreč je, nič pa ne. Velevam, da to premisliš.

Od te prve poti iskanja <odvračam>,

potlej pa še od tiste, ki jo izmišljajo si smrtniki, ki ničesar
ne vedo;

- 5 dvoglavi; neznajdljivost uravnava v njihovih
 prsih blodeči um. Oni pa so nošeni,
 gluhi in obenem slepi, osupli, rodovi nerazsodni,
 ki domnevajo, da je biti in ne biti isto in
 vendār ne-isto: a pot vseh povrne se nazaj.¹⁰

Ta najskrivnostnejši vidik Parmenidove pesnitve se vrne tudi v Boetijevi *Tolažbi*, če jo le dovolj pozorno beremo. Medtem ko se s Parmenidovo pesnitvijo prvič v zahodni misli zapiše, recimo anahronistično, absolutnost Absolutnega, in to z monističnim radikalizmom, ki ga misel preprosto ni mogla zdržati (in je s to svojo nemočjo sprožila to, kar imenujemo »zgodovina filozofije«), je pri Boetiju na koncu antične metafizike ta ista izkušnja ponovljena kot »božanskost Božanskega«, do katere njegovo besedilo prihaja postopno in jo na koncu želi inducirati z razpravo – v resnici nekakšno »duhovno vajo« – o odnosu Božjega vnaprejšnega védenja in človekove svobodne volje.

V začetnih knjigah *Tolažbe* se sicer gibljemo v območju običajne ontologije. Je pač to, kar po navadi razumemo s to besedo. Je človek, je drevo, je kamen. Bivajo tudi in zlasti

¹⁰ N. d. B 6.

metafizične realnosti. A s postopnim napredovanjem misli, z njenim dotikanjem Božje substance, ki je hkrati Eno in Dobro, se pred nami začne zarisovati bolj paradokсна ontologija:

Quod quidem cuipiam mirum forte videatur, ut malos, qui plures hominum sunt, eosdem non esse dicamus; sed ita sese res habet. Nam qui mali sunt, eos malos esse non abnuo; sed eosdem esse pure atque simpliciter nego.

Morda se bo komu zdelo čudno, da po mojih besedah zli, kar je večina ljudi, ne bivajo – in vendar je s tem natanko tako. Kajti ne zanikam, da so zli zli, zanikam pa, da – v čistem in preprostem pomenu – bivajo. Kakor namreč lahko imenuješ truplo ‚mrtev človek‘, ne moreš pa ga imenovati v preprostem pomenu ‚človek‘, tako sem se pripravljena strinjati, da ‚so‘ grešni zli, ne bi pa mogla priznati, da – absolutno vzeto – bivajo.¹¹

Prislov »preprosto« (*simpliciter*), ki ga tu prevajam »v preprostem pomenu«, kot prevedek gr. haplôs, pomeni »nasploh, v absolutnem, od-vezanem pomenu«. ¹² Zli ljudje posedujejo bit le v nepristnem pomenu, saj ima – kot je vidno iz nadaljevanja – po nauku gospe Filozofije bit v polnem pomenu le tisto, kar je skladno z lastno naravo, z lastnim bistvom:

Est enim, quod ordinem retinet servat que naturam; quod vero ab hac deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit.

Biva namreč to, kar vzdržuje red in ohranja naravo; kar pa od nje odpada, zapušča tudi bit, ki je postavljena v njegovo naravo.¹³

Pomislimo, kako *čudna* je ta izjava, če ji res prisluhnemo. Zli ljudje se nam zdijo večinoma nadvse bivajoči. Vdirajo v druga *življenja* in jih rušijo. Vendar s svojim odpadom

11 Tolažba filozofije 4, II, 33–34.

12 Prim. prav tam 35: *absolute*.

13 Prav tam 36.

od *človeškega* bistva po nauku Filozofije to, kar se zdijo, v resnici niso. S tem pa se ontološka paradoksalika ne neha.

V tretji knjigi Filozofija navaja Parmenida v izvirniku:

Ea est enim divinae forma substantiae, ut neque in externa dilabatur nec in se externum aliquid ipsa suscipiat, sed, sicut de ea Parmenides ait,

πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
rerum orbem mobilem rotat dum se immobilem ipsa conservat.

Oblika božanske substance je namreč taka, da niti ne drsi v to, kar je zunanje, niti sama ne sprejema vase česa zunanjega, ampak, kot o njej pravi Parmenid,

,podobno gmoti od povsod lepo zaokrožene krogle¹⁴

obrača gibljivi krog stvari, medtem ko sama sebe ohranja negibno.¹⁵

Tako dialektika kot etika vodita do točke, kjer se aristotelski pojem substance razveže v nekaj absolutno nekomenzurabilnega našemu izkušanju trajanja, podstati in obstoja. Z besedami Waynea Hankeya: »Odrešenje v ‚Tolažbi‘ je [...] čisto umsko videnje resničnosti z večne prisotnosti negibnega središča, preproste nerazsežnostne točke.«¹⁶

V tem videnju izstopamo iz časa. Mi sami moramo postati negibno Središče, preprosta nerazsežnostna Točka, ki kot Dobro in Bivajoče edino JE. Boetijevska teologija torej ne sledi novoplatonski inverziji Parmenidove ontologije, inverziji, po kateri lahko počelo, *arché*, mislimo le v registru

14 *Fragmenti*, B 8, 43 DK. Te besede navaja Platon v svojem *Sofistu* in (novo)platonski misleci so jih zelo radi komentirali; prim. Courcelle, *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce*, 166.

15 *Tolažba filozofije* 3, XI, 37.

16 Prim. Hankey, »Ad intellectum ratiocinatio': Three Procline Logics, The Divine Names' of Pseudo-Dionysius, Eriugena's 'Periphyseon' and Boethius' 'Consolatio Philosophiae'«, 244–51.

apofatične nebivajočnosti, Niča, metaontološke radikalne nespoznavnosti. In brž ko se ta platonska inverzija obrne, se – iz henologije – najdemo na začetku ontologije. V Eleji, pri Parmenidu, v njegovi jami.

Da bi lahko razumeli tako Parmenidovo kot Boetijevo odmaknjenost od naše običajne misli, se moramo zato vprašati, kaj je za prvega in drugega pravzaprav *umevanje*.

Noeîn v svetu edine resničnosti lahko pomeni le paradokсно točko mojega izginjanja: točko, ko sem eno s tem, kar edino je (in s tem seveda v kakršnem koli pomenu, ki je blizu »poti ljudi«, *nisem*):

[...] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.

Isto je namreč umevati in biti.¹⁷

Edino Bivajoče lahko spoznam le tedaj, ko sem z njim eno. In ko sem z njim eno, vidim, da nisem.

Intellectus v Boetijevi *Tolažbi* je konstruiran podobno paradokсно. Boetijeva Filozofija jetnika uvede v razločevanje spoznavnih zmožnosti, in to v sosledju njihove hierarhizacije:

Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intellegentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit speciem que ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intellegentiae vero celsior oculus existit; supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur.

Tudi samega človeka drugače uzira zaznava, drugače domišljija, drugače razum in spet drugače umevanje. Zaznava namreč presoja obliko, ki je vzpostavljena v podležeči snovi, medtem ko domišljija presoja zgolj obliko brez snovi; razum presega tudi to (obliko) in z vsesplošnim premišljanjem pretehtava uzrtost samo, ki biva v posameznih stvareh. Oko

17 *Fragments* 28 B 3.

umevanja je še višje; prestopa namreč obseg vsesplošnosti in s čistim pogledom uma uzira to sólo preprosto obliko.¹⁸

Vendar se vsakemu pozornemu bralcu tu seveda postavlja vprašanje, kako lahko človek sploh doseže umevanje, ki je po nauku Filozofije pač nekaj, kar je lastno le Bogu oziroma »božanski substanci«.¹⁹

Boetijev odgovor je – kakor sem poskušal pokazati v svojem uvodu v prevod *Tolažbe* – konstruiran »eshatološko«, če pač smrt sodi v traktat *de novissimis*. Drugo (od) dokse je eshatologija, je tisto eshatološko v svoji aseiteti: eshatološko, ki je z našega – filozofskega – stališča le smrt.

Parmenidova pesnitev in Boetijeva *Tolažba* se tu spet ujmeta. Sodobne interpretacije pesnitve poudarjajo, da je pot Eleatovega *koûrosa* pravzaprav pot v deželo mrtvih. Smrt pred smrtjo. Tudi Boetijeva *theoría* se bo dopolnila v tem, ko bo izkusil smrt, *thánatos: thêta* na njegovem oblačilu je tudi črka teorije; *thêta* na oblačilu Filozofije je tudi črka smrti.

Naposled se lahko vprašamo: kakšna je analoškost *Tolažbe* z delom Parmenidove pesnitve, ki govori o *dóxi*, »videzu«? Ali ne kaže odsotnost podobnega nauka v *Tolažbi* na to, da naša teza o strukturni analognosti Parmenidove pesnitve in Boetijeva *Tolažbe* ni povsem prepričljiva?

J. C. Relihan, verjetno najzanimivejši sodobni interpret Boetija, trdi, da *Tolažba* pravzaprav afirmira svet *dóxe*: »Statusa *Tolažbe* kot navdihujočega besedila ne žali ugotovitev, da gre v njem za pozabo božanskega območja, da bi se doseglo nekaj težavnejšega, namreč *sprejetje naravne resničnosti kot božanske*.«²⁰

18 *Tolažba filozofije* 5, IV, 27–30.

19 To jasno izhaja iz nauka Filozofije v 5, VI: »V kakršnem razmerju je torej razmišljanje do umevanja, postajajoče do bivajočega, čas do večnosti in krožnica do središčne točke, v takšnem je tudi gibljivo sosledje Usode do stanovitne preprostosti Previdnosti.«

20 Relihan, *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius's 'Consolation'*, 32.

Moja domneva je tu drugačna. Po temeljnih raziskavah Karla Reinharda²¹ vemo, da v delu Parmenidove pesnitve, ki govori o *dóxi*, ne gre za poljubno povzemanje raznih mnenj o svetu, ampak za strogo konstrukcijo najboljšega človeškega pogleda, za analizo vznika sveta, kakršen se nam mora kazati. In nekaj podobnega se pred nami odvija tudi v večjem delu *Tolažbe*. Videti je, da je za njenega avtorja »najboljši pogled« antična metafizika, ki ukinja samo sebe.

Je pri Boetiju – enem izmed očetov zahodne metafizike – v njegovem labodjem spevu celotna antična (po-parmenidovska) metafizika paradokсно podana kot parmenidovska *dóxa*?

21 Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*.

Literatura

- COURCELLE, Pierre. *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce*, Paris: Études Augustiniennes, 1967.
- MORGAN, Kathryn A. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- PARMENID, *Fragmenti*. Prev. Gorazd Kocijančič. Maribor: Obzorja, 1995.
- REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn: Friedrich Cohen, 1916 (2. izd. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1959).
- RELIHAN, Joel C. *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius's Consolation*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- STAMATELLOS, Giannis. *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. New York: State University of New York Press, 2007.
- USTINOVA, Yulia. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- HANKEY, Wayne. »'Ad intellectum ratiocinatio': Three Procline Logics, 'The Divine Names' of Pseudo-Dionysius, Eriugena's 'Periphyseon' and Boethius' 'Consolatio Philosophiae'«. V: Elizabeth A. Livingstone, ur. *Studia Patristica*, zv. XXIX, 244–51. Leuven: Peeters, 1997. <http://classics.dal.ca/Faculty%20and%20Staff/Boethiur.php>

ANICII MANLII SEVERINI
BOËTII

V. C. ET INL. EXCONS. ORD. EXMAG. OFF. ATQUE PATRICII
CONSOLATIONIS PHILOSOPHIÆ LIBROS QVINQUE
INTERPRETATIONE ET NOTIS
ILLUSTRAVIT

PETRUS CALLYUS, Regius Eloquentiæ & Philosophiæ
Professor in Academiâ Cadomensi,

Jussu Christianissimi

REGIS,

IN USUM SERENISSIMI
DELPHINI.



LUTETIÆ PARISIORUM,

Apud LAMBERTUM ROULLAND, Regiæ Christianissimæ
Typographum atque Bibliopolam, viâ Jacobarâ, sub Scuto Regiæ.

M. D. C. LXXX.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

Pariška izdaja *Tolažbe*, namenjene francoskemu prestolonasledniku,
iz leta 1680.

Giovanni Grandi

ŽALOST ZARADI IZGUBE IN POTI TOLAŽBE

Soočenje nekaterih miselnih vzorcev

»Sveti Duh se imenuje Paraklet, kar izhaja iz tolažbe, kajti grška beseda παράκλησις ustreza latinski *consolatio*. Kristus ga je namreč poslal jokajočim apostolom, potem ko je sam šel v nebo in izginil izpred njihovih oči. Kajti Tolažnik je poslan žalostnim po Gospodovi besedi: ‚Blagor žalostnim, kajti potolaženi bodo (Mt 5, 4), in: ‚Ženinovi prijatelji bodo žalovali, ko jim bo ženin vzet (prim. Mt 9, 15). Zato [se imenuje] Paraklet, ker prinaša tolažbo dušam, ki izgubijo posvetno veselje.«¹

Izidor Seviljski v tem odlomku svojih *Etimologij* izpričuje značilno potezo krščanskega duhovnega okolja: tolažbo prinaša Sveti Duh kot dar za duše, »ki izgubijo posvetno veselje«. Dejstvo, da Severin Boetij nekoliko prej Filozofiji pripiše vlogo, ki jo je tradicija brez obotavljanja pripisovala Parakletu, se lahko zdi presenetljivo. Kritika je namreč razpravljala o pomenu spisa *De consolatione Philosophiae* v sklopu celotnega Boetijevega opusa in njegovega lika: kako ta spis uokviriti v opus krščanskega avtorja?² Kako

1 Lindsay, izd., *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri xx*, 7, III, 10–12.

2 Claudio Moreschini v uvodu svojega dela opozarja, da je spis *De consolatione* »hotel nuditi, najprej Boetiju samemu, nato pa še drugim, tolažbo ob nezgodah, ki jo je lahko zagotovila filozofija in ki jo je bilo moč doseči samo z uporabo filozofskih in racionalnih instrumentov. Tovrstna Boetijeva drža je v preteklosti zbudila precejšnje začudenje, tako da so *Consolatio* pojmovali kot delo nekega pogana; in dejansko lahko rečemo, da v njej ni najti nobene relevantne prvine, ampak

ga uskladiti z *Opuscula theologica* – katerih avtentičnost je bila postavljena pod vprašaj prav izhajajoč iz perspektive spisa *De consolatione*, a zaman –,³ v katerih Boetij izkazuje tako pronicljiv vpogled v krščansko teologijo, da je to delo lahko postalo oporna točka za poznejšo sholastiko?⁴ Gre za privlačna vprašanja, ki bi za podrobnejšo analizo brez dvoma zahtevala erudicijo zgodovinarja srednjeveške misli.

Toda tematika je zanimiva tudi z antropološkega in moralnega gledišča: postaviti v središče idejo *tolažbe* pomeni predvsem priznati, da je sleherni človek – in ne samo kakšen posameznik – v stanju, ki kliče po tolažbi. Človeško stanje, sicer v različni meri, zaznamuje jok. Toda če je izkušnja žalosti zaradi izgube nekaj, kar zadeva vsakega izmed nas, in gre za stanje, ki je v nasprotju s tem, kar sami želimo – to pa je doseči in ohraniti dobro –, potem je problem, ki iz tega izhaja, pravzaprav vprašanje, *od kod bo tolažba lahko prišla in v čem bo lahko obstajala*.

Čeprav nisem specialist za Boetija, sem pomislil, da bi lahko vzpostavil dialog med njim in spisi dveh avtorjev – Aristotela in predvsem Tomaža Akvinskega. Seveda bi se tu odprla pot tekstne primerjave: Tomaž pozna in navaja *De consolatione*, Boetij pa po drugi strani dokazuje, da se sooča ne samo s sočasnim platonizmom in verjetno tudi s Platonovimi spisi,⁵ ampak tudi s pomenljivimi aristotelski-

samo kakšno omembo krščanskega nauka,« (Moreschini, *Introduzione al De consolatione Philosophiae*, 52).

3 Prim. n. d. 20–21.

4 »Boetij,« opozarja Italo Sciuto, »je zapustil obsežno izvirno produkcijo, sestavljeno iz različnih del, ki se umeščajo v okvir trivija in kvadrivija, predvsem spis *De consolatione Philosophiae* in pet kratkih, vendar pomembnih *Opuscula theologica*, ki so imela velik vpliv na celotno srednjeveško misel vsaj od 9. pa vse do 14. stoletja.« Sciuto, *Letica nel Medioevo*, 24.

5 Prim. Moreschini, *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*, 297–310.

mi témami, navzočimi v delu *Nikomahova etika*. Znano je namreč, da si je prav Boetij okrog leta 510 zamislil projekt *latinskega Aristotela*, zvest prevod svojega grškega učitelja. Filološka poglobitev bi torej bila izredno zanimivo delo. Kljub temu pa želim tu preučiti nekaj širšega – in zato tudi manj preciznega: soočiti želim tri različne načine, kako misliti tolažbo. Rad bi opozoril na to, da Aristotel, Boetij in Tomaž dajejo različen odgovor na vprašanje, »od kod pride tolažba in v čem lahko obstaja?«, pri čemer nam ponujajo tri razlikujoče se vzorce,⁶ znotraj katerih pa lahko kljub temu delujejo tekstne zveze (ali utemeljevalne perspektive), ki se med sabo v celoti prekrivajo.⁷

Zdelo se mi je namreč, da bi lahko bil pri tej témi zanimiv tisti pristop, ki se sprašuje, iz katerih perspektiv jo lahko analiziramo, in ki skuša privleči na dan neko zmeraj očarljivo meta-vprašanje: ljudje včasih uporabljajo iste navedbe in tudi iste utemeljevalne zasnove, da bi dokazali ali poudarili povsem različne stvari. Različnosti – ki je ravno to, kar naredi, da soočenje postane poučno in plodno – najpogosteje ne najdemo v detajlih, pač pa v celoti, ki omogoča zaznavo divergentnih krivin, ki jih privzemajo na prvi pogled med sabo zelo sorodne pozicije. Vabim vas, da s takšno pozornostjo – in torej z nujno previdnostjo glede na naravo nameravanega – sledite naslednjim opažanjem.

I. Tok življenja: srečo najti in jo ohraniti

Od klasične antike pa vse do srednjega veka je bila téma *iskanja* sreče morda najpogosteje predmet zanimanja raznih filozofskih šol. Stobaj v 5. stoletju o tem priča in – onkraj

-
- 6 Naj takoj opozorim, da v *De consolatione* najdemo platonsko in neoplatonsko tradicijo, ki pa ju tu ne bom kodificiral kot dodatni vzorec, ker želim, da nam spregovorita prav prek Boetijevih rešitev.
 - 7 To se dogaja predvsem v razpravi o različnih dobrinah, ki bi lahko predstavljale srečo, v drugi in četrti knjigi.

imen, ki jih priklicuje – daje slutiti številnost odgovorov na tómo:

Pravijo, da je sreča cilj, z gledišča katerega se vsaka stvar dopolni, medtem ko sama ne teži k ničemur drugemu. To pomeni živeti skladno s krepostjo: živeti dosledno ali, kar je isto, živeti skladno z naravo. Zenon je srečo opredelil takole: »Sreča je harmoničen tok življenja.« Takšno definicijo je v svojih delih rabil tudi Kleant in prav tako Hrizip ter vsi njegovi učenci, ki so zatrjevali, da sreča ni nič drugega kot srečno življenje, čeprav je Hrizip opozarjal, da je, če je sreča postavljena kot smoter, potem cilj doseči srečo, kar je isto kot »biti srečen«.⁸

Filozofsko razglabljanje se je k tej tematiki stalno vračalo in se osredotočalo na *bistvo* sreče: kaj jo določa, katere so konstitutivne prvine srečnega življenja in, seveda, kako jih doseči? Ta perspektiva vzpostavlja neko *dvižno gibanje*: človeško življenje se pojmuje kot gibanje *k* sreči, v stanje, ki ga je treba doseči.

Če *potrebo po tolažbi* vzamemo zares, moramo priznati, da ta problematika nakazuje predvsem vstop v sam problem premišljevanja o sreči in smislu celotnega toka življenja v človeški izkušnji; ne sproži toliko razmišljanje o *bonum* (= dobrem) v vsej njegovi polnosti kot cilju, ki ga je treba doseči, ampak bolj premislek o *izgubljeni sreči* in žalosti zaradi izgube.

II. Aristotel: sreča in zdravilo proti slepoti usode

Aristotel namenja veliko prostora konstruktivni refleksiji o *evdajmoniji*, sreči ali dobrem življenju. Zdi pa se, da je vstopna točka razmišljanja, skrb, ki spodbudi misel, pri njem prav vprašanje izgube sreče:

Kdor je torej srečen, ne bi smel nikdar postati zaničevanja vreden, toda tudi resnično blažen ne bo, če bo končal kot

8 Stobaeus, *Eclogae* II, 77, 16 isl.

Priam. Ne bo spremenljiv in nestanoviten niti se ne bo zlahka pustil odvrniti od svoje sreče – in za to ne bodo zadostovale navadne nezgode, zaradi katerih ne bi mogel v kratkem znova postati srečen, pač pa take, ki zahtevajo, potem ko se pripetijo, da to lahko postane le po dolgem in zapletenem obdobju, če medtem postane bogat z velikimi in lepimi srečnimi prvinami.⁹

Definicija sreče, ki jo prikaže nadaljevanje odlomka, je polna kvalifikacijskih prvin, a kljub temu je mogoče kaj hitro zaznati, da je v slavni opredelitvi iz prve knjige *Nikomahove etike* najtežavnejši prav problem *trajanja sreče*. Seveda je pomembno določiti, v čem sreča obstaja, a največ pozornosti je namenjene možnosti, da je ne izgubimo (če je pač ne izgubimo skupaj s prenehanjem življenja samega):

Čemu torej ne imeti za srečnega tistega človeka, ki deluje v skladu s popolno krepostjo in ki mu je dano dovolj zunanjih dobrin ne le za naključno obdobje, ampak za vse življenje? Morda je treba dodati, da bi moral ta [človek] še naprej tako živeti in umreti na spodoben način, kajti prihodnost nam je skrita, mi pa srečo opredeljujemo kot cilj, ki naj bo absolutno popoln v vseh svojih delih. Če je tako, bomo med živimi imenovali blažene tiste, ki imajo in bodo imeli omenjene dobrine – pač blažene tako, kot je pač lahko blažen človek.¹⁰

Blaženi človek se kaže kot tisti, ki ga v življenju ne doletijo izgube: lahko bi rekli, da je to človek, ki *ne potrebuje tolažbe*, predvsem zato ne, ker je mogel vse, kar je prejel, tudi ohraniti v času. Toda če je tako, ali lahko o živem človeku sploh kdaj rečemo, da je srečen? Kakšna zagotovila lahko imamo glede na prihodnost? Aristotel, kot je znano, se tu sooča s paradoksom, ki ga je navrgel dialog med Solonom

9 Aristotele, *Etica Nicomachea* I (A), 10, 1101a 5–13. Navedeno po italijanskem prevodu *Nikomahove etike*. (Prev. Claudio Mozzarelli. Milano: Rusconi libri, 1993.)

10 N. d. I (A), 10, 1101a 13–21.

in Krezom:¹¹ ali je, če upoštevamo negotovost tega, kar bo prinesla usoda, treba sklepati, da se človek lahko kot *srečen* označi samo po svoji smrti? Jasno je, da to ni rešitev, ki jo ponuja *Nikomahova etika*: prav v sklepnem delu navedka, z *beati ut homines* (»blaženi kot [so pač lahko] ljudje«) – o čemer je dolgo razpravljajal srednji vek –, je Aristotel priznal, da je »popolno srečo« treba razumeti kot regulativni ideal in da se morajo ljudje sistematično soočati z raznovrstnimi izkušnjami izgube. Nobeno življenje se ne more docela izogniti nesrečni usodi, a to še ne pomeni, da ni mogoče uresničiti dobrega življenja.

Ob tem se profilira vprašanje, s katerim se bo ukvarjal grški učitelj: kako naj se človek zavaruje pred nepredvidljivimi udarci usode, da »nikdar ne postane zaničevanja vreden«, da ne podleže žalosti zaradi izgube?

Ne da bi na to hoteli omejiti celotno Aristotelovo refleksijo, si lahko predstavljamo, da nam z njo učitelj prikazuje neko temeljno izvorno sliko: tisto, zaradi česar človek išče tolažbo in zaradi česar potrebuje zdravilo, so prav spremenljive, nepredvidljive in neosebne življenjske usode.

Treba je poudariti, da Aristotel na izhodišču svojega razmišljanja ne načenna teme, ki bo središčna za Boetija, tako kot je že bila za Platona: to je tema krivice, ki je doletela pravičnega. Sreče ne zalezuje krivica, pač pa nepredvidljivost usode: »Prepustiti usodi, kar je najpomembnejše in najlepše, bi bilo popolnoma zgrešeno.«¹²

S tega gledišča lahko opazimo, da ima problem pri Aristotelu jasno določeno perspektivo: človek, ki išče srečo, se mora najprej zavarovati pred naključnostjo usode in ji ne dopustiti, da bi gospodovala nad življenjem. Z ozirom na vprašanje, »od kod naj bi prišla tolažba«, torej kakšno naj bi bilo zdravilo za slepoto sreče, bomo v nadaljevanju najprej

11 Opisuje ga Herodot (*Zgodbe* 1, 29–45), razlaga pa Aristotel v *Nikomahovi etiki* I (A), 10, 1100a 10 isl.

12 N. d. I (A), 9, 1099a 23–24.

zbrali nekaj elementov temeljne podobe, ki jo dajeta dva sogovornika, Boetij in Tomaž.

III. Boetij: sreča in zdravilo za krivico

V spisu *De consolazione* Boetij v primerjavi z Aristotelom razvija drugačno perspektivo, perspektivo, ki obstaja seveda tudi v krščanski tradiciji, a je predvsem in izvirneje platon-ska in/ali novoplatonska: zanj je neizpodbitno dejstvo, da se tok življenja ne konča v razsežnosti časa in »zemeljske« izkušnje. Obstaja drugo življenje, ki čaka. Filozofija sama prizna, da je to oporna točka, ki dobi utemeljitev v teku dialoga:

Ti si prav tisti, o katerem vem, da so ga prepričala mnoga utemeljevanja, in vem, da ti je bila vlita ideja, da človekov um nikakor ni umrljiv.¹³

Napetost med *tem* in *onim življenjem* je navzoča skozi ves spis *De consolazione*, tako da ni treba posebej izpostavljati mest, ki bi izpričevala to splošno ugotovitev.

Pred nami je perspektiva, ki nam v primerjavi z Aristotelovo ponuja dokaj drugačen vzorec za soočenje z vprašanjem iskanja tolažbe. Rešitev, ki jo išče Aristotel – kakršna koli naj že bo –, je v celoti vključena v obseg življenja znotraj časa: zdravilo za žalost zaradi izgube ne jemlje v poštev druge dimenzije. Kot je pravilno ugotovil R. A. Gauthier, »je nrvnost v *Evdemovi* in *Nikomahovi etiki* – drugače kot v *Protreptiku*, ki je navdihnjen s hrepenenjem po drugem življenju – morala tega življenja brez sleherne odprtosti za kakršen koli drug svet«.¹⁴

13 Boezio, *La consolazione della Filosofia* II, 4, 28. Navedeno po italijanskem prevodu. (Prev. Claudio Moreschini. Torino: UTET, 2006.)

14 Gauthier, *La morale d'Aristote*, 20. Nekateri poznavalci sicer ugotavljajo, da je Aristotelova refleksija pozneje napredovala in našla neko odprtost za drugo dimenzijo, toda nrvni nauk,

Navzoča je torej neka temeljna razlika, ki jo je treba upoštevati pri analizi vzorcev in različnih rešitev. Vendar to ni edini element, ki ga je treba poudariti. Opazimo lahko namreč vsaj še enega izredno pomembnega.

Tako kot že Aristotel se tudi Boetij zdi občutljiv za problem *trajanja*:

»Ali ti morda verjameš,« pravi Filozofija, »da je dragocena tista sreča, ki ji je usojeno, da mine, in ti je draga sedanja sreča, za katero pa ni gotovo, da bo ostala, in ti bo povzročila trpljenje, ko bo odšla?«¹⁵

Čeprav Boetij soglašaja s tem, da je vprašljivo videti srečo v nečem, kar je krhko, v sebi brez obotavljanja priznava žalost zaradi izgube:

»Ne morem sicer zanikati,« priznava, »zelo hitrega toka svojega razcveta. A prav to me najbolj vznemirja in žge, ko se z mislijo vračam k njemu. Kajti v vsakršni nezgodi je najnesrečnejša zla usoda v tem, da si nekoč bil srečen.«¹⁶

Ton teh ugotovitev, ki priklicujejo spremembe, dogodene v času, sam na sebi ne dopušča oddaljitve od načina postavitve problema, ki ga je izbral Aristotel, pa vendar je to, kar določa razliko, prav *vzrok* izgube sreče, ki sta pri Boetiju izrecno človeška hudobija in krivica, ki iz nje izvira. Aristotel, nasprotno, ne izhaja iz partikularnega stanja pravičnega, ki trpi zaradi hudobnega, ampak iz tiste splošnejše situacije, situacije človeka, ki išče dobro življenje (razumljivo, v polisu), pri čemer ve, da se bo moral prej ali slej soočiti z nepričakovanim, z nedoumljivim. Kako zmanjšati, kot že rečeno, oblast naključnosti nad življenjem? To je vprašanje

ki ga je grški učitelj zapustil in so ga poznala ter na različne načine uporabljala naslednja obdobja, ostaja pač tisti, ki je prikazan v spisu *Nikomahova etika*, na katerega se torej smemo opirati.

15 *La consolazione della Filosofia* 2, I, 13.

16 N. d. III, 4, 1–2.

grškega misleca. Spis *De consolatione* pa se vrača k paradoksalni témi, ki je postala paradigmatična s Sokratovo smrtjo in jo izrecno priklicuje z besedami Filozofije:

Če namreč ne poznaš izgnanstva Anaksagore ali Sokratovega strupa ali Zenonovega mučenja, ker so se dogajali na tujem, bi lahko vsekakor poznal Kanije, Seneko, Sorane, katerih glas ni tako antičen ali nepoznan. Pregarjani so bili samo zato, ker so bili vzgojeni po naših navadah in so se zato zdeli popolnoma različni od navad hudobnih.¹⁷

Tolažba je torej vnaprej videti kot odgovor na žalost zaradi izgube, *do katere je prišlo po krivici*. Tu pa je treba prekiniti tok tega razmišljanja in najprej dokončati uvodni pregled s Tomaževim naukom.

IV. Tomaž: sreča, blaženost in zdravilo za smrt

Tomaž pozna in na raznih mestih uporablja Boetijev nauk. Nedvomno pa se na spis *De consolatione* največ sklicuje v poglavju »De beatitudine« iz *Summae Theologiae*:¹⁸ tu lahko naštejemo enajst izrecnih citatov, medtem ko je v ostalih delih *Summae* mogoče najti le še dva navedka. Poleg tega v prvih petih *quaestiones*, ki se osredotočajo na témo poslednjega smisla,¹⁹ naletimo na povsod navzočo perspektivo poslednje vzročnosti, ki jo je razvil Aristotel in jo je Boetij prevzel v tretji knjigi.²⁰ Posebej lahko opazimo, da se so-

17 N. d. I, 3, 9–10.

18 De Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, qq. 1–5.

19 Drugje sem skušal pokazati, kako uporaba izraza *beatitudo* dobi v *Summi Theologiae* precej specifičen pomen, ki se razlikuje od *felicitas*; prim. Grandi, *Felicità e beatitudine. Il desiderio dell'uomo tra vita buona e salvezza nel 'De Beatitudine' di Tommaso d'Aquino*. Vendar v *De consolatione* najdemo oba izraza in razlike med njima ne kaže pripisovati različnosti pojmovnega reda.

20 »Vse stvari torej iščejo dobro, ki ga lahko takole opredeliš: dobro je to, kar želijo vse stvari.« Prim. *La consolazione della*

sledje pod vprašaj postavljenih dobrin (ki naj bi bile razlog za srečo) pri Tomažu zgleduje po tistem iz spisa *De consolatione*. Filozofija v tretji knjigi sklene svoj govor s tem, da imenuje naslednje sestavine sreče:

Pred oči ti je torej postavljena podoba človeške sreče: bogastva, časti, moči, slave, užitkov.²¹

Gre seveda za seznam, ki antiki ni bil neznan,²² toda trdi ti je mogoče, da Tomaž v svoji refleksiji, ko v drugi *quaestio* spisa *De beatitudine* našteva vse izraze, sledi prav temu viru:

[Presoja se], ali blaženost obstaja v bogastvu; ali obstaja v časteh; ali v slovesu ali slavi; ali v moči; ali v kakšnem telesnem dobrem; ali obstaja v užitku; ali v kakšni dobrini duše ali pa v kaki drugi ustvarjeni reči.²³

Vrača se torej vprašanje, s katerim se raziskovanje Tomaža Akvinskega neprestano sooča: v čem je Tomaževa izvornost? Ali ni mogoče reči, da je njegovo delo zaradi zatekanja k skoraj dobesebnim navedbam v resnici samo odtis prejšnjih virov? Tu se prav gotovo ne moremo poglobiti v to vprašanje, vendar ravno dobesebnost navajanja kaže, da gre za vnovično postavitev problema. Čeprav ni videti, da

Filosofia 3, XI, 38. Latinski tekst vsekakor ni isti kot pri Tomažu (*Bonum est quod omnia appetunt*), čeprav se lahko z njim prekriva: *Cuncta igitur bonum petunt, quod quidem ita describas licet ipsum bonum esse, quod desideretur ab omnibus*.

21 *La consolazione della Filosofia* 3, II, 12.

22 »[V drugi knjigi] Boetij razvije kuniško-stoiško in bistveno tradicionalno razpravo, katere namen je spodbiti zgrešena prepričanja ljudi v zvezi z resničnimi dobrinami, medtem ko v prvi polovici tretje knjige najdemo razpravo na isto témo, ki pa jo navdihuje platonski nauk: obravnava se torej isti problem, ki je bil izpostavljen v drugi knjigi, a iz drugačnega zornega kota (zdaj platonskega, za razliko od kuniško-stoiškega v prejšnji knjigi)« (Moreschini, *Introduzione al De consolatione Philosophiae*, 27).

23 *Summa Theologiae* I–II, q. 2 pr.

bi splošni miselni tok refleksije v spisu *De beatitudine* naznanjal kaj novega: brez težav bi lahko v ta namen prevzeli sintetični opis, ki ga Italo Sciuto ponuja o spisu *De consolatione*: »V nadaljevanju avguštinske in obenem platonske, aristotelske ter stoiške tradicije [...] lahko temeljni smisel delovanja najdemo v težnji po doseganju poslednje sreče, *beatitudo*, ki ni v posedovanju svetnih dobrin, najsi bo telesnih (moč, zdravje, lepota), duhovnih (védenje, krepost) ali družbenih (sloves, časti in oblast). Vse te dobrine so namreč nepopolne, delne in spremenljive, medtem ko samo Bog predstavlja polno in popolno dobro.«²⁴

Kljub temeljnemu sozvočju Tomaževe misli z Boetijevo pa se med njima pojavijo razlike, takoj ko vzamemo v poštev dejstvo, da se Tomaž predvsem v *Summi Theologiae*, kjer navaja zadnje Boetijevo delo, bolj radikalno navezuje na Pavlove motive kot na platonske sheme.²⁵ Zato lahko ugotovimo, da so razlike v resnici precejšnje, čeprav na prvi pogled tako rekoč niso vidne.

Tu se moramo omejiti le na nekaj temeljnih opozoril.

Prvi element, ki ga moramo upoštevati – v funkciji refleksije, ki zadeva hipotezo o treh vzorcih –, je brez dvoma pojmovanje »fiziologije«, nekakšnega toka človeške eksistence.

Kot smo videli, se po nauku *Nikomahove etike* vse konča v okviru časa: življenje je mišljeno kot eksistencialen *continuum* med rojstvom in smrtjo z željo po postopnem človekovem zorenju v kreposti.

Boetij že razvija perspektivo, v kateri ima ključni pomen

24 Sciuto, *L'Etica nel Medioevo*, 26.

25 S tem v zvezi si lahko prikličemo v spomin razpravo o splošnem nagibu v delu *Summa Theologiae*: Chenujev predlog, da bi v njej prepoznali shemo *exitus – reditus*, je spodbudil učenjake, pri čemer je naletel na pritrditev nekaterih (npr. M. Seckler), na skepso drugih (A. Hayen) in na kategorično zanihanje tretjih (G. Abbà).

prehod med *tem* in *onim* življenjem. Navzoč je torej prehod, saj se to življenje pojmuje tudi kot *eksil*, pričakovano življenje pa kot *domovina*.²⁶ Postavitev razsežnosti dopolnitve drugam (ne v zgodovino) pomeni odločno vpeljavo v drugačen okvir, v katerega je sicer zlahka mogoče zajeti tudi Tomažev nauk: Sam namreč izrecno evocira distinkcijo med *potjo* in *domovino*, ki sta mišljeni kot kraj »nepopolne« ali »popolne blaženosti« (*beatitudinis imperfectae* oziroma *perfectae*).²⁷

26 Glej npr. motive v poeziji: »Huc omnes pariter venite capti, / quos fallax ligat improbis catenis / terrenas habitans libido mentes: / haec erit vobis requies laborum, / hic portus placida manens quiete, / hoc patens unum miseris asyllum« (3, pX, 1–6). Z bolj aluzivnimi toni, a z jasnimi sklicevanji, se je prej tako izrazila Filozofija: »Ko sem te videla žalostnega in v solzah, sem hitro spoznala, da si bil ubog in pregan; ne bi pa mogla vedeti, kako daleč je bilo tvoje pregnanstvo, če bi mi tega ne osvetlile tvoje besede. A ti nisi bil odgnan tako daleč od domovine, pač pa si sam odšel v eksil, ali, če se želiš imeti za pregnanega, si ti sam pregnal sebe samega. Kajti nikomur ne bi bilo dovoljeno, da bi ti storil kaj takega. Če bi se namreč spominjal, iz katere domovine prihajaš, bi vedel, da je ne vzdržuje, kot nekoč atensko, cesarstvo množice, ampak je en sam gospod, en sam kralj« (I, 5, 2–4). Tu gre zaznati platonski motiv, ki ga je prevzel Plotin, namreč motiv »vrnitve« v domovino: »Resnično, kdor vidi lepoto v telesih, je ne sme zasledovati, ampak mora, vedoč, da gre le za podobo, sled in senco, pred to lepoto bežati in se usmeriti k temu, česar podoba je. [...] ,Bežimo torej v ljubljeno domovino!': to je najiskrenejše vabilo.« (Plotinus, *Enneadi* I, 6, 8; navedeno po italijanskem prevodu. Prev. Roberto Radice. Milano: Mondadori, 2008.)

27 V spisu *De beatitudine* glej predvsem 5. in 6. člen tretje *quaestio* (*Quid sit beatitudo*), vendar tudi druga mesta, npr. naslednji odlomek komentarja k *Pismu Filipljanom*: »Treba je priznati, da obstaja dvojna popolnost, popolnost domovine in popolnost poti. Popolnost človeka obstoja v tem, da sprej-

A vendar je – na radikalnejši ravni – pri Tomažu navzoča druga vizija, namreč Pavlova: vizija, ki glede na tok življenja artikulira ne samo eno, pač pa dve tranziciji, kakršni prinaša trihotomija *greh – milost – slava*.²⁸

Prehod od življenja v milosti k življenju v slavi lahko preopišemo – in pri Tomažu dejansko pride do tega – s tranzicijo eksil – domovina, ali bolje, pot – domovina. Temeljni prehod v človekovem življenju pa je predvsem tisti od greha k milosti oziroma od odsotnosti odnosa z Bogom (velika téma malikovanja) k odnosu z njim. Milost in slava namreč teološko izražata različne oblike tega odnosa, po eni strani tisto, ki je mogoča znotraj časa in zgodovine, po drugi

me Boga z ljubeznijo, saj je vsakdo popoln toliko, kolikor On sprejme njegovo popolnost. Duša pa lahko v popolnosti sprejme Boga na dva načina. Prvič, če na Boga naveže vsako svoje dejanje in ga spozna tako, kot je spoznaven. To se zgodi v domovini. Sprejetje Boga, ko je na poti, pa je dvojno. Prvo je nujno za odrešenje, h kateremu smo poklicani vsi, naj se torej naše srce v nobeni stvari ne ukvarja s tem, kar je proti Bogu, ampak vse svoje življenje habitualno usmeri vanj. Tako govori Gospod v Mt 22, 37: ‚Ljubi Gospoda svojega Boga z vsem srcem [...]‘ Drugo pa je nad-nujno, ko namreč nekdo sprejme Boga onkraj svojega položaja in to doseže s tem, da svoje srce oddalji od svetnih stvari in se tako približa domovini, kajti kolikor bolj pojema poželjivost, toliko bolj raste ljubezen« (d’Aquino, *Lectura super Epistulam ad Philippenses*, 3. [vv. 9b 14], 126). (Navedeno po it. prev. v *Commento al Corpus Paulinum*, zv. 4, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2007, 507.)

- 28 Tomaž z jasnostjo povzema to trihotomijo. Gl. npr. *Commento alla Lettera ai Romani*: »Zato predvsem pravi: ‚Če smo umrli s Kristusom, torej če smo po Kristusovi smrti umrli grehu, verujemo, da bomo z Njim tudi živeli, torej po podobnosti z življenjem. Tu živimo po milosti, v prihodnosti pa bomo živeli povečano življenje [la vita di gloria]. In v Ef 2, 5 pravi: ‚Ko smo bili mrtvi zaradi greha, nas je oživil [...]‘« (*Lectura super Epistulam ad Romanos* 6, 2). S tem v zvezi glej Grandi, *Felicità e beatitudine*, 48–60.

tisto, ki jo pričakujemo onstran teh koordinat.²⁹

Ko Tomaž vzame v pretres oblike dobrega in sreče, ki jih je upošteval že Boetij, jih ne oceni negativno samo zato, ker so zaradi svojega omejenega značaja krhke ali varljive;³⁰ veliko bolj radikalno jih presodi kot *umrljive*. Človek, ki v središče svojega življenja postavi katero koli izmed tistih dobrin – pa čeprav najžlahtnejšo izmed njih, kot je lahko kontemplacija –, gre smrti naproti, ker razgrinja svojo zgodovino v ločenosti od oživljajočega odnosa z edinim Bogom, ki odrešuje. To je stanje greha.

Tomaž v komentarju evangeljskega odlomka o blagarih³¹ postavi jasno ločnico med vsemi oblikami sreče, ki so jih upoštevali filozofi, in blaženostjo, o kateri govori Jezus: prve lahko kvečjemu predstavljajo *pot* k blaženosti v smislu tistih krajev, naključij in kontekstov, ki omogočajo odnos z Bogom, toda posest teh dobrin na noben način ne sovпада z daritvijo v odnosu z Bogom, ki rešuje. Navzočnost dobrin, ki (po mnenju raznih filozofov) dajejo srečo, ni *znamenje*

29 Ta drugi prehod z eksistencialnega gledišča nedvomno predstavlja veliko provokacijo, kot je poudaril Tomaž sam. A vendar gre pri tem prehodu, namreč prehodu od življenja v grehu k življenju v milosti, za odcep, ki je vreden največje pozornosti; medtem ko je konec zemeljskega življenja neizogiben prehod, ki ni na voljo svobodni človeški izbiri, je prehod od greha k milosti sad bogočloveškega delovanja, v katerem je prisotna osebna svobodna izbira. Fizične smrti ne more ne biti, do *conversio* pa lahko ne pride. To razliko je treba upoštevati tudi pri vrednotenju teže v sosledju greh-milost-slava v okviru globalne Tomaževe vizije.

30 Glej tudi tretjo knjigo.

31 Tomaž piše: »Vsi ljudje si želijo sreče, a se med seboj razlikujejo po tem, kako jo pojmujejo; zaradi tega si eni želijo enih stvari, drugi pa drugih. Najdemo lahko štiri mnenja z ozirom na blaženost. [...] Toda vsa ta mnenja so lažna, čeprav ne vsa na enak način. Zato jih Gospod zavrača« (*Super Evangelium S. Matthei lectura* 5, 1, 12).

blaženosti, niti ni mogoče reči, da so te dobrine same po sebi *sredstvo*, s katerim lahko blaženost dosežemo. Zveza – torej njihovo »biti *pot*«, to, kar se na poti sreča – je veliko bolj neznatna. Slutiti daje, da za Tomaža središčno vprašanje ni, »kako biti srečen«, ampak, »kako najti in živeti odnos z Bogom«.

Ta splošna, zelo na kratko skicirana podoba Tomaževe misli daje videti vsaj dve pomembni razliki z Boetijevo. Ti se zgostita v *podobi človeka*, ki se sooča z žalostjo zaradi izgube in z obzorjem poslednjega smotra, ter nato še v *naravi problema*, na katerega iščemo odgovor.

Kar zadeva človeka, to pri Tomažu ni – tako kot v spisu *De consolatione* – krepostni človek, ki bi ga krivično udaril zlobnež, osrednji problem pa ni v opravičenju krivičnega trpljenja, ki je, vsaj na prvi pogled, v nasprotju z idejo previdnostnega in pravičnega Boga.

Položaj, ki ga presoja Tomaž, je prej položaj človeka, ujetega v pasti malikovanja. Gre za grešnika – čigar grešnost ni mišljena najprej in predvsem v moralnem smislu –, ki, čeprav išče življenje, spoznava, da ga neizbežno zalezuje smrt, in se začinja zavedati krhkosti svojih eksistencialnih opornih točk. To ni filozof, ki je, tako kot Boetij, že prepričan, da »človekov um nikakor ni umrljiv«,³² pač pa navadni človek, ki se sooča z vznemirljivo perspektivo smrti: »Človek,« realistično ugotavlja Tomaž, »si po svoji naravi želi ohraniti dobrine, ki jih uživa. Toda dobrine tega življenja so prehodne: minejo, tako kot mine življenje, ki si ga mi naravno želimo in bi hoteli, da bi trajalo na veke; kajti človek se po svoji naravi izogiba smrti.«³³ Lahko bi rekli, da se žalost zaradi izgube tu ne nanaša toliko na razne dobrine, ampak bolj na skrajno perspektivo izgube življenja samega.

32 *La consolazione della Filosofia* 2, IV, 28.

33 *Summa Theologiae* I–II, q. 5, a. 3 co.

V. Drugi razlogi za bližino in razliko

Tudi pri Tomažu je navzoča tematika pravičnosti in Božje previdnosti skupaj s problemom zla. Njegova perspektiva je na prvi pogled v sozvočju z Boetijevo, a če ju pogledamo pobljše, se razlikujeta.

Rekli smo, da Boetij v spisu *De consolatione* obravnava možnost lajšanja žalosti zaradi izgube, ki jo je hudobni povzročil pravičnemu; tu smo v samem jedru problema krivice in njenih posledic, pri zahtevi po *povračilu*,³⁴ nagradi za krepostnega in kazni za hudobnega človeka. Boetij se loti razmišljanja, za katerega sam priznava, da je lahko videti neverjetno in paradokсно: nagrada pravičnega je v njegovi moralni držbi, kazen za hudobnega pa je prav v posesti tistih dobrin, ki jih je sam izsilil,³⁵ v čemer se razodeva »logika« Previdnosti. Ne glede na ponujeno rešitev je bistvo problema jasno: če krepostni človek utrpi krivico zaradi zlobnega človeka in če je Bog dober in previdnosten, pravičnost – torej povračilo tega, kar vsakomur gre – na neki način mora obstajati. Če grobo poenostavimo: razumeti je treba, na kakšen način Bog izpolnjuje ali bo izpolnil to, kar od Njega

34 To zahtevo obravnava tudi Tomaž: »Povračilo je dejanje komutativne pravičnosti, ki obstaja v izenačenju ali enakosti. Zato vključuje povrnitev tega, kar je bilo odvetega preveč: z njim se namreč ponovno vzpostavi enakost.« N. d. II–II, q. 62 a. 2 co.

35 »Vidim, da ni brez razloga reči, da so ljudje, ki so potopljeni v razvadah, čeprav ohranijo obliko človeškega telesa, spremenjeni v zveri z ozirom na lastnosti svoje duše, a ne bi hotel, da bi jim bilo dovoljeno, da se njihov zlobni in hudodelski um spravi nad dobre ljudi. In dejansko jim ni dovoljeno, kot ti bo pokazano ob pravem času, toda ko bi odpravili prav to, kar mislimo, da jim je dovoljeno, bi bila kazen teh hudodelcev v veliki meri zmanjšana. Kajti – in to bi se komu lahko zdelo neverjetno – nujno je, da so zlobni ljudje bolj nesrečni takrat, ko pridobijo to, kar si želijo, kot pa takrat, ko ne morejo uresničiti svojih poželjenj« (*La consolazione della Filosofia* 4, IV, 1–4).

pričakujemo, kajti ob površnem začetnem pogledu na to, kar se godi, se nam lahko zdi, da so hudobni na boljšem.³⁶ In od globljega razumevanja tega škandala bi lahko prišla tudi tolažba.

Kaže pa, da Tomaža priteguje nekaj drugega. Ne samo da njegova skrb, kot smo že nakazali, ni usmerjena izključno k zadevam krepostnega človeka, ampak se tudi ne zdi osredotočena na témo pravičnosti v smislu »poravnave spora«.

V odlomku iz Tomaževega komentarja k šestemu poglavju *Janezovega evangelija* lahko zaslutimo drugačnost njegove perspektive. Tomaž se, izhajajoč iz štiriinštiridesete vrstice,³⁷ sprašuje, zakaj zmeraj ne pride do vrnitve človeka k Bogu, do prehoda od greha k milosti, saj Bog zagotovo slehernemu človeku ponuja svoje prijateljstvo. Potem ko ugotovi, da je to odvisno samo od človekove zavrnitve, skuša različno večno usodo ljudi zajeti v načrt Previdnosti. Kakšen širši pomen lahko pripišemo dejstvu, da se nekateri Bogu ne pustijo privabiti?

36 Tako namreč piše Boetij: »Zelo me čudi dejstvo, da se dogaja nasprotno, da kazni zaradi hudodelstev tlačijo dobre ljudi, medtem ko se hudobni polastijo nagrad, ki bi pripadale krepostim, in želim od tebe spoznati, kakšni so vzroki za tako krivično zmešnjavo. Manj bi se namreč čudil, ko bi verjel, da je ta zmešnjava proizvod naključja; dejstvo, da je Bog vladar sveta, povečuje moje začudenje. Ker on pogosto naklanja dobrim prijetne stvari in hudobnim neprijetne, a tudi nasprotno, dodeljuje dobrim težave, hudobnim pa izpolnjuje želje, kako naj mislimo, če ne spoznamo vzroka vsega tega, da ne gre zgolj za stvar naključja? Nič čudnega ni – je rekla (Filozofija) – če se ti nekaj zdi naključno in zmešano, ko ne poznaš vzrokov tega stanja; a vendar ti, četudi ne poznaš vzrokov tako velike ureditve, nikar ne dvomi, da se vse dogaja po pravičnosti, saj je vladar, ki ureja svet, dober« (N. d. 4, V, 4–7).

37 »Nihče ne more priti k meni, če ga ne pritegne Oče, ki me je poslal, in jaz ga bom obudil poslednji dan.«

Splošni vzrok, zaradi katerega [Bog] ne privabi vseh tistih, ki mu nasprotujejo, ampak samo nekatere, čeprav so mu vsi enako nasprotni, je v tem, da se v tistih, ki se ne pustijo privabiti, pojavi in zablesti red Božje pravičnosti, v tistih, ki so privabljeni, pa se pojavi in zablesti veličina Božjega usmiljenja.³⁸

Ta razlaga zahteva pozornost. Radikalno različni izidi (atrakcija/neatrakcija) naj bi izražali različne vidike Boga: v usodi enih lahko zremo pravičnost, v usodi drugih usmiljenje. Lahko bi pomislili, da tudi pri Tomažu prevlada problem, ki ga je izpostavil že Boetij: v splošnem redu bi bil prevladujoči vidik Boga, h kateremu bi veljalo usmeriti pozornost, vidik tiste pravičnosti, ki uravnoveša usode in se končno izrazi v kaznovanju hudobnih ljudi. Toda besedilo *Komentarja* ne vodi v to smer: osrednji problem ni v pričakovanju ponovnega uravnovešenja ali povračila, pač pa v skrivnosti svobodne človekove zavrnitve.

Pojavi se misel, po kateri Božja pravičnost obstaja predvsem v spoštovanju tega, kar je človek izbral zase: v drami tistega, ki se ni pustil pritegniti, zremo obličje Boga, ki nad človekom ne izvaja nasilja,³⁹ v veselju tistega, ki se je pustil pritegniti in je bil torej vstavljen v Življenje, pa zremo obličje usmiljenega Boga, ki stopa v zgodovino išoč človeka. Pravičnost in Usmiljenje nista mišljena kot antitetični prvi- ni, pač pa kot konvergentna vidika, ki kažeta veličino Božje ljubezni do človeka in hkrati nujnost njenega svobodnega sprejetja.

38 Aquinatis, *Super Evangelium S. Joannis lectura* 6.

39 Na tem mestu se komentar sklicuje na znan avguštinski motiv: »Kadar poslušáš: ‚Nihče ne more priti k meni, če ga ne pritegne Oče,‘ ne misli, da si pritegnjen s silo. Tudi ljubezen je namreč sila, ki privlači dušo. Ne smemo se bati sodbe tistih, ki tehtajo besede, a niso sposobni doumeti Božjih reči; ob tem evangelijskem sporočilu bi nam oni lahko rekli: ‚Kako lahko po svoji volji verujem, če me nekdo pritegne?‘« (Sant' Agostino, *Commento al Vangelo di San Giovanni* 26, 4).

Osrednji vidik, ki priteguje Tomaža, je torej prav v skrivnosti svobodnega človekovega sprejetja Boga in možnosti njegove zavrnitve.

Ta vizija, v kateri se izostri vprašanje prehoda od greha k milosti, je navzoča tudi v *Summi Theologiae*: za poslednji cilj postaviti katero koli končno dobrino, pomeni dati ji – z ozirom na bivanje – tisto odrešilno moč, ki jo ima v resnici samo odnos z Bogom. Pomeni zavrniti privlačnost Boga in izbrati malika. Toda to je stanje, v katerem se znajde sleherni človek (in ki ga zmeraj izraža kategorija *greha*).⁴⁰ Človek torej ne potrebuje nobene teodiceje, ki bi trpljenje pravičnega naredila za nekaj, kar je zanj sprejemljivo; potrebuje spreobrnjenje srca, učljivost za delovanje Svetega Duha, ki raste tudi s spoznavanjem virov, ki jih človek ima, da se zave Njegove prisotnosti in jo svobodno sprejme. Za te pogloblitve gre v *primae secundae Summae Theologiae*.

Podoben besedni sestav torej še zdaleč ne pomeni preprostega odtisa, ampak postane zastavek odločno drugačnega miselnega nagiba.

Obstaja torej oddaljenost med Boetijem in Aristotelom, kar je jasno, toda obstaja tudi oddaljenost med perspektivo Boetijevega spisa *De consolatione* in Tomaževe *Summae Theologiae*.

Ti elementi, pa čeprav izbrani in sintetični, nam olajšujejo dopolnitev podobe, ki je privedla do hipoteze o obstoju treh različnih vzorcev v pristopu k témi tolažbe.

VI. Na pot sinteze treh različnih vzorcev

Zdaj je mogoče bolj sintetično uokviriti različne nagibe, povezane z vprašanjema, ki smo ju postavili na začetku: *od česa naj bomo potolaženi in od kod bo prišla tolažba*. Tema

40 Drugje Tomaž milosti zoperstavlja tudi naravo, toda kot stanje greha: »[Apostol] kaže, da željo po milosti zaustavlja naravna želja [...]« (*Seconda lettera ai Corinzi* 5, 1).

vprašanema lahko zdaj pridružimo še eno, predhodno: *kdo sprašuje po tolažbi?*

Pri Aristotelu se pojavi prvi vzorec: z žalostjo zaradi izgube se sooča človek *polisa*, ne da bi šlo pri tem za zasramovanega pravičnega (npr. Sokrata) ali za človeka, ki je vezan na kakega malika.

Ta človek hrepeni po dobrem življenju, vendar ve, da ga zalezuje naključnost usode. Kakšno zdravilo je mogoče zoper to slepo silo? Zdravilo je v tem, da omejimo njeno oblast nad življenjem, da se ji v iskanju dobrega življenja ne prepustimo in da svoja prizadevanja usmerimo v izpopolnjevanje na poti kreposti. Kreposti – kot je oznanjal Aristotel – bodo naredile življenje dobro tudi s tem, da bodo relativizirale slepe udarce usode:

Prijetni dogodki, ki so veliki in pomembni, bodo naredili življenje bolj blaženo (saj sami po sebi krasijo življenje in jih je lepo in prav uživati); kar pa se zgodi nasprotnega, nas razžalosti in vznemiri. Pa vendar plemenitost blesti tudi tedaj, ko prenašamo mnoge in velike nesreče, pa ne zaradi neobčutljivosti, ampak zaradi radodarnosti in velikodušnosti. In če nad življenjem, kot smo rekli, gospodujejo dejavnosti, noben blažen človek ne bo vreden zaničevanja, saj nikdar ne bo delal odvratnih in sramotnih dejanj. Resnično namreč mislimo, da bo zares dober in moder človek dostojno prenašal vse pripetljaje in bo v obstoječih okoliščinah zmeraj izbral najboljše dejanje.⁴¹

Pri Aristotelu se problem pravičnosti reši znotraj *polisa* samega: storjena krivica je brez dvoma problem, za katerega pa obstaja zdravilo v oblikah vnovičnega uravnovešenja, ki so mogoče v civilni in vsekakor zgodovinski razsežnosti. O tem v peti knjigi *Nikomahove etike* teče dolga razprava, ki ji ostaja tuja vsakršna perspektiva teodiceje.

Če zdaj skušamo narediti sintezo vzorca, ki ga najdemo pri Aristotelu – ne da bi mu s tem hoteli pripisati tudi

41 *Etica Nicomachea* I (A), 10, 1100b 25–1101a 2.

takšno intenco –, lahko rečemo takole: a) dobri prebivalec polisa, ki hrepeni po srečnem življenju, se sprašuje, kako odgovoriti na žalost zaradi izgube sreče, ki jo b) povzročajo slepi udarci usode, in odgovor na to vprašanje je c) v uresničevanju kreposti.

Pri Boetiju je sinteza vzorca lažja, saj je sam uokviril problem. Tu najdemo a) krepostnega človeka, ki je izkusil srečo in želi živeti srečno ter se sprašuje, kako najti tolažbo v žalosti zaradi izgube sreče, do katere je prišlo b) zaradi krivice, ki jo je povzročil hudobnež, in odgovor, ki ga dobi od Filozofije, je c) v najglobljem razumevanju narave sreče in protiintuitivne logike Previdnosti, ki uresničuje pravičnost onkraj videza. Poziv k praksi, s katerim se nenadoma zaključi *De consolatione*, vsekakor potrjuje v temelju sodniško vlogo Boga, ki »ostaja nepremičen, gledalec z visokega, kateremu je vse vnaprej znano [...] in ki deli nagrade dobrim ter kazni hudobnim«.42

Pri Tomažu pa onkraj tekstualne bližine *Summae Theologiae* z Boetijevim spisom *De consolatione* in onkraj rabe aristotelskih pojmovnih instrumentov navsezadnje najdemo a) grešnega človeka, ki hoče živeti srečno in se sooča b) z žalostjo zaradi izgube življenja samega, s tem da odgovor na ta problem brez dvoma vključuje analizo odnosa življenje – smrt in se uresniči c) s spreobrnjenjem in z odprtostjo za delovanje Svetega Duha, Tolažnika, ki potrjuje odnos z živim Bogom.

Mogoča je še podrobnejša primerjava teh vzorcev, pri kateri lahko opazimo, da v prvem vzorcu prevladuje *nravna* perspektiva: problemi, ki jih postavlja bivanje, se rešujejo z osebnim prizadevanjem in s samoutrjevanjem v kreposti. V drugem vzorcu prevladuje *intelektualna* perspektiva: stvarnost moramo vzeti takšno, kakršna je, potrebna pa je *metánoia* kot zaobrnitev perspektive in torej drugačen pristop k razumevanju resničnosti. V tretjem vzorcu navsezadnje

42 *La consolazione della Filosofia* 5, VI, 45.

prevlada *duhovna* perspektiva: ne samoutrjevanje z uresničevanjem kreposti ne bistrournost razmisleka ne moreta biti primeren odgovor na izzive, ki jih postavlja življenje; osrednjega pomena sta spreobrnjenje srca in sprejetje odrešenja, ki ne prihajata od človeka samega (iz moralnosti ali umnosti), ampak samo od Boga (iz njiju se bosta potem kot dar rodili krepost in razločevanje).

Kot rečeno že na začetku, predmet pričujočega besedila ni vprašanje, ali ti trije vzorci v celoti izražajo Aristotelovo, Boetijevo in Tomaževo pozicijo – to niti ni bil namen našega razmišljanja. Pomembno je le vedno upoštevati dejstvo, da so glede na temeljno človeško izkušnjo, kakršna sta žalost zaradi izgube in iskanje tolažbe, mogoče različne hermenevtike, ki si vse zaslužijo našo pozornost.

Iz italijanščine prevedel Damjan Hlede

Literatura

- AQUINATIS, S. Thomae. *Super Evangelium S. Joannis lectura*. Torino; Rim: Marietti, 1952.
- . *Super Evangelium S. Matthei lectura*. Torino; Rim: Marietti, 1951.
- D'AQUINO, S. Tommaso. »Seconda lettera ai Corinzi«. V: isti. *Commento al Corpus Paulinum*, zv. I. Prev. Battista Mondin. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2005.
- D'AQUINO, S. Tommaso. »Seconda lettera ai Corinzi«. V: isti. *Commento al Corpus Paulinum*, zv. III, 15–516. Prev. Battista Mondin. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006.
- DE AQUINO, Sancti Thomae. *Summa Theologiae*. Cinisello Balsamo: MI, 1988.
- ARISTOTELE. *Etica Nicomachea*. Prev. Armando Plebe. Rim; Bari: Laterza, 1983.
- BOEZIO, Severino. *La consolazione della Filosofia*. Prev. Claudio Moreschini. Torino: UTET, 2006.

- GAUTHIER, René Antoine. *La morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- GRANDI, Giovanni. *Felicità e beatitudine. Il desiderio dell'uomo tra vita buona e salvezza nel 'De Beatitudine' di Tommaso d'Aquino*. Portogruaro: Edizioni Meudon, 2011.
- LINDSAY, W. M., izd. *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*. Oxford: Oxford University Press, 1911.
- MORESCHINI, Claudio. *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*. V: Luca Obertello, ur. Atti / Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980), 297-310. Rim: Congresso Internazionale di Studi Boeziani, 1981.
- MORESCHINI, Claudio. *Introduzione al De consolatione Philosophiae*. V: Boezio, Severino. *La consolazione della Filosofia*, 9-59.
- PLOTINUS. *Enneadi*. Prev. Roberto Radice. Milano: Mondadori, 2008.
- SANT' AGOSTINO. *Commento al Vangelo di Giovanni. In principio era il Verbo*. http://www.augustinus.it/italiano/commento_vsg/index2.htm
- SCIUTO, Italo. *L'etica nel Medioevo*. Torino: Einaudi, 2007.
- STOBAEI, Ioannis. *Eclogarum Physicarum et Ethicarum*, knj. II. Leipzig: in Aedibus B. G. Teubnerl, 1864.

ANICI MANLI TORQUATI SEVERINI
BOETII
DE INSTITUTIONE ARITHMETICA
LIBRI DUO
DE INSTITUTIONE MUSICA
LIBRI QUINQUE.

ACCEDIT GEOMETRIA QUAE FERTUR BOETHI.

E LIBRIS MANU SCRIPTIS

EDIDIT

GODOFREDUS FRIEDLEIN.



LIPSIAE
IN AEDIBUS B. G. TEUBNERI

MDCCCLXVII.

Kritična izdaja Boetijevega spisa *O glasbeni izobrazbi*,
ki je bil v Evropi dolgo časa temeljni učbenik glasbene teorije.
Leipzig 1867.

Jurij Snoj

BOETIJEVO POJMOVANJE GLASBE

Na vprašanje, kaj je bil A. M. S. Boethius († 525), bi bilo najprimerneje odgovoriti, da je bil filozof z literarnim navdihom. Njegova filozofskost namreč ni omejena le na tiste njegove spise, ki se ukvarjajo z logiškimi, metafizičnimi, etičnimi in teološkimi vprašanji, pač pa preveva tudi njegova kvadrivialna spisa, ki nista filozofska le zato, ker izvirata iz čistega nagnjenja do vednosti, pač pa tudi zato, ker imata temelje, ki jih lahko razumemo kot filozofske.

Boetij je avtor dveh kvadrivialnih del: o aritmetiki in o glasbi. Dejstvo, da je spisal tudi vrsto izrecno filozofskih in teoloških spisov ter kot krono svoje življenjske in miselne poti dialog *Tolažba filozofije*, odpira vrsto vprašanj. Kaj je bil kontekst razpravljanja o glasbi kot eni od kvadrivialnih vednosti? Kaj so značilnosti Boetijeve razprave o glasbi kot kvadrivialni vednosti? Slednjič, v smislu filozofskosti Boetijevega kvadrivija: kako se Boetijeva razprava o glasbi vklaplja v njegov filozofski pogled? In konkretneje: kako se kaže zveza med njegovim razumevanjem glasbe in njegovim razumevanjem sveta in človeka, kot ga lahko razpoznamo iz spisa *Tolažba filozofije*? Ali je mogoče videti, da je razpravo o glasbi napisal isti avtor kot *Tolažbo filozofije*? Ali med deloma obstaja kaka razpoznavna povezava? Pričujoče besedilo skuša odgovoriti na postavljena vprašanja oziroma začrtati območja, znotraj katerih bi bilo treba iskati odgovore nanje.

I

Kot je dobro znano, je v srednjem veku obstajal *curriculum* t. i. *septem artes liberales*, sedmero področij prostega védenja ali sedmero svobodnih znanosti. Da so bila ta področja

prosta, svobodna, se razlaga tako, da niso bila neposredno povezana z nobeno praktično uporabno dejavnostjo, ki bi bila v ekonomskem ustroju družbe nujno potrebna, oziroma tako, da so bila to področja, s katerimi so se ukvarjali ljudje kot svobodna bitja v tem smislu, da niso bili vpreženi v preživetvene dejavnosti. Sedmero prostih vednosti je bilo v srednjem veku razdeljeno v trivij in kvadrivij, tropotje in četveropotje. Trivij je obsegal védenja, katerih osnova je bil jezik: gramatiko, dialektiko in retoriko. Kvadrivij pa je bil sestavljen iz védenj, katerih osnova so bila števila in preračunavanje z njimi: iz aritmetike, glasbe (muzike), geometrije in astronomije. Ni si težko predstavljati, da vsebina naštetih področij v dolgih stoletjih ni mogla biti zmeraj enaka, še zlasti pa, da ni bila tisto, kar bi si pod naštetimi izrazi predstavljali danes.¹

Ko govorimo o glasbi kot kvadrivialni vednosti, moramo ločiti dvoje: prvo je zgodovina samega razpravljanja o glasbi, drugo zgodovina *curriculum*a sedmero prostih vednosti in zgodovina kvadrivija. Vendar je prvo povezano z drugim, saj antična misel o glasbi ni bila in ni mogla biti povsem neodvisna; nastajala je v določenem kontekstu, ki ga je mogoče razumeti kot zametek kasnejšega kvadrivija.

Oglejmo si kontekst prihodnje glasbe kvadrivija v Platonovi *Državi*. Ko Platon razpravlja o muzični vzgoji, govori tudi o glasbeni podobi pétih pesmi – melični in ritmični.² Vendar muzična vzgoja, kot jo vidimo tu, ni predhodnica glasbe kvadrivija, saj obsega le poslušanje ali petje pesmi, ob katerih naj bi se oblikovali prihodnji voditelji države. Pač pa govori Platon o glasbeni vednosti druge, in sicer na začetku sedme knjige. Tu razvija misel, da se morajo prihodnji voditelji države, ki naj bi bili filozofi, uriti v vrsti

1 Stahl, Johnson in Burge, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, zv. 1, 90 isl.

2 Platon, *Država* 398c–403d.

temeljnih naukov:³ v računstvu in aritmetiki, ki Platonu pomeni računanje s celimi števili, ter nato v geometriji ali preračunavanju površin, saj si je posamična števila (predmet aritmetike) mogoče predstavljati kot točke, ki se družijo v daljice, tem pa naravno sledijo ploskve, ki so predmet geometrije. Tretjega temeljnega nauka po Platonu še ni: ploskvam namreč naravno sledijo telesa in uriti bi se bilo treba v vednosti, ki se nanaša »na razsežnost kocke in na to, kar je deležno globine«. Sledita astronomija, ki je preračunavanje gibajočih se teles, in na petem mestu glasba oziroma harmonija, ki Platonu pomeni toliko kot skladnost. Nadalje bi se morali prihodnji voditelji države posvečati dialektiki, ki bi jo, kot je opisana tu, lahko določili kot argumentirano razpravljanje z namenom priti do določenega spoznanja.

Platon podaja očitno že zelo jasno zarisane obrise sedmero prostih védenj: na prvem mestu je poznejši kvadrivij, ki obsega pet disciplin, na drugem pa poznejši trivij, ki sestoji le iz dialektike. Pri tem je za naše razpravljanje pomembno zlasti naslednje: ko Platon govori o prvih petih vednostih, stalno poudarja, da smisel ukvarjanja z njimi ni njihova uporabnost v vsakdanjem življenju. Smisel geometrije, s katero naj bi se ukvarjali filozofi, ni merjenje zemljišč, smisel astronomije ni preračunavanje let in letnih časov. Ta védenja omogočajo dostop do neke druge resničnosti, ki močno presega vse, kar zaznavamo s čuti. Enako je s harmonijo. Platon se skorajda norčuje iz tistih harmonikov, ki nagibajo ušesa k strunam in skušajo zaznati najmanjše še slišne intervalne razločke, pri čemer ne sežejo prek čutnih zaznav. Po Platonovem prepričanju je pravi smisel ukvarjanja s harmonijo onstran vsega slišnega. Je motrenje harmonije same, kar v smislu Platonovega filozofiranja pomeni filozofsko zrenje ideje skladnosti.⁴

3 N. d. 524d–533c.

4 N. d. 531a–d.

Platonova uvrstitev glasbe oziroma harmonije v sklop navedenih vednosti ima svoje zaledje v širšem toku grške filozofske misli. Več predsokratikov se je ukvarjalo tako z matematičnimi kot glasbenimi vprašanji, na primer Pitagora,⁵ Filolaj⁶ in Arhitas,⁷ katerih dognanja navaja tudi Boetij. Od poznejših helenističnih filozofov je treba omeniti vsaj oba glavna Boetijeva vira: matematika in muzika Nikomaha iz Gerase ter matematika, kozmografa, geografa in muzika Klavdija Ptolemaja.⁸ A nobeden od navedenih ni zavestno družil prihodnjih kvadrivialnih disciplin v en sam notranje povezan sklop.

Pač pa najdemo celotni sklop svobodnih védenj pri domnevno najstarejšem latinskem piscu o glasbi, Varonu. Njegovo izgubljeno delo *Disciplinae* je namreč v devetih knjigah posredovalo devet področij védenja, poleg že imenovanih še medicino in arhitekturo. Glasbi je bila posvečena sedma knjiga, in kolikor je mogoče rekonstruirati njeno vsebino, je na enciklopedični način združevala različne z glasbo povezane tope, kot so na primer vloga glasbe v obredju, v vojski, terapevtski učinki glasbe, konsonance, disonance itn.⁹ Varon je bil eklektični pisec in je svoje znanje nedvomno črpal iz grških virov. Tudi zamisel *curriculum* devetero vednosti je moral prevzeti po grških virih, kar pomeni, da je nastala v času helenizma, in sicer v smislu zbiranja in urejanja že obstoječega znanja.¹⁰

Da bi si lahko ustvarili predstavo o podobi kvadrivija v Boetijevem času in določili mesto njegove razprave v njem, si ogledjmo kontekst latinskega pisanja o glasbi do nastopa

5 Kocijančič, ur., *Fragmenti predsokratikov*, zv. 1, 232–257.

6 N. d., zv. 2, 289–327.

7 N. d., 338–373.

8 Vse grško glasbenoteoretično spisje je dostopno v delu Andrewja Barkerja *Greek Musical Writings*, zv. 2.

9 Anderson in Mathiesen, »Varro, Marcus Terentius«.

10 Lipmann, »The Place of Music in the System of Liberal Arts«.

»temnih« srednjeveških stoletij.¹¹ Tako v komentarju Platonovega *Timaja* kot tudi v obeh komentarjih Ciceronovega *Scipionovega sna* je glasba uvrščena v sklop kozmoloških vprašanj; podobno velja tudi za Cenzorinovo knjigo, ki se ukvarja zlasti z vprašanjem časa in časovnih ciklusov, na kar se navezuje sicer ne posebno dolgo razpravljanje o glasbi.¹² Niketas (Niceta) iz Remesiane govori o glasbi svojega časa, se pravi o liturgičnem petju (kar za tukajšnjo razpravo ni relevantno), medtem ko se Fulgencij zanima predvsem za klasično mitologijo, v okviru katere se dotika tudi glasbe.

Latinski spisi o glasbi do 7. stoletja

- Avtor: **Naslov**; čas nastanka
- Marcus Terentius Varro: ***Disciplinae*** (izgubljeno);
1. stol. pr. Kr.
- Albinus: (izgubljeno)
- Censorinus: ***De die natali liber***; 3. stol.
Fragmentum Censorini
- Aurelius Augustinus: ***De musica***; 387, 391
- Calcidius: ***Platonis Timaeus et commentarius***; 4./5. stol.
- Nicetius: ***De laude et utilitate spiritualium canticorum***;
4.–5. stol.
- Favonius Eulogius: ***Disputatio de somnio Scipionis***
- Macrobius Ambrosius Theodosius: ***Commentarium in somnium Scipioni***; 5. stol. (1. pol.)
- Martianus Capella: ***De nuptiis Philologiae et Mercurii***;

11 Seznam podaja domala vse latinsko pisanje o glasbi do 7. stoletja. Vsa navedena besedila so v več izdajah dostopna na spletni strani *Thesaurus Musicarum Latinarum*, ur. Thomas J. Mathiesen. Krajši, glasbi posvečeni odlomki v sicer neglasbenih spisih (na primer v Vitruvijevem spisu *O arhitekturi*) so izpuščeni, prav tako odlomki o glasbi v spisih krščanskih avtorjev.

12 Mathiesen, »Censorinus«.

- 5. stol. (1. pol)
- A. M. S. Boethius: *De institutione musica*;
5. stol. (2. pol.)
- Fabius Planciades Fulgentius: *Mitologiarum libri tres*;
5.–6. stol.
- Aurelius Cassiodorus: *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*; 6. stol.
- Isidorus Hispalensis: *Etymologiarum sive originum libri*; 6.–7. stol.

Drugih šest razprav o glasbi je nastalo kot posledica zavestnega ukvarjanja s sedmero prostimi védenji, vendar jih moramo razdeliti v dve skupini. Nekatere so le kratki enciklopedični povzetki v sklopu predstavitve vseh sedmero védenj, medtem ko so druge obsežni prikazi celotnega védenja o glasbi z utemeljitvami, izpeljavami ipd. V prvo skupino sodita Kasiodor in Izidor, v drugo Avguštin in Boetij, medtem ko je Marcijan nekako na sredi.

Kasiodor je zbral znanje vseh sedmero prostih vednosti, in kvadrivij, ki ga ne imenuje tako, nosi pri njem skupni naslov *De mathematica*. Obsega razpravo o aritmetiki, muziki, geometriji in astronomiji.¹³ Kratka predstavitev glasbe se omejuje na enciklopedično skrčen prikaz najosnovnejšega brez razlag in komentarjev. Nekaj podobnega je mogoče reči tudi za nekoliko mlajšega Izidorja. Tretja knjiga njegovih *Etimologij* je posvečena »matematiki« in vključuje, tako kot Kasiodorjevo delo, poglavja o aritmetiki, muziki, geometriji in astronomiji. Tudi Izidor¹⁴ je enciklopedično kratek in informativen: ob koncu spregovori na primer o »glasbenih številih«; tu predstavi nekatera številčna razmerja, vendar jih ne poveže z intervali, tako da nepoučeni bralec ne more vedeti, kaj je njihov smisel. Za razliko od Kasiodorja omenja

13 Cassiodorus, »De artibus ac disciplinis liberalium litterarum«, 1149–1220. Razprava o glasbi je na str. 1208–1212.

14 Lindsay, izd., *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, zv. 1, 139–147.

Izidor nekatere svetopisemske, z glasbo povezane odlomke.

Marcijanovo delo ima literarni okvir.¹⁵ Pisano je v obliki menipejske satire (tako kot Boetijeva *Tolažba filozofije*), v kateri se prozna besedila izmenjujejo s pesniškimi; v tej literarni zvrsti opisuje svatbo ob poroki Merkurja s Filologijo. Nevesta Filologija dobi za darilo sedem družic, alegorij prostih vednosti, in vsaka od njih se predstavi tako, da poda svoje znanje. Zadnja je Harmonija, ki nastopi v zadnji, deveti knjiga dela. Kar Harmonija pove o sebi, je kratek, sumarični povzetek antične glasbene teorije, omejen na naštevke in definicije, ki so same po sebi težko razumljive in bi potrebovali dodatne razlage in povezave. Težko si je predstavljati, da bi si kdo zgolj s pomočjo Marcijanovega pisanja mogel pridobiti zanesljivo poznavanje antične glasbene teorije.

Tega ni mogoče trditi za Avgušтина in Boetija. Znano je, da si je Avguštin prizadeval napisati ciklus razprav, od katerih bi se vsaka ukvarjala z enim od prostih védenj. Načrta ni izpolnil, spisal pa je razpravo o glasbi. Ta se v svojih prvih petih knjigah ukvarja samo z ritmiko in metriko, medtem ko je šesta knjiga, ki jo je Avguštin napisal že kot kristjan leta 391, posvečena kozmološkimi vprašanjem v tradiciji Platonovega *Timaja*, ne da bi obravnavala izrecne glasbenoteoretične topose.¹⁶

Preostane še Boetij. Tudi on je morda nameraval zbrati znanje vseh sedmero prostih vednosti, spisal pa je le razpravo o aritmetiki in pet knjig obsegajočo razpravo o glasbi. Ta ni zgolj arbitrarni povzetek. Boetij izhaja iz jasno določenih izhodišč; njegovo razpravljanje je kljub nekaterim odstopanjem usklajeno, logično in kljub težavnosti materije razumljivo. Tako ni čudno, da je v karolinškem času, ko se je obudilo zanimanje za antično glasbeno teorijo, med takrat

15 Angleški prevod: Stahl, Johnson in Burge, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, zv. 2.

16 McKinnon, »Augustine of Hippo«.

znanimi avtorji odločilna vloga pripadla prav Boetiju.¹⁷

Kako je Boetij gledal na glasbeno védenje in kam ga je uvrščal, je razvidno iz uvoda v njegovo razpravo o aritmetiki, kjer je domnevno prvič uporabljen izraz *quadrivium*. Kar tu beremo, je mogoče primerjati s pravkar predstavljenimi Platonovimi zamislimi. Aritmetika, pravi Boetij, opazuje množine same po sebi; množine v medsebojnih razmerjih so predmet glasbe; z negibljivimi velikostmi se ukvarja geometrija, z gibljivimi pa astronomija. Potem nadaljuje: »Raziskovalec, ki ne pozna teh štirih področij, ne more poiskati resnice, in brez tovrstnega uvida v resničnost ne more nihče nič prav vedeti. [...] To je torej tisto štiripotje, po katerem morajo potovati oni, katerih vzvišeni duh stremi stran od čutov, zraslih skupaj z nami, k zanesljivejšemu umevanju.«¹⁸ Očitno je, da so bila izhodišča razpravljanja o glasbi za Boetija številčna razmerja, in hkrati, da je imel vednosti, ki temeljijo na preračunavanju, za pogoj vsakega filozofskega iskanja resnice. Da je v razpravi o glasbi prav v tradiciji Platonove misli skušal preseči čutno, je razvidno iz dela samega.

II

Zarišimo v nadaljevanju osnovni tok Boetijevega razpravljanja o glasbi,¹⁹ in sicer po vsebinskih sestavinah, kot se smi-

17 Bernhard, »Die Rezeption der *Institutio musica* des Boethius im frühen Mittelalter,« 601–612. Atkinson, *The Critical Nexus*, 6–46 in 78–84.

18 »Quibus quattuor partibus si careat inquisitor, verum invenire non possit, ac sine hac quidem speculatione veritatis nulli recte sapiendum est. [...] Hoc igitur illud quadrivium est, quo his viandum sit, quibus excellentior animus a nobiscum procreatis sensibus ad intellegentiae certiora perducitur.« (Friedlein, izd., *Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo, De institutione musica libri quinque*, 9–10. Prevod J. S.)

19 Nekaj izdaj in prevodov: Friedlein, izd., *Anicii Manlii Torquati*

selno navezujejo druga na drugo, ne oziraje se na zapovrstje Boetijevih poglavij in na zastranitve, navzoče v njegovem besedilu. Zdi se, da je izhodišče Boetijevega zanimanja za glasbo pogled v kozmos in naravo: pogled, ki ga spremlja svojevrstno občutje čudenja ali celo vznihanosti.²⁰ To občutje izhaja iz opazanja, da so stvari v kozmosu in naravi med seboj povezane in da obstajajo oziroma se gibljejo v medsebojni soodvisnosti, pri čemer se kaže določena skladnost. Medsebojna usklajenost in red, kot ju je mogoče videti v kozmosu in naravi, sta po Boetiju predmet glasbe kot raziskovalnega področja, še več: prav ta red sam je po Boetiju glasba. In ker se usklajeni red izkazuje na različnih ravneh pojavnosti, Boetij od tod izpelje zamisel treh glasb: red v vesolju in več kot očitni red v naravi, ki je povezan z njim, je *musica mundana*, glasba svetovja; red v človeškem bitju je *musica humana*, glasba človeškega bitja; in red v sluhu dostopnem svetu, v zvokih, ki jih proizvajajo temu namenjena glasbila ali človeški organi, je *musica instrumentalis*.

Boetijeva razprava je namenjena tej, se pravi svetu slišne glasbe; vendar se nikakor ne ustavlja na čutom dostopni površini, pač pa skuša priti glasbenim pojavom do dna. Boetij se na več mestih dotakne vprašanja razmerja med čutnim zaznavanjem in razumskim spoznanjem, pri čemer zmeraj prihaja na plan trdno prepričanje, da čuti zaznavajo le približke:²¹ čut vida ne loči natančne polovice premice in še manj njeno natančno tretjino ali petino, podobno kot čut sluha ne more zaznavati najmanjših razlik med intervali.

Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo, De institutione musica libri quinque, accedit Geometria quae fertur Boetii; Boethius, *Fundamentals of Music*, prevod C. M. Bower; Boetij, *Temelji glasbe*, prevod, opombe in spremna študija Jurij Snoj. Zadnje navedeno delo sinoptično podaja tudi urejeno latinsko besedilo v Friedleinovi redakciji. V nadaljevanju se navaja ta izdaja.

20 Boetij, *Temelji glasbe* I, 2.

21 N. d. I, 9, I, 32, V, 2–3.

Nasproti temu zmore razum nezmotljivo in natančno prepoznati, da je polovica štiri enote dolge premice dve enoti dolga premica.

Prikazano stališče je odločilno za vse Boetijevo razpravljanje o glasbi. Če so čuti varljivi in če je resnično le tisto, kar kot resnično prepozna nezmotljivi razum, torej če je v primeru premice resnična le tista njena polovica, ki si jo kot tako zamisli razum, tudi pri glasbenih intervalih ni najodločilnejše in najresničnejše tisto, kar slišimo, pač pa to, kar na njih nezmotljivo prepozna razum. Če imamo dve struni, od katerih je druga natančno dvakrat krajša od prve, bo v razmerju do nje zvenela v čisti oktavi. Za Boetijev način gledanja to pomeni, da je skrajno in edino resnično bistvo oktave razmerje $2 : 1$; na podoben način je zanj čista kvinta razmerje $3 : 2$, kvarta $4 : 3$ itn.

Do istega Boetij pride tudi po drugi poti. Usklajenost in red, ki sta predmet glasbe oziroma glasba sama, implicirata obstoj razmerij, saj so stvari, ki so medsebojno usklajene, nujno v določenih medsebojnih razmerjih. A razmerja se lahko točno določajo in izražajo le s števili, kot številčna razmerja.²² To pomeni, da se razprava o glasbi nujno zva-ja na razpravo o številčnih razmerjih, ki so skrajno bistvo vsega, kar je v kakršnih koli medsebojnih odnosih. Pojmovanje, da so intervali razmerja, ki se jih more natančno izraziti le s števili, je pri Boetiju tako zelo izpostavljeno, da se bralec upravičeno sprašuje, ali je v intervalih videl sploh še kaj drugega. Odras tega je, da je izraz *proportio* v njegovem spisu skorajda sinonim za izraze, kot so *intervallum* (ki je le redko rabljen), *symphonia* in *consonantia*. Res je sicer, da je v Boetijevi razpravi, ki je kompilacija več virov, marsikaj, kar prikazano pojmovanje zamegljuje, a če gledamo v jedro Boetijeve misli, naša ugotovitev drži.

Temelj Boetijeve razprave o glasbi sta zato preračunavanje intervalov in številčno določanje njihovih velikosti.

22 N. d. I, 3.4.

Gledano z današnjega stališča bi temu lahko rekli fizika intervalov, katere dognanja so izražena matematično, s števili. Vendar je razmerje med fiziko in matematiko pri Boetiju prevešeno na stran slednje. Kljub opisu nekaterih eksperimentov se Boetij v svoji razpravi o glasbi ne kaže kot fizik, ki bi na podlagi opazovanja skušal priti do matematično izrazljivih zakonitosti, ampak kot matematik, ki matematične izpeljave, ki so zanj edino resnične in brez vsake varljivosti, aplicira na svet glasbenih intervalov. Za nekatera njegova poglavja se dozdeva, da je njihov smisel le ta, da so ponazoritev matematičnega izračuna na področju intervalov.

Ne oziraje se na zastranitve je smisel vsega Boetijevega razpravljanja prikaz grškega tonskega sistema: dvooktavnega sistema iz štirih oziroma petih tetrakordov, ki obstaja v treh različnih rodovih (enharmskem, kromatičnem in diatoničnem) in ki ga je mogoče postaviti na petnajst različnih tonov v poltonskem razmiku, kar pomeni, da se realno pojavlja v obliki petnajstih tonusov. Ker Boetij razume intervale kot razmerja, so vsi toni tonskega sistema v vseh treh rodovih določeni s števili od 2304 do 9216, intervali tonskega sistema pa z razmerji med njimi.²³ S tem je Boetijev prikaz popoln, natančen, utemeljen in zanesljiv.

Prikazano pojmovanje more pojasniti nekatere druge vsebinske sestavine oziroma gledanja Boetijeve razprave. Meje med glasbo kot pojavom in vedo o njej so v Boetijevi misli zabrisane. Obstajajo glasbeniki, instrumentalisti, pevci, melopoeti, ki delajo, kar delajo, ne da bi zares vedeli, kaj je to, kar delajo; na drugi strani so oni, ki v resnici razumejo, kaj je glasba. Pravi muzik je po Boetiju le tisti, ki razume, ki nezmotljivo ve, ne pa oni, ki dela nekaj, česar bistva ne dojema.²⁴ Igranje, petje, *melopoiía* se v Boetijevi razpravi ne kažejo kot najpomembnejše; glasba je za Boetija predvsem

23 N. d. IV, 5–17.

24 N. d. I, 34.

resnično in zanesljivo védenje o njej, ki se lahko nadaljuje v glasbeno prakso.

Ker je Boetij tako pojmoval glasbo, se ni menil za glasbeno resničnost svojega časa in tako v njegovem spisu zaman iščemo odgovore na vprašanja, kaj je bila glasba poznoantičnega latinskega sveta. Sicer je bil dovzeten za glasbo, poznal je njene čare,²⁵ kljub temu pa njegova razprava ne dela vtisa, da bi nastala na podlagi glasbeniškega zanimanja za glasbo ali da bi ga k pisanju vzpodbujala njena privlačnost. Prav zato se Boetijeva razprava – ne brez kanca obžalovanja – večkrat označuje kot izrazito »teoretična«.²⁶

III

Sodobne raziskave so pokazale, da je Boetijev spis o glasbi nastal na podlagi drugih razprav: peta Boetijeva knjiga precej zvesto sledi prvi knjigi Ptolemajevih *Harmonik*; za prve tri se utemeljeno domneva, da so bile napisane po izgubljeni razpravi o glasbi Nikomaha iz Gerase; in tudi Boetijeva četrta knjiga ni mogla nastati povsem samoniklo, saj obravnava splošno znane glasbenoteoretične topose.²⁷ Ob tem se postavlja vprašanje, v kolikšni meri in v katerem smislu je Boetijev spis o glasbi izvorno delo.

Ob pretehtavanju Boetijeve izvornosti je treba upoštevati dvojje zgodovinskih dejstev. Pisati razpravo o glasbi je v poznoantičnem svetu zelo pogosto pomenilo zbrati obstoječe védenje o njej in ga z bolj ali manj izvirnimi razlagami in utemeljitvami oblikovati v novo sintezo. Pri razpravljanju o antičnem glasbenoteoretskem spisju je zato včasih ustre-

25 O tem pričajo posamična mesta iz *Tolažbe*; gl. *Tolažba filozofije*, 145 (3, I, 1), 251 (4, VI, 6), 263 (4, VI, 57).

26 Chadwick, *Boethius*, 85.

27 Caldwell, »The *De Institutione Arithmetica* and the *De Institutione Musica*,« 139–142. Bower, »Introduction«, v: Anicius Manlius Severinus Boethius, *Fundamentals of Music*, xxvi–xxvii.

znejše raziskovati posamezne topose in njihovo podobo pri različnih avtorjih kot pa posamezna dela. Z izjemo krščanskega Niketasa iz Remesiane so vsi v zgornji tabeli navedeni latinski spisi bodisi komentarji bodisi nove ubeseditve že poznanega. Boetijev spis v tem pogledu ne predstavlja izjeme. Drugo, na kar velja opozoriti, je dejstvo, da je imel Boetij, tako kot tudi drugi razpravljalci, pri študiju glasbe in oblikovanju svojega spisa o njej vendarle prosto izbiro glede tega, katere avtorje si bo vzel za osnovo, kaj bo sprejel v svojo razpravo in kako bo sprejeto uvrstil, povezal in razložil. Čeprav je Boetijev spis na nekaterih mestih videti kot nabirka gradiva in čeprav ni zmeraj povsem konsistenten, je v osnovnem pristopu, osnovnem razumevanju glasbe in zato tudi v svojem vsebinskem jedru – kot je skušala prikazati ta razprava – vendarle razpoznavno enovit.

Ta ugotovitev vodi k uvodoma nakazanemu vprašanju: ali je v Boetiju, avtorju spisa o glasbi, mogoče prepoznati avtorja *Tolažbe filozofije* oziroma ali je v razumevanju sveta in človeka, kot ga izkazuje *Tolažba*, mogoče sprevideti mesto za glasbo, kot jo pojmuje Boetijev spis o njej? Skušajmo v nadaljevanju poiskati tisto, kar je spisoma skupno, in skušajmo v Boetijevem dojemanju sveta in človeške usode najti mesto glasbi.

Boetijeva *Tolažba filozofije* je toliko filozofsko kot literarno delo in zelo verjetno je poleg tega še nekaj, kar presega tako filozofskost kot literarnost.²⁸ Na literarnost besedila kaže dejstvo, da ga je mogoče interpretirati s stališča različnih pojmovanj literarne umetniškosti, tudi postmodernih.²⁹ Umetniškost *Tolažbe* se ne kaže na eni sami ravni. Na zunaj je vidna v tem, da je *Tolažba* pisana kot menipejska satira, v kateri se prozna pripoved izmenjuje s pesmimi (tako kot se v operi določenega zgodovinskega obdobja izmenjujejo

28 Prim. Kocijančičevo interpretiranje *Tolažbe*: Kocijančič, »O četvernem pomenu«, *passim*.

29 N. d., 39–40.

recitativi in arije). A tudi notranja oblika dela je umetniška: besedilo izkazuje napetost, dinamiko, ki jo vzpostavlja neprekinjeni tok prepletajočih in razvijajočih se misli, tok, ki se pne od uvodne scene v ječi prek filozofskega pogovora, ki je neke vrste kompendij antične filozofije³⁰ in v katerem se prepletajo in razvijajo posamezne teme antičnega filozofiranja, do neizbežnega in nujnega konca, takšnega, ki mu ni mogoče nič več dodati. (Estetsko ozadje tako oblikovane notranje oblike je mogoče primerjati s poldrugo tisočletje mlajšim simfonizmom: tudi simfonična oblika – če jo močimo v njenem bistvu, obstaja v predstavitvi tematike in njenem dialektičnem razvoju, ki se izteče v zaključek, za katerega morajo poslušalci sprevideti, da predstavlja nujni konec, nujni izid tistega, kar je bilo eksponirano na začetku, takšen, da mu ni mogoče prav ničesar dodati.)

Če se vprašamo po izhodišču umetniškosti Boetijeve *Tolažbe*, jo moremo prepoznati v že opisanem občutju, ki navdaja opazujočega, doživljajočega in razmišljajočega posameznika, ko se zazre v kozmos in njegov red, v naravo, povezano s kozmosom, in končno vase. To občutje, ki je, kot je bilo omenjeno, izraženo na začetku spisa o glasbi, je v *Tolažbi* še izraziteje navzoče, tako v pesmih kot v prozi. Pomenljivo je, da se v *Tolažbi* pojavi med drugim prav tedaj, ko se njena vsebina prevesi proti izhodu: preden Boetijeva sogovornica Filozofija začne razlagati metafizično podobo sveta, zapoje pesem,³¹ ki je najčistejši izraz omenjenega občutja in ki jo lahko vidimo kot upesnitev ustreznega odlomka iz razprave o glasbi.³² To z drugimi besedami pomeni naslednje: umetniško občutje vzhičene zazrtosti vodi Boetija po eni strani v raziskovanje skrajnega bistva zvočnih in glasbenih pojavov, po drugi strani pa v filozofsko razpravo o svetu, človeku in njegovi usodi, torej v razpravo, ki na koncu

30 N. d., 21.

31 *Tolažba filozofije* 3, pIX.

32 *Temelji glasbe* I, 2.

vendarle preseže raven filozofiranja. Res je, da je opisano občutje eden od antičnih literarnih toposov, vendar to še ne pomeni, da ga ne moremo imeti za sestavino Boetijevega doživljajskega in miselnega sveta.

A ne le da je za obe Boetijevi deli mogoče prepoznati isto izhodišče; lastnosti njegovega razpravljanja o glasbi in obseg njegovega interesa zanjo se morejo določiti tudi s stališča njegove metafizične etike. V četrti knjigi *Tolažbe*, kjer se razpravlja o dobrem in zlu, o vzrokih enega in drugega, Boetij razločuje previdnost (*providentia*) in človeško usodo (*fatum*). Previdnost se mu kaže kot vsevidna vsevednost, ki vidi in ve tudi vse tisto, kar se še ni, a se bo zgodilo – pri čemer se postavi težko rešljivo vprašanje človekove svobodne volje. Nasproti previdnosti so človeške usode, človeške poti, za katere se v razpravi vendarle izkaže, da so takšne, kakršne so, po prosti izbiri – kljub temu, da jih previdnost, ki je zunaj časa, do potankosti pozna že vnaprej. Razmerje med previdnostjo in usodo primerja Boetij z osjo, okoli katere se sučejo bolj ali manj oddaljeni krogi; os, ki je izvor vsega gibanja in ki predstavlja previdnost, miruje, krogi, ki predstavljajo človeške usode, pa se gibljejo.³³

Kot je bilo omenjeno, je cilj in smisel Boetijevega razpravljanja o glasbi prikaz antičnega tonskega sistema in vsega v zvezi z njim. Vendar se Boetij ne sprašuje, zakaj je sistem tak, ali je nujno tak ali pa bi lahko bil tudi drugačen, kdo ga je takega naredil in zakaj. Njegovo razpravljanje daje vtis, da sistem preprosto tak je, in sicer neodvisno od človekovega hotenja, in da obravnava nekaj, kar obstaja zunaj dosega človekove svobodne volje. Povedano z drugega konca: Boetij se ne ukvarja s posameznimi melosi in njihovimi značilnostmi, ne zanima ga, kaj delajo melopoeti, ne daje jim napotkov, ne spušča se v vprašanja, kaj je dobro in kaj ne, in ne načenja glasbenoetiških vprašanj. Če pomislimo, da so konkretni melosi, se pravi, realno zveneča glasba, nekaj,

33 *Tolažba filozofije* 4, VI, 7–22.

kar je spremenljivo, kar se nujno giblje, kar je potencialno lahko kakršno koli, lahko rečemo, da se Boetij ukvarja le s tistim, kar je na skrajnem koncu vsake resnično zveneče glasbe in kar je – samo negibno – na neki način izvir vsega glasbenega gibanja. Dejanska glasba, ki jo je Boetij nujno poznal tudi iz svojega okolja, glasba, ki je podvržena vsakršnemu oblikovanju in spreminjanju, ki obstaja v območju človeške svobodne volje in usod, ki se prepleta z njimi in ki je predmet konkretne medčloveške menjave in trgovine, je prav tako zunaj njegovega zanimanja, kot to v *Tolažbi* velja za etičnost konkretnih človeških dejanj, čeprav je bil sam po krivem obsojen na smrt.

Vprašati se moramo, kaj je za Boetija negibljiva glasba, ki je hkrati izvir vsega glasbenega gibanja, kot obstaja v prepletu človeških usod. Boetij o tem ne govori, vendar je njegovo pojmovanje te glasbe mogoče izpeljati iz njegovega siceršnjega razpravljanja. Kot je bilo prikazano, vidi Boetij bistvo glasbe v razmerjih. Tudi tonski sistem, s katerim se ukvarja kot z izvorom vse glasbe, je v njegovi misli skladni in od človekove volje neodvisni sistem razmerij, izrazljivih s števili. A razmerja niso navzoča samo v glasbi; v resnici so način, kako obstajajo čutom dostopne stvari, aspekt, prek katerega jih je treba opazovati in ob spregledu katerega bi spregledali njihovo bistvo. Skladni sistem glasbenih razmerij ima tako v Boetijevih očeh mnogo širše zaledje in njegovo razpravljanje o glasbi ni le razpravljanje o glasbi, pač pa o razmerjih in skladnosti sploh. Če si priključimo v spomin, kako je o harmoniji razmišljal Platon, lahko vidimo, da je Boetijeva razprava o glasbi uresničitev Platonovih, v Boetijevem času že osem stoletij starih zamisli.

Literatura

- ANDERSON, Warren, in Mathiesen, Thomas J. »Varro, Marcus Terentius,« *Grove Music Online*.
- ATKINSON, Charles M. *The Critical Nexus*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BARKER, Andrew. *Greek Musical Writings, zv. 2, Harmonic and Acoustic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BERNHARD, Michael. »Die Rezeption der *Institutio musica* des Boethius im frühen Mittelalter.« V: Alain Galonnier, ur. *Boèce ou la chaîne des savoirs*, 601–612. Louvain, Paris, Dudley: Éditions Peeters, 2003.
- BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus. *Fundamentals of Music*. Prev. Calvin M. Bower. New Haven, London: Yale University Press, 1989.
- BOETIJ, Anicij Manlij Severin. *Temelji glasbe*. Prev. Jurij Snoj. Ljubljana: Založba ZRC, 2013.
- BOETIJ. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- CALDWELL, John. »The *De Institutione Arithmetica* and the *De Institutione Musica*.« V: Margaret Gibson, ur. *Boethius: His Life, Thought and Influence*, 133–154. Oxford: Basil Blackwell, 1981.
- CHADWICK, Henry. *Boethius: the Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- FRIEDLEIN, Godofredus, ur. *Anicii Manlii Torquati Severini Boetii. De institutione arithmetica libri duo, De institutione musica libri quinque, accedit Geometria quae fertur Boetii*. Leipzig: B. G. Teubner, 1867.
- KOCIJANČIČ, Gorazd, ur. *Fragmenti predsokratikov*, 3 zv. Izd. Diels, Hermann in Kranz, Walther. Ljubljana: Študentska založba, 2012.
- KOCIJANČIČ, Gorazd. »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘.« V: Boetij. *Tolažba filozofije*, 7–50.
- LINDSAY, W. M., izd. *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*. Oxford: Oxford University Press, 1911.
- LIPPMAN, Edward, A. »The Place of Music in the System of Liberal Arts.« V: Jan LaRue, ur. *Aspects of Medieval and Renaissance Music: A Birthday Offering to Gustave Reese*, 545–559. New York: Pendragon Press, 1978.
- MATHIESEN, Thomas J. »Censorinus.« *Grove Music Online*.
- MCKINNON, James W. »Augustine of Hippo.« *Grove Music Online*.

- MIGNE, J.-P., ur. *Magni Aurelii Cassiodori [...] Opera omnia*. Patrologiae cursus completus: Series Latina, zv. 70. Pariz, 1865.
- PLATON. *Zbrana dela*. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2006.
- STAHL, William Harris; JOHNSON, Richard; BURGE, E. L. *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*. New York: Columbia University Press, 1971.

Boris Šinigoj

OD TOLAŽBE FILOZOFIJE K TOLAŽBI GLASBE IN TEOLOGIJE

*Et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci
nostrae.*

Pravilo sv. Benedikta¹

O Boetijevi predsmrtni zaobrnitvi filozofije k muzični ubranosti poezije in temeljnem vprašanju teologije pričuje že sama prosimetrična zgradba *Tolažbe filozofije*. Kljub začetni odvrnitvi od presladke spevnosti Muz namreč kmalu tudi sama gospa Filozofija svoj terapevtski nagovor duhovno oslabelemu jetniku zastavi v ritmično ubrani izmenjavi dialektičnega razpravljanja z blagozvočnimi spodbudami duhovnih poezij, ki se navsezadnje iztečejo v drzno prevpraševanje skrivnosti sobivanja Božje Previdnosti (*Providentia*) in človekove svobodne presoje oziroma volje (*libertas arbitrii*). Vendar notranjega smisla te zaobrnitve še zdaleč ni mogoče zajeti v tako poenostavljeno podani in shematski obliki.

To ne drži le zato, ker se v avtorjevem pisanju obenem s sprotnimi razhajaji in zaobračaji venomer znova dogaja in ohranja tudi zблиževanje in pretanjeno prepletanje vseh treh ravni tolažbe, dialoško razpravljalne, muzične in teološke. Niti ne drži samo zaradi samoironičnih prvin menipejske satire, ki s svojo duhovitostjo pogosto zastirajo pogled na globlje duhovne uvide in anagoške spodbude. Spet ne zgolj zaradi neprestano izmikajočih se platonskih dialoških strategij, ki vsebujejo tako nesporazume med so-

¹ *Regula Sancti Benedicti* 19, 7: »In tako pristopimo k petju psalmov, da bo naš um soglašal z našim glasom.«

govorcema kot tudi nenadne prelome ali pesniške preskoke in neskladnosti v utemeljevanju in izpeljevanju vodilnih misli. Predsmrtni razgovor Boetija z gospo Filozofijo se izmiška vsakršni in ne le poenostavljeni razlagi zaradi skritega pomena medsebojnih notranjih vezi med tremi tolažbami, ki jih komaj slutimo med strogo razpravljalnimi vrsticami in nežno pojočimi verzi, med logosom in melosom, med obupom in upanjem, med dvomom in molitvijo, med poslednjo besedo in molkom.

Da bi laže razvili to slutnjo, si pomagajmo s sočasno latinsko meniško duhovno izkušnjo, čeprav kristjana in sodobnika sv. Benedikt in Boetij na prvi pogled nimata ničesar skupnega, razen vere. Vere v Križanega, vere v Ljubezen, »ki vlada nad zemljo in morjem in nebu ukazuje«. ² Prav tu je mogoča stična točka duhovnega srečanja med očetom zahodnega meništva in začetnikom srednjeveške sholastične filozofije. Boetijeva zaobrnitev od tolažbe filozofije k tolažbi glasbe in teologije se namreč z gledišča očetnega pravila latinskega srednjeveškega redovniškega – ali kar je tedaj pomenilo isto – filozofskega življenja ³ kaže ne le kot gramatološka ali dialektična, temveč tudi kot eshatološka ⁴ zaobrnitev od povnanjene ločenosti razpravljalno kontemplativne in spevno muzične drže k ponotranjenemu »sozvočju uma« s Kraljem in Gospodarjem vsega, ⁵ to je k molitveno ponotranjeni ubranosti glasu z umom in uma z Bogom. ⁶

2 Boetij, *Tolažba filozofije* 2, pVIII.

3 Prim. Balthasar, »Philosophie, Christentum, Mönchtum«, 349 isl. in op. 1.

4 Prim. Leclercq, *Ljubezen do književnosti in hrepenenje po Bogu. Uvod v meniške avtorje srednjega veka*, zlasti uvod »Gramatika in eshatologija« in začetek prvega poglavja »Spreobrnitev svetega Benedikta«, očeta zahodnega meništva in obenem Boetijevega sodobnika.

5 Prim. *Tolažba filozofije* 4, pVI.

6 Podobno kot sv. Benedikt v Pravilu pozneje zapiše tudi sv.

Poglejmo ključne momente te zaobrnitve v Boetijevi *Tolažbi* nekoliko поблиže. Ko gospa Filozofija na samem začetku prežene pesniške Muze, ki kakor Sirene zapeljujejo jetnika Boetija v brezplodno objokovanje svoje tragične usode, ko mu »z nerodovitim trnjem strasti morijo obilno setev razuma« in um »navajajo na bolezen, namesto da bi ga od nje osvobajale«,⁷ brž pokliče na pomoč svoje Muze, da ga ozdravijo. In že v gospejini prvi pesmi se simbolno predstavijo njene zveste družice, ki jih iz Boetijeve razprave »O aritmetični izobrazbi« (*De institutione arithmetica*) sicer poznamo kot *quadrivium* ali štiripotje,⁸ saj vodijo um od čutnih zaznav k samemu mišljenju: najprej Glasba, ki pesmi nakloni treznejši modus od poprejšnjih žalobnih napevov sirenskih Kamen; nato Astronomija in Aritmetika, ki zmedenemu jetnikovemu umu pomagata obuditi spomin na njegovo nekdanje svobodno opazovanje zvezdnatih tirov in krožnic, ki jih je ujel v števila; in nazadnje Geometrija, ki mu spet približa oblino in razsežnosti Zemlje.⁹

Vendar glasba v *Tolažbi* nastopa še bolj sproščeno od drugih Filozofijinih družic, ne toliko kot ena od štirih matematičnih oziroma *kvadrivialnih* Muz, čeravno se v družbi z aritmetiko, geometrijo in predvsem astronomijo kot taka pojavlja zlasti v Filozofijinih poezijah, pa tudi v prozi. Glasba je bolj navzoča v svoji blagozvočni podobi ritmiziranega petja, metrične ubranosti in moduliranja, s katerim gospa Filozofija utira jetniku Boetiju pot k povratku v do-

Francišek v *Drugem pismu generalnemu kapitlju in vsem bratom glede molitvenega bogoslužja*: »[...] naj se ne posvečajo (toliko) spevnosti glasov, temveč sozvočju uma, da bo glas soglašal z umom, um pa z Bogom [*non preoccupandosi della melodia della voce, ma della consonanza della mente, così che la voce concordi con la mente, la mente poi concordi con Dio*].«

7 Prim. *Tolažba filozofije* 1, I.

8 Prim. Boetij, *O aritmetični izobrazbi* I, 1.

9 Prim. *Tolažba filozofije* 1, I.

movino in umevanju modrosti.¹⁰ Glasba je torej navzoča bolj kot mnogoterost skrbno izbranih napevov (*modi*), ko gospa Filozofija »tako s tehtnostjo misli kot z milino petja«¹¹ krepí in osvobaja oslabelega jetnika muhaste Fortune. Kajti prav s pomočjo glasbe in filozofske utemeljene prepričljivosti govorniške umetnosti lahko Filozofija najbolj vpliva na *ethos* duše,¹² da bi naposled dosegla očiščenje in s tem osvoboditev uma od strasti. Če do te osvoboditve ne pride, je »v oblake zagrnjen um, vklenjen v spone«. ¹³ Boetij že v razpravi *O izobrazbi glasbe* (*De institutione musica*) poudarja, da prav glasba, ki jo z drugimi družicami sicer druží iskanje resnice, obenem najbolj vpliva na človekove nravi, najsi jih vzburi in razpusti ali poboljša in pomiri.¹⁴ In prav s takšnim vplivanjem glasba v *Tolažbi filozofije* resnično čedalje bolj osvobaja jetnika za uzrtje Poslednje Resničnosti, da navsezadnje lahko njegov »Um, sebe dobro se zavedajoč, poleti v nebo, osvobojen zemeljske ječe«. ¹⁵

Z glasbeno tolažbo smo se že približali prvi prelomno navdihnjeni teološki tolažbi, ko se obe v skupni zaobrnitvi prepričljivo zlijeta v prelepi himni Ljubezni: »Vse to stvari sosledje Ljubezen veže.«¹⁶ Ljubezen (lat. *amor* je tu ustrezni-

10 Prim. Shrade, *Music in the Philosophy of Boethius*, str. 188 isl.

11 *Tolažba filozofije* 3, I, 2.

12 Prim. n. d. 2, I. Izčrpno obravnavo vpliva glasbe na *ethos* in njenega pomena za izobrazbo/vzgojo v grškem pesniškem in filozofskem izročilu, po katerem se zgleduje tudi Boetij, sicer še vedno merodajno podaja Anderson, *Ethos and Education in Greek Music. The Evidence of Poetry and Philosophy*.

13 *Tolažba filozofije* 1, pVII.

14 Prim. Boetij, *Temelji glasbe* I, 1. Ob kvadrivalnem pojmovanju glasbe njeno med novejšimi razlagalci pogosto prezrto emotivno moč, ki sega še onkraj besed v molitvenem približevanju Bogu, upravičeno izpostavi Angelo Rusconi, »Boezio e l'emozione della musica«, 85–94.

15 *Tolažba filozofije* 2, VII.

16 N. d. 2, pVIII.

ca za grško ἀγάπη – je v tem skrita Boetijeva aluzija na *Prvo Janezovo pismo*?) potemtakem ne vlada samo vesoljnemu redu oziroma harmoniji, ampak tudi človeškim dušam, kolikor so ubrane z glasbenim ustrojem kozmosa:¹⁷ »Srečen bi bil človeški rod, če bi vašim dušam vladala ljubezen, ki vlada nebu [*amor quo caelum regitur*].«¹⁸ Tako gospa Filozofija s pesmijo naposled simbolno izpolni to, kar je Boetij sicer nekoč že obljubil v svoji razpravi *O glasbeni izobrazbi*, a je ostalo neizpolnjeno. Namreč odnos med vesoljno (*musica mundana*) in človeško glasbo (*musica humana*), ki ju zdaj gospa Filozofija skupaj z njuno zvočno podobo (*musica instrumentalis*) poveže v nekoč že napovedano, a nedorečeno troedinost: *Tres esse musicas* [...].¹⁹

Naslednji spev, v katerem Filozofija znova nakaže zaobrnitev v smeri tolažbe glasbe, je Njeno občudovanje previdnostnega ohranjanja neskončnega kroga in notranje povezanosti narave: »To bi rada opevala z zvonko pesmijo na uglašanih strunah lire.«²⁰ In že kmalu zatem se modro-ljubna gospa z novim duhovnim spevom prepusti mogočni teološki hvalnici: »Eden namreč Oče je stvari, eden za vse

17 Prim. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, zv. III/I: *Im Raum der Metaphysik*, 293 isl., (s povednim poimenovanjem razdelka o Boetiju »Bogovesoljna ubranost/ Gottweltliche Harmonie«), in Chadwick, *Boethius, The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, 101: »Motrenje glasbe je [...] osrednji ključ do skrite ubranosti Boga in narave, v kateri je edina neskladna prvina zlo v človekovem srcu [*The theory of music is [...] a central clue to the hidden harmony of God and nature in which the only discordant element is evil in the heart of man*].«

18 Prav tam. Prim. Šinigoj, *Prva vprašanja o glasbi*, 13: »Tu v skrajni poglobitvi duše v sklad in lepoto vesoljstva, se glasbo potemtakem prvenstveno pojmuje kot bitnostni red.«

19 Prim. Boetij, *Temelji glasbe* I, 2.

20 *Tolažba filozofije* 3, p11.

skrbi [...],«²¹ da bi naposled skupaj z duhovno okrepljenim jetnikom po Platonovem zgledu iz *Timaja* začela klicati k Očetu vseh stvari in si v osrednjem spevu celotne *Tolažbe* z ognjevito modulacijo izprosila uzrtje Dobrega: »O, Ti, ki s trajnim smislom uravnavaš svet, Stvarnik zemlje in neba [...] Ti, sam najlepši, v umu nosiš lepi svet [...] Ti prvine s števili povezuješ [...] Daj, Oče, umu se povzpeti na vzvišen sedež, daj mu, da pripotuje do Izvira dobrega, daj mu, da najde luč [...] saj Ti vedrina si, Ti spokojni mir pobožnim, Tebe gledati je smoter, Ti obenem si počelo, voznik, vodnik, pot in konec.«²²

Po razpravljalnih medigrah sledi novo zlivanje filozofije in glasbe, ki si zdaj izrecno jemlje za zgled Platonovo Muzo: »Kdor resničnosti sledi z globokim umom in si ne želi bloditi po napačnih poteh, vase luč obrača najnotrišnjega zrenja [...] v nas vsajeno resničnosti je seme [...]«²³ In vendar se zdaj v jetniku z osvobajanjem uma nepričakovano prebudita tudi negotovost in dvom ter ostro zarežeta v Filozofijino dostojanstveno in blagozvočno terapijo, ki sicer nežno krepi vero v dobri Smoter vsega: »A prav to je največji razlog moje žalosti, da kljub temu, da obstaja dobri Voditelj stvari, vendar sploh lahko obstaja zlo?«²⁴ Kljub obljubi krilatega uma namreč gospa Filozofija ne more več pomiriti svojega bolnika z dialektičnim utemeljevanjem in razpravljanjem, saj niti njeno »spletanje in spevanje«, če uporabimo Boetijevo ironijo, ne moreta rešiti vprašanja dejanskega zla. Zato sledi nova zaobrnitev, ki obenem pomeni tudi sklepno zaobrnitev od tolažbe glasbe k tolažbi teologije: »Če te razveseljujejo tolažila pesmi, ki jo spremlja glasba, moraš za kratek čas odložiti ta užitek, dokler ne stkem razmislekov, ki so med

21 N. d. 3, pVI.

22 N. d. 3, pIX.

23 N. d. 3, pXI.

24 N. d. 4, I.

seboj urejeno povezani.«²⁵

Tu se Filozofija – »kot da bi se pognala z drugega začetka«²⁶ – dokončno zaobrbe od svoje odmišljeno razpravljalne dialektike k tolažbi teologije in začne postopoma pogumno razpirati najtežje vprašanje o skrivnostnem sobivanju in medsebojnem odnosu Božje Previdnosti in človekove svobodne presoje in izbire. Obenem na videz končno prepusti svoje mesto Drugemu: »Kdo drug ohranja dobre reči in preganja zle, če ne Bog, Voditelj in Zdravnik umov? Ker On zre z visokega stražarskega stolpa svoje Previdnosti, ve, kaj je primerno za vsakogar, in vsakomur naklanja to, kar je po Njegovem vedenju zanj primerno.«²⁷ In vendar je tudi Njen govor o Bogu in vzgojnem delovanju Njegove Previdnosti še vedno preveč odmišljen, čeprav ji ne manjka strahospoštovanja, ko pravi s Homerjem: »A težko mi govoriti je vse to, kot da bila bi bog.«²⁸ Kajti četudi vedno znova poudarja, da »kar je, kar je bilo in kar prihaja, z enim sunkom uma On razbira«,²⁹ se mora navsezadnje umakniti molitveni teologiji. Sicer še uspe zapeti napev o tem, kako v spoznavanju vendarle vsi uporabljamo svojo lastno zmožnost in torej težko sklepamo, kako dogoditve previdnostno spoznava in določa Bog, ne da bi oviral našo svobodno izbiro dejanj: »[...] glas zveni v ušesih. / Tedaj zbudjena sila uma / oblike, ki ima jih znotraj, / kliče k podobnim gibanjem, [...].«³⁰

Ali potemtakem glas vendarle zmore vzbuditi um za uzrtje Neslišnega in Nevidnega?³¹ Še več, za neslišno in ne-

25 N. d. 4, VI, 6.

26 Prav tam, 7.

27 Prav tam, 29–30.

28 Prav tam, 53; Homer, *Iliada* XII, 176.

29 *Tolažba filozofije* 5, pII.

30 N. d. 5, pIV.

31 Prim. Dionizij Areopagit, *O nebeški hierarhiji* II, 4 (144b–144c), 340–341. Dionizij poudarja, da je mogoče celo »iz najbolj nečastljivih delov snovi ustvarjati oblike, ki niso

zaslišano sozvočje in zedinjenje z Njim?³² Naj se tu v svobodni navezavi znova ozrem k motu sv. Benedikta in njegovi spopolnjeni različici pri sv. Frančišku iz Assisija: glas mora soglašati z umom, da bo um v resničnem sozvočju naposled soglašal z Bogom. In vendar zadnji, eshatološki poudarek Boetijeve *Tolažbe* ne pripada glasbi, ampak teologiji v Evagrijevem pomenu te besede: »Če si teolog, boš resnično molil, in če resnično moliš, si teolog.«³³

Za pravo odrešitev uma in srca namreč ni dovolj, da se ob pomoči Filozofije kar najgloblje dotaknemo vprašanja skrivnostnega sobivanja Božje Previdnosti in človeške svobode z uvidom, da je za Boga v njegovi večnosti pač vse sedanjost, da Bog pravzaprav ničesar »ne predvideva, temveč to, kar se bo zgodilo, vselej vidi kot to, kar se dogaja«,³⁴ in

neprimerne za nebeške resničnosti, saj je tudi sama snov prejela svoj obstoj od resnično Lepega – zato so v vsej njeni snovni razporejenosti nekakšni odmevi umevajoče čudovitosti in smo lahko po teh odjekih vodeni kvišku do nesnovnih praoblik, če le zmoremo [...] razumeti podobnosti na nepodoben način.« Na to kot ključno mesto za globlje razumevanje zgodnje krščanske glasbene prakse po analogiji z ikonopisjem opozarja Wellesz, *The Music of the Byzantine Church (Anthology of Music)*, 6.

32 Namreč, potem ko bi, rečeno z Dionizijem Areopagitom, »po odmislitvi vsega bivajočega nadbitnostno zapeli hvalnico/slavili (*hymnêsai*) Nadbitnostnemu/Nadbitnostnega« (*O mističnem bogoslovju* II, 1025b–1025c, prirejeno v skladu z izvirnikom). Prim. tudi op. Maksima Spoznavalca k Dionizijevi – Boetijevi sorodni – rabi izraza »peti hvalnico/slaviti« (*hymneîn*), ki jo za H. U. von Balthasarjem povzema Jean-Luc Marion: »Ko nanese beseda na Boga in božje, beseda hymneîn skoraj povsem nadomesti besedo ‚reči‘« (Marion, *Malik in razdalja*, 251, op. 194).

33 Evagri Pontski, *153 poglavij o molitvi*, 61; 214.

34 Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 359, op. 20; avtor obenem tudi opozarja, da se na Boetijevo razlago odnosa med Božjo Previdnostjo in človeško svobodo pozneje navezujeta tako

da torej človekova svoboda ostaja nedotaknjena. Kajti s tem se v poslednji teološki zaobrnitvi šele dokončno razkrije, da »niso brez koristi v Boga položena upanja in molitve.«³⁵ Še več. Na koncu Boetijeve *Tolažbe* Filozofijin glas povsem zamre in zavlada glasba tišine, ki se dviga k pravilnim upanjem in se s ponižno molitvijo izteza v nadnebesne višine.

Lahko le še slutimo, kako mistično zedinjenje nastopi v eshatološko ubrani glasbi tišine kot sozvočje uma in Boga, ki v poslednji ekstazi ljubezni privede do sozvočja z Njim,³⁶ ki je kot novi Orfej prenovil uglasitev vesoljstva.³⁷ Nam na tej strani pa ostaja glasba kot nepogrešljivi izziv mišljenju, da se nauči poslušanja.³⁸ Boetijeva predsmrtna zaobrnitev od tolažbe filozofije k tolažbi glasbe in teologije nas s tem nagovarja še danes.

Roman de la rose (vv. 17297–17498) kot sv. Tomaž Akvinski v *Sumi teologije* I, 22, 4.

35 *Tolažba filozofije* 5, VI, 46.

36 Prim. Mojster Eckhart, *Knjiga Božje tolažbe*, 107 isl.: »Ljubezni po naravi pripada, da izteka in izvira iz dvojega kot enega. Eno kot eno ne daje ljubezni, dvoje kot dvoje prav tako ne daje ljubezni; dvoje kot eno, to daje nujno naravno, prodorno, žarovito ljubezen.«

37 Prim. Klemen Aleksandrijski, *Spodbuda Grkom* (I. poglavje). Klemen tu Kristusa prisposodblja z novim Orfejem, ki na novo uglaši celoten kozmos in mu podeli zgodovinski Smisel: »Ta je, ki uskladi celotno stvarstvo v spevni red in uglaši disonančnost prvin v soglasje, da bi bilo celotno veselje v ubranosti z njim.« (prev. po gr.-an. izd.: Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks*, 11, prim. 9–17).

38 Prim. Mojster Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, 53: »Resnično in popolno poslušanje/poslušnost [*Gehorsam*] je krepost vseh kreposti in brez te kreposti ne moremo ničesar storiti ali dovršiti, pa če bi šlo za še tako veliko delo« (citat iz »Prvega poučnega govora«, prirejen po prej navedeni slov. izd.).

Literatura

- ANDERSON, Warren D. *Ethos and Education in Greek Music. The Evidence of Poetry and Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University, 1966.
- CHADWICK, Henry. *Boethius, The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, zv. III/I: *Im Raum der Metaphysik*. Einsiedeln: Johannes, 1965.
- . »Philosophie, Christentum, Mönchtum«. V: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, 349–387. Einsiedeln: Johannes, 1971.
- BOETIJ, Anicij Manlij Severin. *De institutione arithmetica*. Izd. J. P. Migne. Pariz: Patrologia Latina, 1847.
- . *De institutione musica*. Izd. J. P. Migne. Pariz: Patrologia Latina, 1847.
- . *Temelji glasbe*. Prev. Jurij Snoj. Ljubljana: Založba ZRC, 2013.
- BOETIJ. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- CLEMENT of Alexandria. *The Exhortation to the Greeks*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1958.
- DIONIZIJ Areopagit. »O nebeški hierarhiji«. V: isti. *Zbrani spisi*, 323–400. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Slovenska matica, 2008.
- EVAGRIJ Pontski. »153 poglavij o molitvi«. V: *Grški očetje o molitvi*, 207–223. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 1993.
- GILSON, Étienne. *Duh srednjeveške filozofije*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Družina, 2002.
- LECLERCQ, Jean. *Ljubezen do književnosti in hrepenenje po Bogu. Uvod v meniške avtorje srednjega veka*. Prev. Jelka Kernev Štrajn. Ljubljana: KUD Logos, 2011.
- MARION, Jean-Luc. *Malik in razdalja*. Prev. Barbara Pogačnik et al. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2010.
- MOJSTER Eckhart. *Deutsche Predigten und Traktate*. Izd. Josef Quint. München: Diogenes, 1979.
- MOJSTER Eckhart. »Knjiga Božje tolažbe«. V: *Pridige in traktati*, 95–126. Prev. Milica Kač et al. Celje: Mohorjeva družba, 1995.
- SV. FRANČIŠEK Asiški. »Drugo pismo generalnemu kapitlju in vsem bratom«. V: Rafko Vodeb, ur. *Spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare*, 102–107. Celje: Mohorjeva družba, 1982.

- SV. FRANČIŠEK Asiški. »Lettere«. V: Ernesto Caroli, ur. *Fonti Francescane. Editio Minor*, 91–119. Assisi: Editrici Francescane, 1982.
- RUSCONI, Angelo. »Boezio e l'emozione della musica«. V: Miran Špe-
lič; Pasquale Limoncini, ur. *Boezio e Gregorio Magno tra antichità
e medioevo. Atti del Primo Simposio Internazionale di Rapallo
(Rapallo, 31 marzo-2 aprile 2005)*. Ljubljana; Rapallo: Brat Fran-
čišek; Studium Rapallense, 2007.
- SCHRADE, Leo. »Music in the Philosophy of Boethius«. *The Musical
Quarterly* 33, št. 2 (1947), 188–200.
- ŠINIGOJ, Boris. »Prva vprašanja o glasbi«. *Tretji dan* 24, št. 5 (1995),
13–19.
- WELLESZ, Egon. *The Music of the Byzantine Church*. Köln: Arno
Volk, 1959.

ANICII MANLII TOR-
QUATI SEVERINI
BOETII
DE
CONSOLATIONE
PHILOSOPHIÆ
LIBRI V.

Opus omni seculo summè, nullò
fatis deprædicatum, ipsâ æternitate
dignissimum.

*Non solum Ethico-Philosophicum, ve-
rum & Dogmatico-Theologicum, quod tam
animo sub utraque fortuna firmando; quàm
gravissimis controversiis decidendis,
unicè deservit.*

Cuilibet hominum litteris imbutæ con-
ditioni accommodatum, apprimè utile,
& necessarium.

*Præfixa sunt ei nunc primùm synopses quin-
que, quarum brevitate, quod cujuslibet libri
decurfu reperire est, luculenter
insinuatur.*

LABACI, Typis JOANNIS BAPTISTÆ
MAYR, Anno 1682.

BOETIJ NA SLOVENSKEM

Nataša Golob

PODOBJE BOETIJEVIH ROKOPISOV V NJEGOVEM ČASU IN POZNEJE: DVE OPOMBI

I. *Notula prima*: avtorjeva podoba

Ko je ostrogotski kralj Odoaker (433–493) leta 476 prisilil k odstopu zadnjega zahodnorimskega cesarja, mladega Romula Augusta, se je značaj umetnosti v Italiji spremenil. Ena za drugo so se ugašale delavnice kostorezcev v Rimu, ki so slovele po helenističnem klasicizmu, uresničenem tudi na konzularnih diptihih. Teh je nastajalo čedalje manj; iz zadnjih desetletij 5. stoletja so znani le še štirje, med njimi je tudi diptih Flavija Manlija Arija Boetija, filozofovega očeta, ki je bil leta 487 povzdignjen v konzula.¹ S tem poznim slonokoščnim dokumentom vstopamo v okolje visoke zahodnorimske aristokracije v iztekajočem se 5. stoletju: novi konzul je upodobljen kot kip, stoječ oziroma sedeč pred arhitekturnim okvirom, s čimer se je nadaljeval tradicionalni predstavitveni *impetus*, ki je v tem času obvladoval konzularno tipologijo. Diptih vsebuje tiste protokolarne detajle, ki so obvezna sestavina upodobitev ob prevzemu konzulskih časti in začetku podarjenih iger. Glede na čas nastanka, ko je bila v Italiji klasična umetnost vidna na slehernem koraku, pa je bila nova interpretacija konzulove osebe na diptihu izraz spremenjenega pojmovanja, kaj podoba je in kaj sporoča. Filozofov oče je namreč postavljen pod prenzek arhitrav in je na površini brez prostora: videti je sorazmerno čokate postave, ogromna glava ždi vrh precej ploskovitega,

1 Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, 21; zdaj Brescia, Museo di Santa Giulia.

disproporcionalnega telesa. Pojasnjevalni in slavlilni napis, ki ga je na starejših konzularnih diptihih v kvadratni kapitali nosila *tabula ansata*, se je zdaj strnil v rustikalno ožane majuskule na arhitravu, s tem da manjkajo žanrsko-protokolarni detajli radodarnosti (ali tudi razsipnosti), prizori iger na hipodromu in kakšna politična personifikacija. Čeprav je Boetij starejši odet v dragocena oblačila, ki so v prvotni polihromaciji morala dajati sijajen vtis,² sta izginili slikovitost rezbarjenja in plastična polnost, ki so ju zahtevala še pred nedavnim veljavna pravila: konzulova podoba je skorajda risarsko vdolbena pod ostrim kotom in učinkuje agresivno, podobno kot pri delih subantične in germanske umetnosti. Zdi se, da je upodobitev konzula Boetija bolj spomin na uradne upodobitve tetraarhov iz zgodnjega 4. stoletja kot slavljenje dogodka (nekaj izražena v elegantnem jeziku poznorimske umetnosti); konzulov nastop je – enako kot četverica vladarjev – zasnovan kot projekcija izjemne moči in političnih možnosti.³

Dobro je vedeti, da se je del rimskih aristokratov po zloму zahodnorimskega cesarstva začel odmikati od idealov prefinjenega akademskega realizma, ki so ga cenili njihovi predniki le tri generacije poprej.⁴ Šlo je za postopen proces. Tako lahko ob marsikateri stvaritvi za visoke naročnike ugotovimo, da so osebe izgubile trden stojni motiv in verodostojno podlago, nastop pa jim omogoča arhitekturni okvir, ki ustvarja zgolj iluzijo realnosti. Izginila sta ozračje in prostor, v osebe se je naselila nepremičnost in duša se je z obrazov umaknila v skritost teles; velike odprte oči zrejo v Boga, ne v realnost okoli njih, še manj iščejo stik z gledalcem. – Približno takrat kot diptih Boetija starejšega so

2 *Chlamys* je bil najbrž obarvan v menjavi purpurne in zlate.

3 Kitzinger, *Byzantine Art in Making: Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art. 3rd – 7th Ct.*, 46.

4 Spomniti se je treba na slonokoščene mojstrovine, kot je bil npr. diptih Simahov in Nikomahov ali Asklepija in Higijeje.

v Raveni nastali mozaiki v Teoderikovi dvorni cerkvi San Apollinare Nuovo, ki se izražajo s podobnim slogovnim jezikom. Na videz brezkončni vrsti svetnikov in svetnic sta kot litanije, prelite v likovni jezik, ker pa njihove podobe evocirajo bistvo po imenu poklicane svete osebe, se kažejo kot moralna introspekcija, torej motrenje duhovnih lastnosti tako svetnika kot vernika v cerkvi. Šele z distance minulih stoletij je nesporno, kako odločilno so ti ravenski mozaiki opredeljevali značaj umetnosti naslednjih stoletij in podobja ljudi.

Ravena, Teoderikova prestolnica, je bila takrat in pozneje, v žalostnem času pisanja *Tolažbe filozofije*, kraj sijajne umetnosti. V taisti cerkvi bi po volji ostrogotskega kralja Teoderika morala za vse čase blesteti podoba njegovega veličanstva, in to pred sijajno arhitekturno kuliso vladarske palače, zaznamovane z njegovim imenom. Vendar je po njegovi smrti ostala le slika votle arhitekturne lupine; odstranili so njegovo podobo in njegovo ime, kar je ironija usode, kakršne si postarani in preplašeni Teoderik ni predstavljal. Kako različna so bila pojmovanja človekove podobe, pa nam pokaže sočasna grška umetnost: Carigrad je tudi v teh desetletjih ohranjal portretni realizem, ker je bil ta nujen sestavni del uradnih, predvsem vladarskih upodobitev, katerih ikonske portrete so razpošiljali ali replicirali po vsem imperiju. Najboljši primer je prav ravenski San Vitale s podobo Justinijana kot večnega darovalca v apsidalnem mozaiku, tik nad oltarno menzo. In njegov obraz je izklesan – to je resničnosti približan portret, ne le *portrait d'apparat*.

Uvodni stavki napeljujejo na vprašanje, ali poznamo portret filozofa Boetija. Ne, nobena avtentična sočasna upodobitev ni znana, čeprav je ob podelitvi konzulskega naslova leta 510 tudi on moral naročiti diptihe, podobne po obliki in enake po namenu, kakor so bili očetovi. Lahko da bi se tudi ob njegovem diptihu vprašali, kaj je ob konzulski protokolarni frizuri, umestitveni draperiji, orlovskem žezlu itn. na

njem v resnici verodostojnega, portretno točnega. Te dileme ne razrešujejo niti rokopisi, ker ne posredujejo Boetijevega portreta, ampak le podobo avtorja: tedanji poznorimski/zgodnj srednjeveški rokopisi⁵ imajo na začetku pogosto takšno upodobitev. In manj ko je bil knjižnim slikarjem znan videz avtorjev, bolj so njihove upodobitve postajale substitut resnične osebe.⁶ Nujno sledi vprašanje: ali so kopije Boetijevih del vsaj v prvi polovici 6. stoletja ohranjale podobo resnične osebe ali pa je šlo za imaginarno osebo, tako rekoč za *ornamentum*, s katerim so stregle ustaljenim pojmovanjem o primernosti kvalitetnega kodeksa.

Tega res ne moremo vedeti, še bolj pa postanemo negotovi ob naslovnici v karolinškem prepisu Boetijevega dela *De institutione arithmetica*.⁷ Prepis so dokončali v karolinškem Toursu približno 320 let po nastanku *Tolažbe filozofije*: na začetku je celostranski dvojni portret Boetija s tastom Simahom, kateremu izroča knjigo. Idejno in kompozicijsko izhodišče je bila nedvomna starejša predloga. Zdaj sta konzula dobila tipizirane poteze oseb, značilne za turonsko knjižno slikarstvo, s tem da sta njuni imeni – podobno kot na diptihu filozofovega očeta – napisani na barvnem traku nad glavama. Medtem ko je predloga, po vsej verjetnosti iz prve polovice 6. stoletja, še natančno upodobila oblačila

-
- 5 Pravilo se je oblikovalo več stoletij pred Boetijem, torej se je avtor predstavil bralcem že na papirusnih zvitkih (najbolj znamenit primer je t. i. Rimski Vergilij, gl. naslednjo opombo), pogosto v več alegoričnih kompozicijah (npr. Dunajski Dioskurid, ok. 512–513, Dunaj, Österreichische Nationalbibliothek, cod. med. gr. 1).
 - 6 To dilemo dobro ponazarjajo trije »portreti« pesnika Vergilija, vsi v rokopisu, znanem kot Rimski Vergilij (Vergilius Romanus, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3867, fol. 3v, 9r, 14r): sedeča oseba v togi, ki prej daje vtis nedoraslega dečka kot pesnika, seveda ne pove ničesar o Vergilijevem resničnem videzu.
 - 7 Bamberg, Staatsbibliothek, Class. 5, fol. 2v.



Bamberg, Staatsbibliothek, Class. 5, 2v.

obeh konzulov, vojaška usnjena oklepa, čelado s perjanico itn., pa karolinški iluminator nekaterih detajlov s predloge ni dobro razumel, saj na njegovi upodobitvi nihče več ne nosi oprave rimskega konzula. Belolasi Boetij in njegov temnolasi tast sedita v eksotičnih oblačilih in čeladah. A kakšna sta v resnici bila njuna obraza? Njune oči so žive, to je oster pogled intelektualcev –, kar je značilnost turonskih

rokopisov – in so daleč od izgubljenih in tavajočih pogledov mnogih svetnikov in posebitev iz tistih stoletij. Ta dvojni portret avtorja-donatorja in modrega prijatelja-obdarovanca je nemara edini dokaz, da so v pozni antiki vsaj nekatere Boetijeve kodekse opremili s tako ikonografsko razširjeno portretno sliko. Še enkrat naj bo zapisano, da ne vemo, koliko sta njuni podobi skladni z resničnostjo.

Srednjeveških rokopisov z Boetijevimi deli se je ohranilo izjemno veliko,⁸ zato je znanih precej njegovih figuralnih upodobitev, a redke dajejo vtis, da so neposredno vezane na poznoantično predlogo. Po karolinškem času je zvestoba starejšim likovnim zgledom poniknila, vendar je spomin na starejše umetnine ostal živ. Ko je v poznem 12. stoletju nastala kopija rokopisa, v katerem je tudi Boetijev spis *De musica*,⁹ je avtor postal simbol samega sebe in kompilacija različnih likovnih predlog. Po svoje zbuja čudenje frigijska čepica, ki bi Boetija lahko prestavila v čas mediteranske starokrščanske umetnosti, ko so modrece (npr. tri modre z Jutrovega) zaznamovali s takimi pokrivali. Nič manj pa ni

8 Samo spletna stran *Manuscripta mediaevalia* (<http://www.manuscripta-mediaevalia.de/>) posreduje informacije o več kot 1600 Boetijevih srednjeveških rokopisih (o različnih besedilih, ne le o *Tolazbi*) v nemških knjižnicah, povezanih na medmrežju, še pomembnejši pa je census Boetijevih avtorskih besedil in prevodov, ki nastaja na Warburg Institute v Londonu (*Codices Boetiani. Surveys and Texts*, no. 25, 27, 28 in 29). Projekt, ki ga je do 1994 vodila Margaret Gibson, še ni zaključen.

9 Dunaj, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 51, fol. 3v; gre za avstrijsko ali južnonemško delo: Boetij sedi na kamniti klopi, oblečen pa je kot srednjeveški aristokrat (čez dolgo belo obleko nosi svetlorjavo haljo in rdeče ogrinjalo) in ima na dolge lase poveznjeno frigijsko kapo; objema ga osmičasta mandorla. Prim. Hermann, *Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich*, zv. VIII, 2. del: *Die deutschen romanischen Handschriften*, 260 isl., sl. 153 in 153.



Dunaj, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 51, 3v.

presenetljiva osmičasta mandorla, ki je značilna za otonsko slikarstvo, v rabi skoraj izključno za upodobitve *Maiestas Domini*. Da je bilo v sicer neznanem samostanskem skriptoriju najti kanček mediteranskih spominov, nakazuje tudi iniciala iz omenjenega rokopisa s posebitvijo Glasbe, ki sedi na prestolu z lirastim(!) naslonjalom in je blizu staro-

krščanskim upodobitvam Marije na prestolu,¹⁰ pogostim na spominkih po efeškem koncilu leta 431. Te so iz svetih krajev na latinski Zahod prinesli romarji.

Avtorjev portret ni ne v antiki ne v srednjem veku izražal enosmernega sporočila, ampak ima tako rekoč sleherna upodobitev sebi lasten poudarek, med drugim tudi glede na namen in okoliščine. Čeprav je zmeraj navzoča simbolika reprezentativnosti, ne glede na to, ali gre za upodobitev Boetija kot glasbenika (ki je kar tekmovala z upodobitvijo Davida psalmista ali Tubalkajna) in matematika (tedaj je upodobljen kot moški pendant personifikaciji Aritmetike) ali pa kot kreativnega pisatelja in misleca, sta Boetijev čas in ves srednji vek v njegovi podobi in podobju iz njegovih del gradila most med antičnim, srednjeveškim in univerzalnim.¹¹

10 Prim. pokrov pikside, ok. 500, Gradež (Grado), Tesoro della Cattedrale.

11 Boetijev pomen za glasbeno teorijo srednjega veka je večkrat razviden tudi iz upodobitev. Zelo znana je dvostranska naslovnica Troparija (Bamberg, Staatsbibliothek, Ms. Lit. 5, ff. 2v–3r): na levi strani sedi v mandorli Pitagora, pod njim so trije godbeniki, na desni pa je v mandorli upodobljen (verjetno) Boetij in pod njim štirinajst pevcev. Kompozicija je oprta na upodobitvene predloge binkošti, ikonografsko pa sta pred nami predstavnik stare (Pitagora) in nove glasbe (Boetij). Pomen in razumevanje te reichenauske ikonografije sta razvidna iz angleškega romanskega rokopisa iz Canterburyja. Rokopis spisa *De musica* se začneja s podobami Boetija, Pitagore, Platona in Nikomaha, spremljevalni napisi pa predstavljajo Boetija kot avtorja, ki je grško glasbeno teorijo (na podlagi Nikomahove kritike Pitagorovih stališč o glasbi) posredoval latinskemu Zahodu (Cambridge, University Library, Ii.3.12, f. 61v. Interpretaciji sta povzeti po Gibson, »Illustrating Boethius: Carolingian and Romanesque Manuscripts«, 119–129: 126, 128. Poleg tega prim. še Suckale-Redfleschen, »Tropar mit Tonar und Sequentiar«, 308–309; po mnenju G. Suckale-Redfleschen doslej ni bilo mogoče ugo-

Pierre Courcelle¹² je v svojem monumentalnem delu analitično predstavil štiri vsebinske in idejne modele, ki so bistveno vplivali na srednjeveško recepcijo *Tolažbe filozofije* in profil spisov, na katere je vplivalo to Boetijoevo delo: to so *tópoi*, strnjeni okoli oseb Filozofije in Fortune oziroma Sreče, pa tudi okoli razmisleka o vlogi dobrega in zla ter o razmerju med Bogom in svetom. Idejna večplastnost besedila je enormna in je bila izhodišče za slikarske kompozicije, ki so se vrstile od karolinškega časa naprej, zlasti potem ko so Boetijevi spisi postali del obveznega šolskega čtiva in je Remigij iz Auxerra napisal komentar, namenjen študentom. Courcelle je ob izstopajočih upodobitvah iz srednjeveških rokopisov do konca 15. stoletja oblikoval nekaj ikonografskih sklopov; v njegovem delu je 130 listov z ilustracijami, neposredno povezanih z Boetijem, in še več takih, ki so ikonografski odvodi.¹³ – Boetijevo besedilo je mestoma *ékphrasis*, odličen primer slikanja z besedami. To je proces, ki iz bralca naredi gledalca (ali kar očitvidca zapisanega dogajanja) in mu v teku podoživljanja besedila omogoči neposreden dostop do sicer nedostopne sanjske podobe. Boetijeva *Tolažba* od bralca zahteva, da se preseli v lastno dušo, preizpraša, poda na romanje za svojo moralo ter osredotoči na razmerje med svojo dušo in telesom. Zahtevo, da

toviti prepričljivih argumentov, zakaj naj bi bila oseba na desni strani Boetij. Prim. Kauffmann, *A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles. Volume Three. Romanesque Manuscripts 1066–1190*, 79, sl. 113.

- 12 Courcelle, *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce*.
- 13 1. Boetijevi portreti, 2. Prizori iz Boetijevega življenja, 3. Upodobitve Filozofije, 4. Pogovor med Boetijem in Filozofijo, 5. Kolo Sreče, 6. Sreča in njeni darovi, 7. Molitev Boetija in Filozofije, 8. Nekaznovani obrekovalci, 9. Mitološki prizori, 10. Odlet duše, 11. Raznovrstnost živih bitij, 12. Naključje in slutnja.



Dunaj, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 271, 1v.

je treba spoznati samega sebe,¹⁴ je najpogosteje čutiti v upodobitvah srečanja med Boetijem in posebitvijo Filozofije.

Njun pogovor in trenutki sobivanja imajo posebno težo,

¹⁴ Margaret Gibson (gl. op. 11) je to *ékphrasis* povezala s psalm-skimi verzi (prim. Ps 42, 3–6).

zdi pa se, da so njune upodobitve nadaljevanje antične povezave med avtorjem in Muzo, ki bi lahko bila Mnemozina, Muza spomina ali genij duha, navdih ali prezrcaljeni jaz. Te upodobitve posredujejo različne odtenke v razumevanju psihološkega naboja, prisotnega v prizoru dialoga med Boetijem in impozantno damo, ki ima v Boetijevem času dvoje domovanj: je *alter ego* in je božja/nadnaravna poslanka. Nekaj desetletij pozneje najdemo k dvojici Boetij – Filozofija enkratno ikonografsko paralelo v evangelijarju, znanem kot *Codex Rossanensis*: pred pišočim sv. Markom stoji skrbno zakrita dama.¹⁵ Splošno sprejeta interpretacija je, da je posebitev Inspiracije, Navdiha obiskala sv. Marka, vendar ne kot Muza, ki podžiga ustvarjalnost, ampak kot koprenasto bitje, odposlanka iz nebes, ki mu kaže, kako in kaj je treba napisati, ga torej usmerja.¹⁶ Tega Boetijeva Filozofija ne počne, toda po drugi strani s svojo impresivno pojavo – predvsem v likovnem pogledu – nastopi kot substanca, ki ga vsaj usmerja, če že ne obvladuje. Podobno kot pri upodobitvah na sarkofagih, kjer je ob filozofu ali modrem pokojniku Muza-Filozofija, je stik med njima interpretativno še kako pomemben, ker so v takih motivih povezane prakse (skorajda) vsakdanjega življenja z imaginarnimi dimenzijami. Načelno ni v dialogu med Boetijem in Filozofijo nič izjemno novega, še najmanj za Boetija samega, ki je zajemal iz dveh virov, iz klasične antike in krščanskih interpretacij, upodobitve njunega dialoga pa so le metamorfoze v antični umetnosti pogosto izkazanega sobivanja avtorja in njegove-

15 Rossano, Museo Diocesano, ok. 550; fragmentarno ohranjeni evangelijar šteje 188 folijev, upodobitev sv. Marka z Navdihom je na fol. 121r.

16 Na podlagi poznoantičnega razumevanja ustvarjalnega avtorja in njegove tesne povezanosti z božjim bistvom je nastala mdr. tudi upodobitev pravičnika, ki mu ob strani stoji angel in šepeče misli – to velja za ilustracije psaltriv, ki so nastali po starokrščanskih predlogah, npr. Utrechtski psalter.

ga notranjega glasu. Je pa *Tolažba filozofije* v obeh pogledih, v besedilnem in slikovnem, postala paradigma vizionarske izkušnje, svojstvena ponazoritev Božjega razodetja, razkritja resnice, ki se odvija pred notranjim očesom.¹⁷ Preigravanje nasprotij – zunanji : notranji pogled, telesno : duhovno, pozemsko : nebeško itd. – se izraža tudi v predstavitvah njunega dialoga oziroma stika.

Ne oziraje se na skromno raven lavirane perorisbe, naj se ustavim ob upodobitvi v rokopisu iz »bližine reichenauskih del« s konca 10. stoletja, katere tradicionalno poimenovanje je »Boetijeve sanje« (in je Courcelle ni vključil v svojo monografijo):¹⁸ slikovno polje kot okvir in omejitev prostora obvladuje arhitektura z obzidjem, utrjenimi stolpi in vrati. Notranji prostor je z valovitima linijama razdeljen v dve prostorski ravnini: na spodnji se z razpuščenimi lasmi, znamenjem žalovanja, ter odete le v krila proti izhodu potikajo tri Muze, po vsem sodeč glasno jokajoč. Na zgornji ravnini pa je posteljno ogrodje, prekrito s puhasto blazino, kjer leži Boetij, v levici drži drobceno sedeče bitje, svojo dušo, ter se obrača k impozantni ženski, ki se sklanja proti njemu s knjigo v eni in cvetlično palico v drugi roki. Ilustrator se je oprl na besedilo, zapisano v prvem proznem razdelku prve knjige Boetijevega dela.¹⁹ Različic prizora, ki je zrastel iz tega uvoda, je več, vedno pa jih obvladujejo nekatera določila, na primer glede na poznorimske navade zleknjeni-beroči-pišoči Boetij in arhitekturni okvir, ki jasno postavi mejo med svetom/dogajanjem znotraj in onim zunaj. Na tej upodobitvi ni rešetak, prej nasprotno: odprt prostor in izboklo potekajoče obzidje dajeta iluzijo, da gre za zavarovan prostor in

17 Ganz, »Oculus interior. Orte der inneren Schau in mittelalterlichen Visionsdarstellungen«, 113–144.

18 Hermann, *Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich*, zv. VIII, 1. del: *Die frühmittelalterlichen Handschriften des Abendlandes*, 180 isl., sl. 126.

19 Boetij, *Tolažba filozofije* 1, I.

skorajda *locus amoenus*, kjer ustvarjalno sodelujeta pesnik in njegova Muza. Notranji prostor je – podobno kot na upodobitvah od pozne antike naprej – večkotnik, ki je zamejen tako, da spominja na upodobitve nebeškega Jeruzalema.²⁰ Ni mogoče verjeti, da bi to bilo naključno sporočilo bralcu, naj prek znane arhitekturne formulacije v Boetijevi konfinciji prepozna napoved odrešenja in bivanja v nebeškem Jeruzalemu. Jokajoče in odhajajoče, pregnane Muze pa so skrajno pretresljiva ilustracija njihovega odziva na žalitve: njihova ne-lepota, zmršeni rdeči lasje (znamenje grehotnega, heretičnega), pomanjkljiva (rdeča) oblačila (vendar nikjer ni opisane rdečice na njihovih licih) so likovna paralela diskurzu o tem, kaj je prav in kaj narobe, oziroma naglo rastoči moralizirajoči literaturi o krepostih in pregrehah. Muze so upodobljene prav take kot celotna plejada pregreh, katerih upodobitve so se v času po karolinški prenovi naglo namnožile, posebno v priredbah Prudencijeve *Psihomahije*. Zanimivo je, da v rokopisih zunaj nemškega prostora niso upodobljene kot pregrehe in »gledališke vlačuge«, pač pa kot elegantno odhajajoče in zmerno žalujoče plemkinje, ki so izgubile svojo veljavo, kar je konotacija okolja in načina branja.

II. *Notula secunda*: NUK, Ms 51

Izvirnika *Tolažbe filozofije* ne poznamo, vemo pa, da so še v 19. stoletju obstajala dokazila o rokopisih iz ravenske knjižnice z Boetijevimi lastnoročnimi glosami. Kljub temu, da bi bili ti avtografi neprecenljivi, pa tudi ohranjeni dokument kaže, da se je v severnoitalijanskih mestih ohranjal tok prepisovanja in ustvarjanja rokopisov v sklenjenem

20 Yasin, »Making Use of Paradise: Church Benefactors, Heavenly Visions and the Late Antique Commemorative Imagination«, 39–57.

zaporedju tako rekoč poldrugo tisočletje.²¹ K omenjeni množici rokopisov z Boetijevimi deli v latinščini (op. 8) lahko dodamo, da so v 6. stoletju nastali tudi prevodi v grščino, vendar je nemogoče oceniti, kolikšna je bila pri transmisiji teksta vloga Ravene kot eksarhata v Justinijanovem vzhodnorimskem cesarstvu, kar se je zgodilo kakšno leto po Boetijevi smrti. Vsekakor je *Tolažba filozofije* ob vstopu v javnost postala klasično besedilo, ki se je naglo uveljavilo tudi v vzhodnorimskem cesarstvu.

Za širjenje latinskega izvirnika sta bila med drugimi zaslužna tudi Boetijeva učenca Kasiodor in Renatus Martius Novatus. Pozicija teksta pa je bistveno drugačna kot približno sedemdeset let poznejših *Moralij o Jobu* Gregorja Velikega. Obe besedili obravnavata podobno témo, s tem da Boetij svojega razmišljanja ni izpeljeval iz Biblije in svojega trpljenja ni sprejel kot skrivnostne Božje odločitve, ampak je svoj položaj analiziral predvsem v izrazih stoiške in platomske filozofije.²² Sledovi, ki vodijo do prepisov v 6. in 7. stoletju, govorijo v prid misli, da je besedilo našlo odmev v patricijskem okolju v (severni) Italiji. Potem ko se je delovanje mestnih stacionarijev skrčilo, so ga prepisovali v samostanskih skriptorijih (Bobbio, Nonatola, Pavia, Brescia, Vercelli itn.), a še vedno po predlogah, dostopnih v lokalnem okolju, ki je ohranilo živ stik s klasično literaturo.²³

Po vsem sodeč je bila za razširitev teksta severno od Alp pomembna karolinška zasedba Ravene, ker so bili med odnesenimi dragocenostmi ob drugih rokopisih tudi Boetijevi. Zvitki in kodeksi, še z vonjem po rimskih starožitnostih, so

21 Bischoff, »Manuscripts in the Early Middle Ages«, 8, op. 39.

22 Špelič, Limoncini, ur., *Boezio e Gregorio Magno tra antichità e medio evo. Atti del Primo Simposio Internazionale di Rapallo, 31 marzo-2 aprile 2005*; Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400-1400*, 44 isl.

23 Pöhlmann, *Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur. Zv. I: Altertum 3, 97-100.*

v intelektualcih, kakršni so bili Alkuin, Angilbert iz Centule, Hincmar iz Reimsa, Lupus iz Ferrièresa in njim podobni, zdramili željo, da s poznavanjem starejšega znanja in literarnih stvaritev ustvarijo most do nedavno ugasle antike. Med samostani je potekala živahna bibliotечna izmenjava, in iz korespondence Lupusa iz Ferrièresa izvemo tole zanimivost: nekateri iz Italije prineseni rokopisi so bili napisani na papirusu in zato precej krhki. Ko je Lupus sredi 9. stoletja zaprosil opata Orsmarja v Toursu, naj mu iz bogate samostanske knjižnice posodi Boetijev komentar k Ciceronovim *Topica*, je zapisal, da mu je znano, da je kodeks iz papirusa (*chartaceo codice*), da bo nanj zelo pazil in ga ob primernem času tudi vrnil.²⁴ Lupus, ki je imel v svoji osebni knjižnici vsaj 25 del grško-rimske klasike, je imel tudi svoj izvod *Tolazbe filozofije*, svež prepis s srede 9. stoletja, takrat pa je bilo to besedilo že široko znano in dostopno,²⁵ ker je bilo vključeno v šolske programe.

Torej ni dvoma, da je bilo še sredi 9. stoletja mogoče brati Boetija tudi iz papirusnih kodeksov, ki so bili takrat stari kakih tristo let in zatorej blizu času, v katerem je nastalo izvirno besedilo, in da so se taki volumni v mestnih in samostanskih bibliotekah langobardskega kraljestva v severni Italiji ohranili vsaj do prihoda Karla Velikega.²⁶ V karolinških samostanskih šolah oziroma knjižnicah je bilo sprva najti izvode Boetijeve *Aritmetike*, *Muzike* in odlomkov iz njegovih komentarjev k Ciceronu ter prevodov Aristotela, ki so jih kot učbenike uporabljali v langobardskih in nato karolinških šolah.²⁷ Karolinški čas je bil dosti bolj odprtega

24 McKitterick, *The Carolingians and the Written World*, 155.

25 Sedaj Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 14.15. Bischoff, »Palaeography and the Transmission of Classical Texts in the Early Middle Ages«, 123, op. 20.

26 Cavallo, »La biblioteca longobarda«.

27 Bischoff, »Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning«, 107, op. 20.

duha, kot so bili intelektualci okoli leta 1000, kar je razvidno iz prepisov manjših, celo marginalnih tekstov antične književnosti,²⁸ ki jih otonski čas ni posebej navdušeno bral. V šolah so veliko pozornosti namenjali metrični poeziji kot sredstvu za učenje odlične latinščine in v cvetobere, imenovane *Gradus ad Parnassum*, vključevali odlomke tako antičnih kot krščanskih avtorjev. Tako se je v drugi polovici 9. stoletja Boetijeva *Tolažba filozofije* pridružila delom Horacija, Vergilija, Juvenala itn., pa tudi Valerija Flaka, Tibula in Kalpurnija.²⁹ Boetijevo *Tolažbo* je bilo zaradi spodobne latinske izobrazbe v karolinških šolah poslej lažje razumeti, k čemur je pripomogla tudi metrična analiza tega dela, ki jo je napisal Lupus de Ferrières. Seveda je temu toku okoli leta 800 odprl vrata Alkuin z uvodom k drugemu Boetijevevu delu, k *In Aristotelis De interpretatione*, ki so ga v šolah uporabljali kot uvod v logiko oziroma dialektiko. Vloga intelektualcev ob Karlu Velikem je bila neprecenljiva; zaradi njih se je utrdilo spoznanje o kvaliteti in pomenu besedil, ki so ga širili tudi opati in škofi zunaj palatinske šole.

Iz štirih stoletij od Karla Velikega do konca romanike se je ohranilo približno 150 prepisov *Tolažbe filozofije*,³⁰ kar je dosti, posebno če vemo, da je iz tega časa 179 prepisov Vergilijeve *Eneide*.³¹ Ne smemo pa pozabiti, da se je ohranil le majhen del prepisov, vendar je med njimi veliko izvodov iz 9. in 10. stoletja. Kakor vidimo iz več plasti glos in pripisov, jih je najbrž že v karolinškem času nastalo dovolj, da so jih s pridom uporabljali še v naslednjih dveh ali treh stoletjih in jih tudi zato manj prepisovali. Za nas je zanimivo vede-

28 Munk Olsen, »The Production of the Classics in the Eleventh and Twelfth Centuries«, 5, op. 11.

29 Bischoff, »Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature«, 156, op. 20.

30 Mazal, *Geschichte der Buchkultur*. 3–1, 2: *Frühmittelalter*, 34. NB: podatek morda ni več natančen, znanih je več primerkov.

31 Munk Olsen, n. d., 2, op. 28.

ti, da se je branje Boetijevih del zasidrilo v Sankt Gallnu, ko sta tam delovala opata Gozbert (816–837) in Grimalt (841–872), da je iz tega časa veliko glos v nemščini in da je Notker Nemški (†1022) prevedel *Tolažbo* v staro visoko nemščino, s čimer se začenja zgodovina nereligiozne proze v govorjenem, starovisokonemškem jeziku.³² Bližnji Einsiedeln, kjer je več karolinških rokopisov z Boetijevimi teksti, se ni mogel primerjati s knjižnico v Reichenauu, kjer je bila v šolski katalog iz leta 821 ali 822 vključena cela skupina Boetijevih knjig.³³ Iz teh treh samostanov in njihovih šol je potekala trdna struktura monastičnih skriptorijev, ki so vplivali daleč naokrog, predvsem v cerkvenopolitični prostor južne Nemčije.

Tu pa lahko vzpostavimo tudi stik z ljubljanskim rokopisom NUK 51,³⁴ katerega uvodna iniciala *C(armina)* – str. 176 – krasi naslovnico v slovenščini objavljenega prevoda. Rokopis je, kakor pove pogled na strukturne, kodikološke in slikarske detajle, nastal proti koncu 15. stoletja; ker je z izjemo prvega pergamentnega folija v celoti napisan na papirju, ga vodni znak trogore v krogu s križem sorazmerno natančno postavlja v zadnjo tretjino 15. stoletja.³⁵ Za čas in

32 Sonderegger, »Deutsche Sprache und Literatur in Sankt Gallen«, 169, 177.

33 To je bilo v času opata Heita I. (806–823), prijatelja Karla Velikega. Gre za tale rokopis: Fulda, Hessische Landes- und Universitätsbibliothek, Ms Aa 24. Prim. Hausmann, *Die theologischen Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda bis zum Jahr 1600. Codices Bonifatiani 1–3, Aa 1–145a*, 68.

34 Podrobnejši opis gl. v Golob, *Manuscripta. Knjižno slikarstvo v srednjeveških rokopisih iz Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani*, 118–123; spletni katalog: Lackner, Franz, <http://www.ksbm.oew.ac.at/kataloge/SI/SI3000/SI3000-51.pdf>.

35 Rokopis torej ni nastal v prvi polovici 15. stoletja, kakor sta ga datirala Milko Kos in France Stelè v delu *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji / Codices aetatis mediae manu scripti qui in Slovenia reperiuntur*, 90. Po Piccardovem katalogu so papir s

okolje nastanka je zgovoren podatek tudi inicialni okras, ki je značilnost južnonemškega sloga: telo inciale *V(estra)*³⁶ je iz trdega trakastega prepleta in skorajda s prstom kaže na slog Bertholda Furtmeyrja, slikarja v Regensburgu iz zadnje četrtine 15. stoletja (str. 154).

Tolažba filozofije je v obliki prepisa, kakršno kaže ljubljanski rokopis, ena od vizualnih različic ohranjenih rokopisov: je kodikološko je posebna, vendar menjavanje zrcal v srednjeveških rokopisih ni bilo nič posebnega.³⁷ V večini karolinških in otonskih kodeksov so verzni odlomki zapisani v dveh stolpcih, kar je bila zaradi majhne količine razpoložljivega pergamenta razumljiva odločitev. V ljubljanskem Boetiju pa so verzi napisani *in continuo*, le začetne črke vrstic so poudarjene kot krepke rdeče lombarde; prozimetrični značaj besedila se torej ne izraža z dvema tipoma zrcala. Ta kodeks je zanimiv predvsem zato, ker so za proznimi in verzni odlomki v besedilo vključeni komentarji neznanega avtorja.³⁸ Ti so sicer zapisani na enakem zrcalu in kakih 140 mm dolgih vrsticah, vendar zgoščeno. Če je Boetijevo besedilo zapisano v 9,9 mm visokih vrstičnih enotah in je na strani 23 vrst, je komentar zapisan v 3,3–3,5 mm visoki vrstični enoti, kar nanese približno 65 do 70 vrst na stran. S tem je nastal izjemno dinamičen videz, ki resnično vabi bralca, naj razvozla komentar, ki ni en sam, ampak je povezan z medvrstičnimi glosami in obstranskimi *lemmata*.

takim znakom izdelovali v Stuttgartu od leta 1460 naprej (nekako do leta 1485) in je v katalog uvrščen pod št. 1175. Prim. Piccard, *Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg. Sonderreihe die Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart; Findbuch 16: Wasserzeichen Dreieberg*.

36 Iniciala krasi Psevdo-Boetijev spis *De disciplina scholarium*.

37 Munk Olsen, n. d., 14, op. 28.

38 Kristeller, *Iter Italicum: a finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, zv. 5, 443.

Ko se je prepisovalec odločil, da bo pisal v kaligrafirani bastardi (s prvinami zgodnje frakture), je s široko prirezanim peresom ustvaril izrazit kontrast med lasnimi in senčenimi potezami. Ta *Bastarda mit Schleifen* (bastarda z zankami [pri minuskulnih b, d, f, l, g itn.]) je sama po sebi slikovita in je zahtevala roko večšega prepisovalca, obstranske *lemmata* pa so pisane v knjižni gotici (*textualis formata*). Ljubljanski kodeks nikakor ni izdelek profesorja ali študenta za osebno rabo, ampak prepis, ki je delo poklicnega prepisovalca ali izdelek dobrega mestnega ateljeja in je ustrezal nekoliko bolj izbirčnemu in petičnemu kupcu; tudi zato sta v kodeksu dva teksta, za katera so v 15. stoletju menili, da sta delo enega samega avtorja,³⁹ gre pa za Boetija in Pseudo-Boetija. Prepisovalec je svojo verziranost dokazal tudi s solidnim zapisom grških odlomkov (str. 171).

Naslovnica ljubljanskega Boetija je izrazito moderno delo poznega 15. stoletja, ko je v nemški umetnosti naraščalo živo zanimanje za starejšo zgodovino in umetniške dosežke. Očaranost nad estetiko antike in predgotskega srednjega veka ni bila izraz nemočne retrospektivne zagledanosti, ampak je – podobno kot v italijanskem okolju – zlita v nov vrelec ustvarjalnosti, ki je pognal iz korenin lastnih zgodovinskih dosežkov. To ni ekvivalent ikonografskim interpretacijam,⁴⁰ kako je treba razumeti predgotske in gotske oblike v umetnosti severno od Alp, ampak je to

39 Od srede 12. stoletja naprej so kodeksi pogosto vsebovali dela enega samega avtorja. To velja predvsem za zbornike z beletristično vsebino. Prim. Munk Olsen, n. d., 12–13, op. 28.

40 V mislih imam simbolične konotacije, kakršne poznamo zlasti iz del staronizozemske umetnosti v 15. stoletju, ko je Jan van Eyck z romanskimi arhitekturnimi oblikami zaznamoval čas Stare zaveze in z gotskimi čas Nove zaveze. Ob klasičnih interpretacijah Erwina Panofskega, Maxa Jacoba Friedländerja idr. je neprecenljivega pomena delo Hansa Beltinga, zlasti *Spiegel der Welt. Die Erfindung des Gemäldes in den Niederlanden*.

refleks na zbirateljstvo in antikvarno navdušenje, ob političnem dogajanju pa pomeni tudi raziskovanje zgodovine in ustvarjanja temeljev nacionalne samozavesti in samozavedanja, to je čas, ko je v nemškem umetnostnem in izobraženskem okolju zelo profilirana kultura spominjanja (*Erinnerungskultur*).⁴¹ Poleg rokopisov, ki so podobno kot v naslovu ljubljanskega Boetija, uporabili starejše tipe črk, je tudi sočasna tiskarska umetnost v primernih danostih uporabljala več stoletij stare abecedne tipe, najbolj znan primer so pač imena krajev, napisana na vedutah v Svetovni kroniki Hartmanna Schedla.⁴²

Večbarvni napis ANICII MANLII SEUERINI BOETII EX-CONSVLIS ORDINARII PATRICII PHILOSOPHIAE CONSOLACIONIS LIIBER (sic!) PRIMVS INCIPIT, ki zaseda približno eno tretjino pisnega polja, razkrije, da ne gre za posnemanje rokopisne predloge, ampak za naslon na epigrafsko predlogo ali rokopis, ki se je zgledoval po epigrafskem spomeniku. Črke so namreč oblikovane z značilnimi širitvami proti serifom in so senčene, videti so vklesane in jim poševno padajoča svetloba oblikuje iluzijo globine. Poleg tega so kapitale pomešane z nekaterimi uncijalnimi oblikami, črke so ožane, več je enklav in ligatur⁴³ – vse to poznamo z epigrafskih

41 Norbert Nußbaum, Euskirchen, Hoppe, S. *Wege zur Renaissance. Beobachtungen zu den Anfängen neuzeitlicher Kunstauffassung im Rheinland und in den Nachbargebieten um 1500.*

42 Koch, »Epigraphisches zur Schedelschen Weltchronik«, 365–385.

43 Epigrafskih spomenikov s podobnimi črkami, ki bi jih lahko sprejeli kot oblikovno paralelo, je veliko vse od zgodnjega 11. stoletja dalje, kot je npr. napis nadškofa Willigisa na bronastih vratih iz Mainza (1009). Kloos, *Einführung in die Epigraphik des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, 122–125, 133–134, sl. III/1. – Najbolj zgovorne in za našo rokopisno naslovnico dovolj neposredne primere navaja Walter Koch v pomembnem preglednem delu o paleografiji epigrafskih spomenikov. Posebej relevantno je poglavje o romaniki kot

spomenikov vsaj od zgodnjega 11. stoletja dalje. Spomnimo se, da so v karolinško knjižno slikarstvo vstopile rimske kvadratne kapitale z epigrafskih spomenikov kot znamenje spoštovanja preteklih veličin in osnova za ustvarjanje lastne legimitete kot nadaljevalca zgodovine, zato smemo sprejeti paralelo o naslovu ljubljanskega Boetija kot vizualnem sporočilu, ki govori o zgodovinskem spominu.

Pod naslovom je impozantna iniciala, ki ima značilno obliko za pozno 15. stoletje: je lombarda, inicialno telo pa ima temnomodro listno polnilo. Tudi tenke vitice z modrimi cvetki so zrcalo poznogotskega časa, čeprav gre le za različico tistih inicialnih polnil, ki so se kot nitast ornament že okoli leta 800 naselile v karolinške iniciiale v srednjerenskih skriptorijih (npr. Dagulfov psalter) ter pozneje tudi v tistih v Toursu, Metzju in Sankt Gallnu. Oboje skupaj – naslov z velikimi epigrafskimi črkami in iniciala – predstavlja različico estetskega koncepta karolinških naslovnice iz 9., 10. stoletja.⁴⁴ Sicer pa prestopi iz epigrafskega v rokopisno delo v karolinških rokopisih niso nič nenavadnega. Podobno kot pri ljubljanskem Boetiju je tudi pet stoletij poprej mogoče najti večbarvne naslove, ki se zgledujejo po vklesanih napi-

prehodnem obdobju med karolinškimi napisi in zgodnjimi gotskimi oblikami. Primeri t. i. gotske majuskule in oblikovanje črk v »risarskem slogu« so enako kakovostno zastopani na spomenikih, ustvarjenih v kamnu, na napisih z zlatarskih izdelkov in v rokopisnih primerih. Reproduciran je napis iz Lièga (sedaj Bruselj, Musées royaux) iz leta 1050, ki dobro ponazarja časovno plast spomenikov, na katere se je naslonil knjižni slikar naslovnice ljubljanskega rokopisa (NUK Ms 51). Koch, *Inchriftenpaläographie des abendländischen Mittelalters und der früheren Neuzeit. Früh- und Hochmittelalter*, 148 *passim*, sl. 153.

- 44 Lep primer iniciiale z nitastimi viticami je v rokopisu *Tolažbe filozofije* iz Einsiedelna, Cod. 149 (558), str. 2; rokopis pripada reichenauskemu slogu 10. stoletja, vendar je bil prepisan in okrašen v Einsiedelnu.

sih in so celo v različnih paleografskih redih.⁴⁵

Kot rečeno, je ljubljanski Boetij poseben zaradi komentarjev, ki so za vsakim proznim in verznim odlomkom. Pierre Courcelle v poglavju o komentarjih od karolinškega časa do konca 15. stoletja ne navaja nobenega, ki bi se ujemal z besedili iz ljubljanskega Boetija (zbral je samostojna ali v druge sklope vključena mnenja o Boetiju in njegovih stališčih, ki niso neposredne razlage njegovih stavkov in uporabljenih besed).⁴⁶ Opozoriti pa velja na prakso glosiranja in vključevanja razlag oziroma komentarjev v grških srednjeveških rokopisih. Glede na oblikovanje rokopisnih strani ti teksti niso mogli biti dolgi marginalni komentarji, ki jih v grških kodeksih poznamo od 9. stoletja naprej, saj so ob robu pisnega polja lahko obsegali le kakšen stavek. Christian Gastgeber je takole opisal komentatorsko in glosatorsko prakso (predvsem v Carigradu): »Oblikovanje glavnega in marginalnega besedila, ki bi prepisovalcem zaradi prostorske stiske lahko povzročalo probleme, se je poenostavilo v 11. stoletju, ko so najprej za prozo in v 12. stoletju še za pesništvo začeli vključevati marginalne zapise v glavno besedilo: razdelili so ga v enote, katerim je takoj zatem sledil komentar.«⁴⁷ Prav tako je tudi zapisano in oblikovano besedilo ljubljanskega Boetija, vendar ne zagovarjam misli, da so komentatorski zapisi (in koncept prestopanja teksta iz glavnega besedila v komentar) posledica neposrednega naslona na grško-bizantinsko predlogo. Ne zdi pa se mi nemogoče, da bi južnonemški kopist poznal kakšen grški

45 John, »Latin Paleography«, 11–12. Za primer naslovne strani z večbarvnimi črkami, ki posnemajo epigrafske spomenike, gl. Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Ms 191 (277), *Canonum Collectio Quesnelliana*, posebno str. 11 in fol. 3r (dostopno na <http://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/sbe/o190>).

46 Courcelle, n. d., 241–332, op. 12.

47 Gastgeber, »Die Überlieferung der griechischen Literatur im Mittelalter«, 42.

rokopis ali grški rokopis v latinskem prevodu oziroma da bi mu ga priskrbel naročnik.

Če primerjamo oblikovanje ljubljanskega Boetija z oblikovanjem poznokarolinških rokopisov iz Sankt Gallna ali Einsiedelna, vidimo, da so rokopisi iz jugozahodne nemške rokopisne province bralca spodbujali z vpisi medvrstičnih glos.⁴⁸ Na zunanji margini ljubljanskega rokopisa so z rdečo tinto zapisane ključne besede (npr. na fol. 2r *carmen, elegyia, effetus, autor, factum* itn.), ki bralca učinkovito opozarjajo na vsebino. A to so poznali že karolinški prepisi različnih besedil iz južnonemško-vzhodnošvicarskih skriptorijev, s tem da je bila kakovost in doslednost glosiranja odvisna od namena in od zahtevnosti beročih,⁴⁹ ne od literarnozgodovinskega ali filozofskozgodovinskega koncepta.

Kot sem omenila, rokopisi karolinškega časa (npr. Dagulfov psalter,⁵⁰ *Codex Sangalensis* 149, str. 52 itn.) in ljubljanski Boetij izkazujejo ujemanje v pojmovanju z viticami napolnjenega notranjega inicialnega polja. V karolinških inicialah je bil vitični preplet sprva natančno urejen, ker pa je svobodna rast odganjkov že okoli leta 1000 prevladala nad geometriziranimi prepleti, postane toliko močnejši občutek, da je obstajalo med t. i. reichenauskim slogom v 10. stoletju in regensburškim knjižnim slikarstvom okoli leta 1470 sinhrono pojmovanje inicialnega telesa.

Ker ima knjiga toliko življenj, kot ima bralcev, je sicer

48 Prim. St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 844: Boethius, *De consolatione philosophiae*, posebno str. 13 in 14 z mnogimi latinskimi in visokonemškimi glosami (dostopno na <http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/csg/0844>).

49 Prim. glosirani psalter iz Sankt Gallna, Cod. Sang. 27, ok. 850–860, in glosirano Biblijo iz Sankt Gallna, Cod. Sang. 41, tretja četrtina 9. stoletja. Imeniten primer te prakse je v Sankt Gallnu ohranjeni *Codex Delta*, ki vsebuje besedila evangelijev v grščini, dopolnjena z interlinearnim prevodom v latinščino (Cod. Sang. 48, ok. 850).

50 Dunaj, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1861.

eno ključnih vprašanj recepcije, kaj je Boetijev tekst v njegovem času pomenil intelektualcem. Vendar zanimanje za Boetija ni pojenjalo, ampak je bilo v 15. stoletju nadvse živo, tako da je – kakor je videti – *editio princeps* iz leta 1471 ali morda 1474⁵¹ nadaljevala poslanstvo. Tu pa se je likovna in kodikološka kontinuiteta po skoraj tisoč letih povsem pretrgala.

Za 15. stoletje je evidentiranih približno 80 prvotiskov, tako latinskih kot prevedenih ali dvojezičnih izdaj, v katerih je Boetij dobil videz renesančnega humanista v antičnih oblačilih – to pa je še en prispevek h galeriji idealiziranih portretov, ki predstavljajo avtorje.

Literatura

- BECKWITH, John. *Early Christian and Byzantine Art*, Middlesex, Baltimore: Penguin Books, 1970.
- BELTING, Hans. *Spiegel der Welt. Die Erfindung des Gemäldes in den Niederlanden*. München: Beck C. H., 2010.
- BISCHOFF, Bernhard. »Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature.« V: isti. *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, 134–160. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . »Palaeography and the Transmission of Classical Texts in the Early Middle Ages.« V: isti. *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, 115–133. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BOETIJ. *Tolazba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- CAVALLO, Guglielmo. »La biblioteca longobarda.« V: Carlo Bertelli; Gian Pietro Brogiolo, ur. *Il futuro dei Longobardi. L'Ita-*

51 Ex officina Hans Glem, Savigliano. HR 3356; IGI VI 1820-A; Pr 6754; BMC VII 1024; GW 4513.

- lia e la costruzione dell' Europa di Carlo Magno (18 giugno–19 novembre 2000, Monastero di Santa Giulia, Brescia)*. Milano: Skira, 2000.
- COLISH, Marcia L. *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400–1400*, New Haven, London: Yale University Press, 1997.
- COURCELLE, Pierre. *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce*. Paris: Études Augustiniennes, 1967.
- GANZ, David. »Oculus interior. Orte der inneren Schau in mittelalterlichen Visionsdarstellungen.« V: Katharina Philipowski, Anne Prior, ur. *„anima“ und „sêle“. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*, 113–144. Berlin: E. Schmidt, 2006.
- GASTGEBER, Christian. »Die Überlieferung der griechischen Literatur im Mittelalter«. V: Egert Pöhlmann, ur. *Einführung in die Überlieferungsgeschichte und die Textkritik der antiken Literatur. Mittelalter und Neuzeit*, 1–46. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- GIBSON, Margaret. »Illustrating Boethius: Carolingian and Romanesque Manuscripts.« V: Claudine A. Chavannes-Mazel; Margaret McFadden Smith, ur. *Medieval Manuscripts of the Latin Classics: Production and Use. Proceedings of the Seminar in the History of the Book to 1500*, 119–129. Los Altos Hills (Kalif.): Anderson-Lovelace, 1996.
- GOLOB, Nataša. *Manuscripta. Knjižno slikarstvo v srednjeveških rokopisih iz Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani. Narodna galerija, 7. september–7. november 2010*. Ljubljana: Narodna galerija, Filozofska fakulteta, 2010.
- HERMANN, Hermann Julius. *Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich*. Zv. VIII, 1. del: *Die frühmittelalterlichen Handschriften des Abendlandes*. Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1923.
- . *Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich*. Zv. VIII, 2. del: *Die deutschen romanischen Handschriften*, Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1926.
- JOHN, James J. »Latin Paleography«. V: James M. Powell, ur. *Medieval Studies. An Introduction*, 11–12. Syracuse (NY): Syracuse University Press, 1992.

- KAUFFMANN, Claus Michael. *A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles. Volume Three. Romanesque Manuscripts 1066-1190*, London: Harvey Miller, 1975.
- KITZINGER, Ernst. *Byzantine Art in Making: Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art. 3rd-7th Century*, London: Faber and Faber, 1977.
- KLOOS, Rudolf M. *Einführung in die Epigraphik des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- KOCH, Walter. »Epigraphisches zur Schedelschen Weltchronik«. V: Gerhard Holzer, Thomas Horst, Petra Svatek, ur. *Die Leidenschaft des Sammelns. Streifzüge durch die Sammlung Woldan*, 365–385. Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010.
- KOCH, Walter. *Inschriftenpaläographie des abendländischen Mittelalters und der früheren Neuzeit. Früh- und Hochmittelalter*. Dunaj; München: Oldenburg Verlag, 2007.
- KOS, Milko, STELÈ, France. *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji. Codices aetatis mediae manu scripti qui in Slovenia reperiuntur*. Ljubljana: Umetnostno-zgodovinsko društvo, 1931.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Iter Italicum: a finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, 5. zv. London: Warburg Institute, 1990.
- MAZAL, Otto. *Geschichte der Buchkultur. 3–1, 2: Frühmittelalter*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1999.
- McKITTERICK, Rosamond. *The Carolingians and the Written World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- MUNK OLSEN, Birger. »The Production of the Classics in the Eleventh and Twelfth Centuries«. V: Claudine A. Chavannes Mazel, Margaret McFadden Smith, ur. *Medieval Manuscripts of the Latin Classics. Production and Use. Proceedings of The Seminar in the History of the Book to 1500*, 1–17. Los Altos Hills (Kalif.): Anderson-Lovelace, 1996.
- NUSSBAUM, Norbert, Claudia EUSKIRCHEN, Stephan HOPPE. *Wege zur Renaissance. Beobachtungen zu den Anfängen neuzeitlicher Kunstauffassung im Rheinland und in den Nachbargebieten um 1500*, Köln: SH, 2002.
- PICCARD, Gerhard. *Veröffentlichungen der Staatlichen Archiv-*

- verwaltung Baden-Württemberg. Sonderreihe die Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart; Findbuch 16: Wasserzeichen Dreieberg, Stuttgart: Kohlhammer, 1996.
- PÖHLMANN, Egert. *Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur*. 1. del: *Altertum* (3. izd.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- SONDEREGGER, Stefan. »Deutsche Sprache und Literatur in Sankt Gallen.« V: Werner Vogler, ur. *Die Kultur der Abtei Sankt Gallen*, 161–184. Zürich: Belser, 1990.
- SUCKALE-REDFLESEN, Gudrun. »Tropar mit Tonar und Sequentiar.« V: Josef Kirmeier et al., ur. *Kaiser Heinrich II. 1002-1024. Begleitband zur Bayerischen Landesausstellung, Bamberg, 9. Juli-20. Oktober 2002*, 308–309. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- ŠPELIČ, Miran; LIMONCINI, Pasquale, ur. *Boezio e Gregorio Magno tra antichità e medioevo. Atti del Primo Simposio Internazionale di Rapallo, (Rapallo 31 marzo-2 aprile 2005)*. Ljubljana; Rapallo: Brat Frančišek; Studium Rapallense, 2007.
- YASIN, Ann Marie. »Making Use of Paradise: Church Benefactors, Heavenly Visions and the Late Antique Commemorative Imagination.« V: Colum Hourihane, ur. *Looking Beyond. Visions, Dreams and Insights in Medieval Art and History*, 39–57. New York: Princeton, 2010.

hni, iuu nepametni, satoraj je djal Boetius: *Quam sit inane, Boet. de
quam futile nobilitatis nomen, quis non videat? quasi ad clari- Pbea, Conf.
tudinem refertur, aliena est.* Nezh nenuza shlahnost, zhe 1. 2. presb.
ti nimash te shlahrne tvete zhednosti, *quid enim prodest ei 6.*
nobilitas, quem sordidant mores? vprasha S. Chrylostomus.
Zhe si shlahniga stanu, taku imash enushlahntnu serze, inu
djaine imcti, de nebosh grehom, inu hudizhu shlushil, ka- S. Chryf.
kor S. Chrylostomus vuzhj. *Ille tunc integram nobilitatem in Matib.*
suam putet, si dedignetur servire vitis, & ab eis non superari.
Shlushit Bogu, tveta della dopernashat v' tem stoy ta prava
shlahnost. *Summa apud DEUM nobilitas est, clarum esse vir- S. Hieron.
tutibus.* Je sapissanu pustil S. Hieronymus. Pravi shlahtni ad Celand.
Gospudje to bily uni trje Bashadory is noviga svejta v'Rim
poslani, od katerih pishe Daniel Bartolus: Enimu je bilu
imè Manzius, timu drugimu Joannes, timu trjetimu Ju-
lianus vsj trje shlahniga krajleviga Roda: kamer to prishli,
nashi katolish Firshti vlo zhaft to taistom iskafali, inu velike
shenkinge offrali, ony pak ute to tem vbosim restalali, kamer
to prishli, nerpoprejto v' zerku shli, Boga sahvalit, inu te
njemu perporazhit, nej to okuli hodili de bilepe hishe, ali
zhudne rezhy vidili ampak de bi svete rezhy vidili, inu zha-
stili, nej to marali sa kratke zhaffe, inu gostarie, ampak
sa tvete Pridige, inu lepe nauke, vlak dan to vezh svetih
Mashandohtlivu poshlushali, inu vlako Nedello se obhaje-
li, s' nyh ust nikuli nebilu shlishat ene nenuzne besfede ufa-
keterimu to dober exempel dali, inu kakor se spodobi pra-
vem shlahtnikom se to sadershali, vedeozh, kar Bug sapo-
vei: *Iuste, quod iustum est exequaris.* Oh shlahniki! pre-
mislite zhe tudi vy taku shivite, inu Bug hotel, de bi ne-
bily taistih, od katerih je djal uni Philotophus: *Sic bodie no- Philof. Co-
biles complures instituantur, quasi ad ludum essent facti, & min. 1. 2.*
iacum, in vestitu, & omni sermone nihil moderatè faciunt,
aut

Alen Širca

BOETIJ V STAREJŠI SLOVENSKI LITERATURI

Preden se lotimo zanimivega vprašanja, kako je z Boetijem in Slovenci, si na kratko oglejmo Boetijevo recepcijo v evropski književnosti. Čeprav slovenska recepcija Boetija spada v evropsko območje in je mogoče domnevati, da bomo lahko sledili samo neznatnim sledem Boetija v naši starejši literaturi oziroma, bolje rečeno, da bomo imeli opraviti samo s sledjo sence Boetija, v okviru evropske literature še zdaleč ni tako.

Boethius's influence in the Middle Ages was immense, »Boetijev vpliv na srednji vek je bil ogromen,« pravi John Marenbon, eden izmed največjih poznavalcev srednjeveške filozofije.¹ Še bolj posrečeno se izrazi Gorazd Kocijančič v uvodu k svojemu komentiranemu prevodu Boetijevega najslavitejšega spisa *Tolažba filozofije*: »Njena *Wirkungsgeschichte* [tj. zgodovina učinkovanja *Tolažbe filozofije*, op. A. Š.] je zgodovina prave evropske poplave.«² Ta spis je zanimal zlasti srednjeveško kulturo. S svojim oblikovnim bogastvom je bil zgled mnogim srednjeveškim pesnikom. Omenimo samo dva najslavitejša primera. Vplival je na izoblikovanje prozimetra pri Hildebertu Lavardinskem, srednjeveškem pesniku na prehodu iz 11. v 12. stoletje. Veliki srednjeveški teolog in pesnik, cistercijan Alan iz Lilla, znan tudi kot Alanus ab Insulis (1115–1203), pa v pesnitvi *De planctu Naturae* (*O tožbi Narave*), ki zajema malone vse

1 Marenbon, *Boethius*, 164.

2 Kocijančič, »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘«, 8.

tedanje naravoslovno znanje, posnema Boetijevo *Tolažbo*, a se hkrati od nje deloma distancira.

Vendar Boetij ni vplival samo na srednjelatinsko književnost, ampak tudi – in morda še zlasti – na književnosti nastajajočih ljudskih jezikov. V staro angleščino je *Tolažbo filozofije* ob koncu 9. stoletja prevedel sam kralj Alfred. Okoli leta 1000 jo je v staro nemščino prevedel Notker III. iz St. Gallena (znan tudi kot Labeo ali Notker Nemški). Slovito delo je bilo nekoliko pozneje prevedeno tudi v francoščino; prevedel ga je Jean de Meun, ki je bolj znan po tem, da je dokončal sloviti *Roman de la Rose*. V 14. stoletju se je zvrstilo mnogo prevodov *Tolažbe* v italijanščino. Že pred letom 1400 tudi v španščino in katalonščino. V 15. stoletju pa so sledili prevodi v nizozemščino in nemščino. Delo je bilo, zanimivo, že v srednjem veku prevedeno celo v grščino in hebrejščino.

S tem je bila postavljena literarna infrastruktura, ki je omogočala, da je *Tolažba* prekrasila ljudske književnosti. Dante na primer Boetija v *Božanski komediji* (*Raj*, X. spev) skupaj z Avguštinom, Tomažem Akvinskim in Sigerjem Brabantskim postavlja v nebesa. Tudi pri Boccacciu bi zlahka našli marsikatero boetijevske reminiscence. Na Angleškem je Boetij vplival zlasti na Chaucerja, ki je *Tolažbo* prevedel v srednjeangleški idiom. Boetijev vpliv je nedvomno najotipljivejši v Chaucerjevi pesnitvi *Troilus and Criseyde* (*Troil in Kresida*), ki jo imajo mnogi poznavalci za njegovo najboljšo delo.

Če je imel renesančni humanizem zaradi izjemne priljubljenosti *Tolažbe filozofije* v srednjem veku včasih do nje ambivalenten odnos, pa jo je barok znova povzdignil v nadčasno mojstrovino človeškega duha.³ Zato so to delo imeli na svojih policah duhovi, kot so Leibniz, Jan Baptist Van Helmont in krščanski kabalist Christian Knorr von Rosen-

3 Ne smemo pozabiti, da je v renesansi *Tolažbo filozofije* v zgodnjemoderno angleščino prevedla kraljica Elizabeta I.

roth. Kljub temu je Boetijevo *Nacheleben* v baroku in tudi pozneje v veliki meri še *terra incognita*. Sem seveda prav tako spada slovenski literarni vrtilček tega časa.

Kljub morda obetavnejšemu naslovu se bo moral moj prispevek osrediniti samo na Boetijev vpliv na slovenske pisce v obdobju baroka. Za popolnejšo oceno Boetijevega vpliva v starejši slovenski književnosti na splošno bi bilo treba preiskati vsaj še književni korpus slovenskih protestantskih piscev. Po počasnem česanju prediva slovenske baročne književnosti pa sta naposled za literarnozgodovinsko obravnavo ostala relevantna samo dva pisca, oba kapucinska pridigarja. To sta sloviti Janez Svetokriški in nekoliko manj sloviti Rogerij Ljubljanski. Toda tudi njuna opusa nista tako majhna, tako da je natančno branje njunih pridig že samo po sebi velik zalogaj.

Najprej si je treba ogledati, kakšen je dejanski literarni stik med poznoantičnim filozofom in teologom ter obema slovenskima pridigarjema, ki se v svojih pridigah seveda nista mogla globlje spuščati v težavna vprašanja na poglavitnih območjih človekovega védenja (vsaj kar zadeva antiko in srednji vek). Morda tu ni odveč opozorilo, da je slovenska baročna pridiga slabo raziskana in je znanstveno in kulturno nasploh zanemarjen pojav, čeprav je v njej zgoščena neverjetna kultura, prava povodenj virov, duhovnozgodovinskih vozlišč, raznoterih »intertekstualij«. Tu namreč pogosto naletimo na preplet patristike, sholastike in renesančnega humanizma, ki je zgoščen vse do apoftegmatske jasnine. Že hiter prelet čez dela obeh najpomembnejših slovenskih baročnih kapucinskih pridigarjev zbudi vtis, da Boetij sicer ni njun *Lieblingsauthor* – vsaj ne tako, kot so to, recimo, »oča« Avguštin in Gregor Veliki ter »angelski dohtar« Tomaž Akvinski ali celo grški cerkveni očetje –, a se vendarle pojavlja skupaj z mnogimi drugimi avtorji, ki jih bržkone prvič najdemo omenjene v kakem slovenskem besedilu; sem spadata, denimo, tudi takšna novoplatonska »ezoterika«,

kakršna sta Jamblih in Marsilio Ficino. Barok je namreč doba, ki po svoji »razgledanosti« zelo preseneča.

Obrnimo zdaj naš literarnozgodovinski pogled najprej k Janezu Svetokriškem. Kako je z Boetijem pri njem?

V drugi knjigi *Svetega priročnika (Sacrum promptuarium)* Janeza Svetokriškega naletimo na znano Boetijevo opredelitev sreče oziroma blaženosti. Kot opozarja Gorazd Kocijančič v uvodnem spisu k slovenskemu prevodu *Toláže filozofije*, je bilo nujno treba razločiti med pojmom »sreče« in »sreče«, med njeno nižjo in višjo vrsto: »V delu, ki se suče okrog vprašanja sreče, je bilo prav tako pomembno ohraniti strogo razlikovanje med *felicitas* (= sreča) in *beatitudo* (= blaženost).«⁴ Če *beatitudo* meri na »globinski« okus sreče, ki je v človeku nekako »objektivno«, neodvisno od trenutnih dobrin in »pozitivnih« občutij, *felicitas* dobi pomenski odtенок »subjektivnega« občutja sreče. Tudi Svetokriški Boetijevo *beatitudo* poveže z blaženostjo, ki pa jo razume kot trajno posedovanje sreče v večnem življenju, aktualizirano večno blaženost. V pridigi na četrto adventno nedeljo tako beremo:

Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.⁵

Nekoliko drugačna je vezava Boetijevega izvirnega besedila, ki jo rabi slovenski prevod:⁶ *Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum*. Kocijančičev prevod se glasi: »Očitno je torej blaženost stanje,

4 Kocijančič, n. d., 51.

5 Svetokriški, *Sacrum promptuarium* II, 76. V marginaliji je naveden vir: l. 3 *de Consolatio Philosophiae*.

6 Gre za besedilo Claudia Moreschinija *De consolatione Philosophiae; Opuscula theologica*, 2. izd., München: Saur, 2005. Ta izdaja je konservativna in podaja stanje rokopisov iz 9. stoletja, ne da bi skušala besedilo rekonstruktivno popravljati v smeri njegove (izgubljene) izvirne podobe iz 6. stoletja.

ki je popolno zaradi združenosti vseh dobrin.«⁷

Treba je pripomniti, da začetek te pridige Svetokriškega spominja na začetek tretje knjige Boetijeve *Tolažbe*, kjer se ta sentenca tudi pojavi (proza II). Pri tem ima pomembno vlogo tudi Avguštinova misel iz njegovega spisa *O Trojici* (*De Trinitate*), ki je v sozvočju z Boetijevo etiko blaženosti: *Ad appetendam Beatudinem natura ipsa compellit*, »Narava sama žene k hrepenenju po Blaženosti«.

Na drugi navedek iz Boetijeve *Tolažbe* naletimo v peti knjigi Svetokriškega *Svetega priročnika*. V pridigi na tretjo adventno nedeljo je navedek iz Boetija povezan z moralnim naukom o plemenitosti. Ta sama zase nima nobene etične vrednosti:

Satoraj je djal Boetius: *Quam sit inane, quam futile nobilitatis nomen, quis non videat? quaesi ad claritudinem refertur, aliena est.*⁸

Svetokriški ugotavlja, da je Boetijeva trditev v soglasju z antično modrostjo na splošno, saj naj bi tudi Aristotel, Diogen, Sokrat in Plutarh menili isto: plemenitost brez kreposti (»čednosti«) ni vredna nič, v moralnem smislu nič ne zaleže.

Primerjajmo Boetijev citat z latinskim besedilom, ki je uporabljen v slovenski izdaji in prevodu Boetijeve *Tolažbe*: *Iam vero quam sit inane, quam futile nobilitatis nomen, quis non videat? quae si ad claritudinem refertur, aliena est; videtur namque esse nobilitas quaedam de meritis veniens laus parentum*. Kocijančičev prevod se glasi: »Kdo potem ne bi videl, kako prazno, kako ničevo je ime plemenitosti? Če se ta nanaša na sloves, potem je (tebi) tuja; videti je namreč, da je plemenitost nekakšna hvala prednikov, ki izhaja iz (nji-

7 *Tolažba filozofije* 3, II, 3.

8 *Sacrum promptuarium* V, 31. V marginaliji je naveden vir: *Consolatio* l. 3, *prefa* 6.

hovich) zaslug.«⁹ Razlike so tu zanemarljive. Svetokriški bi to lahko navedel tudi iz izvirnika (morda celo iz ljubljanske izdaje Boetijeve *Tolažbe*?).

Precej bolj »sumljiv« je naslednji Boetijev navedek pri Janezu Svetokriškem. Gre za navedek v pridigi na god sv. Elizabete in je brez navedbe vira v marginaliji:

Maxime desiderabile est omnium bonorum hujus vitae, habere aliquem amicum, cumquo omnia secum loqui possit: Unde quasi per contrarium, maximum malum est amissio amicorum.¹⁰

Primer sv. Elizabete je za Svetokriškega dovolj zgovoren: izgubila je vse prijatelje, to pa je v tem življenju največja »reva«. Zapuščenosť od vseh je najhujše zlo, ki človeka lahko doleti. Tu nisem našel izvirnega besedila *Tolažbe*, ki bi natančno ustrezalo temu navedku. Zato je mogoče domnevati, da gre za citat, ki je vzet iz kakega tedanjega pridigarškega kompendija. S tem pa postane tudi dvomljivo, ali je Svetokriški *Tolažbo* sploh imel v rokah, vsaj pri sestavljanju svojih pridig.

Preostane nam, da si ogledamo Boetijev vpliv še pri drugem velikem kapucinskem baročnem govorniku Rogeriju Ljubljanskem oziroma, s posvetnim imenom, Mihaelu Kramarju.

Rogerij v prvi knjigi svoje zbirke pridig *Palmaryium empyreum*¹¹ uporabi boetijevski obrazec o blaženosti, ki smo ga srečali že pri Svetokriškem. Namesto izraza »blaženost« Rogerij uporabi »zveličanje«, ki ga podobno kot Svetokriški implicitno razume kot večno blaženost. »Zveličanje« je torej *status omnium bonorum aggregatione perfectus*, »stanje,

9 *Tolažba filozofije* 3, VI, 7.

10 N. d., 562. Zasilen prevod bi bil: »Najbolj zaželeno in izmed vseh dobrin najboljše v tem življenju je imeti kakega prijatelja, s katerim je mogoče o vsem govoriti. Nasprotno pa je izguba prijateljev največje zlo.«

11 Rogerij, *Palmaryium empyreum* I, 101.

ki je popolno zaradi združenosti vseh prvin«. Gramatična vezava tega stavka je enaka kot pri Janezu Svetokriškem. Nadalje Rogerij to stanje poveže z vzponom k *Summum Bonum*, »najvišjemu Dobremu«, ki je Bog. Gre za sintagmo, ki jo rabi tudi Boetij v nadaljevanju besedila, čeprav je zanj »najvišje Dobro« blaženost (ki pa je za Filozofijo naposled istovetna z Bogom). Zato ta sintagma pri Rogeriju posredno nakazuje tudi vpliv srednjeveškega novoplatonizma, kakršnega najdemo na primer pri sv. Bonaventuri.

Čeprav v Rogerijevem delu, zbirki pridig *Palmaryium empiraeum*, ki sta izšli v dveh zvezkih, razen omenjene sentence ni najti drugih navedkov iz Boetijevih del, nas na nekem mestu vendarle »zbode« v oči Boetijevo ime. Vendar morda res samo ime. Kajti Rogerij nas z njim popelje onstran Boetijevega besedila, in sicer v območje Boetijevega ljubezenskega življenja.

V pridigi z naslovom »Na dan svetih Petra inu Paula apostolou, 29. junij« se pojavi ime Boetij v takšnem sobesedilu:

Rim [...] sa vol kateriga Elpis žena tega Boetia sapela je
te kradke, vener krafftne bessede:
O felix Roma! quae duorum Principum
es consecrata glorioso sanguine:
horum cruore purpurata caeteras
excellis Orbis una pulchritudines.¹²

Rogerij takoj postreže s svojim lastnim prevodom:

O shrezni Rim! kir Firshtou dveh
s' Kryujo si posvezhen obeh:
le'pga te dela letih kry
V' lepote use de mojstrih ti.

Katere bessede S. Pius ta V. pustil je h' te hvalne pejssemi per

12 N. d., 653. Dobesedni prevod: »O srečni Rim, ki si posvečen s slavno krvjo dveh prvakov: obarvan z njuno škrlatno krvjo edini prekašaj druge lepote sveta.«

S. Vezhernizah perstavit, inu od useh Duhounih u' danashnim Boshjim opravyli molit sapovedal.

Pesem se je prek rimskega brevirja ohranila do danes. V današnjem katoliškem brevirju je njena tretja kitica v slovensčino prevedena takole:

O srečni Rim, ki mučeniška kri
apostolskih prvakov te krasi,
njih zasluženje ti zares je v čast,
po tem presegaš daleč mesta vsa.¹³

Gre za himno v jamskem trimetru z začetnim stihom *Decora lux aeternitatis auream*. Krščansko legendno izročilo avtorstvo te himne pripisuje Elpidi (nominativ Elpis, tj. Upanje), ki naj bi bila ali Boetijeva prva žena ali njegova žena sploh, ki naj bi šla z njim celo v zapor. Po mnenju »uradne« zgodovine je bilo njegovi ženi sicer ime Rusticiana. Kakor koli že, tu nas bolj zanima legenda. »Tisto, kar je treba brati« – to je dobeseden pomen besede *legenda* – je barok vzel zares in se ni toliko ubadal z resničnostjo oziroma neresničnostjo njenih »propozicij« kakor z njenim »duhovnim« pomenom. Ta legenda govori, da naj bi bil Boetij oženjen z žensko, imenovano Elpis (včasih najdemo tudi oblike imena Helpis ali Helpes), šele potem naj bi se poročil z Rusticiano, Simahovo hčerjo. Elpis naj bi bila po rodu Sicilka, po nekem viru celo hčer nekega senatorja Festa, in naj bi se odlikovala po tem, da je pisala cerkvene himne. Dve sta se ohranili in se pojavljata v nekaterih zgodnjih izdajah *Consolatio*; eno je, denimo, oskrbel Josephus Cominus v Mignetovi *Patrologii latini*.¹⁴ Izvor te legende je mogoče iskati v epitafu, ki je bil izvorno vklesan v neki nagrobnik, ki

13 *Bogoslužni molitvenik*, 1289.

14 Obe himni s skupnim naslovom *In honorem SS. apostolorum Petri et Pauli* sta v v *Patrologii Latini* 64, 538 označeni kot delo *Elpis uxor Boetii*. Druga ohranjena himna je v istem metru in se začinja z besedami *Beate Pastor Petre*. Različic obeh himen je seveda veliko.

je zdaj sicer izgubljen, a se je ohranil v rokopisnih prepisih. V poznem srednjem veku je bil praviloma dodan rokopisom Boetijeve *Tolažbe*. Ena izmed razlag te legende je, da gre za ženo Boetijevega sina Simaha. Toda tudi neke zgodnje *Vitae* opisujejo Boetijev zakon z Elpis in celo njegovo globoko žalost, ko jo je izgubil.¹⁵ Zveza Boetija s slavno himnografko Elpis se utegne zdeti romantična predstava poznosrednjeveških »ponarejevalcev«. Resnice seveda bržkone ne bomo vedeli nikoli. Nekateri učenjaki avtorstvo obeh himen zaradi formalnih razlogov pripisujejo Pavlinu II. Oglejskemu, velikemu pesniku in teologu karolinške dobe, čigar dela bi že samo zaradi njegovega vzdevka »apostol Slovencev« verjetno moral poznati vsak slovenski (pol)izobraženec.

Za konec samo še kratko razmišljanje o kontekstu navedkov Boetijeve *Tolažbe* pri naših baročnih pridigarjih. Katoliško cerkveno govorništvo je skušalo humanistično elokvenco v praksi povezati z avguštinskim idealom pridiganja, ki naj poslušalce ne samo poučuje (*docere*), ampak tudi prepriča, gane (*movere*) in jim da ne nazadnje še estetsko zadovoljstvo (*delectare*). Zato se je pogosto oddaljilo od predpisanih virov in v želji po doseganju estetskega *decoruma* posegalo po najrazličnejših virih, kot so antične mitologije, zgodovinopisje, legende, bestiariji, folklor, literatura, naravoslovje, filozofija itn. Včasih je takšna *rhetorica sacra* v tem tako pretiravala, da se je sporočilo o odrešenju, ki je poglavitni namen krščanske pridige, povsem izgubilo. Kljub tej skrajnosti pa je krščanski humanizem v posvetnem znanju pogosto videl sredstvo za dosego globlje oziroma resnične *pietas* (»pobožnosti«). To temeljno humanistično prepričanje sta vsak po svoje razvijala, recimo, Erazem Rotterdamski in Melanchthon; zanju sta namreč *pietas* in *studia humanitatis* neogibno povezani.

Kakšna je torej vloga Boetijevih filozofskih sentenc pri Rogeriju in Svetokriškem? Vsekakor se literarnozgodovin-

15 Prim. Kaylor, »Introduction«, 4-5.

ska vprašanja ne bi smela omejiti na takšno dlakocepljenje, kot je golo eruiranje imen in citatov, kakor smo počeli prej. Ni dovolj postaviti si že na prvi pogled precej banalno vprašanje, kot je: ali sta oba baročna pisca poznala odlikovanega poznoantičnega avtorja iz njegovih lastnih spisov ali ne? Najprej bi bilo treba raziskati, kakšen je bil izvorni, historični skopos – namen – njune homiletike. Ali je šlo pri slovenski baročni pridigi samo za *decorum*, posut s cvetkami zmerne moralizma in v zadnji posledici celo pridigarško šopirjenje, nastopaštvo, razkazovanje učenosti pred neizobraženo oziroma polizobraženo publiko? Ali pa je v teh pridigah tudi nekaj krstnikovskega klica k duhovni spreobrnitvi, evangelijski *metánoii*? Če je odgovor na zadnje vprašanje pritrdilen, bi lahko začeli razmišljati o morebitni globinski strukturni povezanosti Boetijeve *Tolažbe* in homiletike naših pridigarjev. Kako je lahko klic k *metánoii*, ki je na najgloblji, se pravi, na molitveni, kontemplativni ravni notranji imperativ vsakršne pristne krščanske pridige, kakršno pozna slovenska baročna pridiga navkljub njenemu učenjaškemu »aparatu«, vendarle enakosmeren z notranjo intenco *Tolažbe filozofije*?

Vprašanja so težka. Odgovori še težji ali sploh nemogoči. Vmes pa se odpira nova njiva za literarnozgodovinsko oranje, nova njiva, ki je obenem stara, že ves čas pred nami. Skratka, potrebne bodo temeljitejše in predvsem pogostejše raziskave starejših obdobj slovenske literarne zgodovine, zlasti baroka, kot so bile doslej.

Literatura

- BOETIJ. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- BOETHIUS, Severinus. *Patrologia latina* 64. Pariz: Migne, 1891.
- Bogosluzni molitvenik*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca, 2007.
- JANEZ Svetokriški. *Sacrum Promptuarium*. Faksimil. izd. Ljubljana: SAZU, 1998.
- KAYLOR, Noel Harold. »Introduction«. V: isti; Philip Edward Phillips, ur. *A Companion to Boethius in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2012.
- KOCIJANČIČ, Gorazd: »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘«. V: Boetij. *Tolažba filozofije*, 7–55.
- MARENBNON, John. *Boethius*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.
- ROGERIJ Ljubljanski. *Palmaryium empyreum, seu Conciones CXXVI. de sanctis totius anni*, 2. zv. Faksim. izd. Ljubljana: SAZU, 2001.



Illustriſſimi Domini S. R. I. Comit
& Domini Domini,
GEORGII SIGISMUNDI

à
GALLENBERG,
In Thurn, Roſſegkh, & Gallen-
ſtein. Illuſtris Domini in Aynoedt : Hæ-
reditarii Advocati Cænobii Minkcn-
dorffeniſis.

Sac. Cæſ. Maj: Camerarij.
Inclytæ Provinciæ Carnioliæ
olim
Deputatorum Præſidis,
nunc
Judiciorum Prætoris,
&
Capitaneatûs ejuſdem Cæſareâ inſtitutione
Locumtenentiſis.

GNATORUM TRIGERMINI NOBILISSIMO,
JOANNI RICHARDO,
WOLFGANGO WAYCHARDO,
Et
SIGEFRIDO WALTHASARI
Comitibus, & Dominis à Gallenberg.

X 2

Ge-

Ljubljansko izdajo iz leta 1682 je financiral Jurij Žiga
Gallenberg (1624–1697), državni grof ter oskrbnik
in upravitelj dežele Kranjske.

Sonja Svolfšak

MAYROVA LJUBLJANSKA IZDAJA
BOETIJEVE
DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIÆ

Pisalo se je leto 1682. Kot poroča Faidigova kronika *Bosnia seraphica*, se je tistega leta v ljubljanskem frančiškanskem samostanu dogajalo marsikaj. Med opisom pomembnejših dogodkov najdemo tudi kratek zaznamek, da je Anton Lazari (1642–1705), trikratni provincial hrvaško-kranjske province sv. Križa, generalni redovni definitor v Rimu, generalni vizitator za Hrvaško, Ogrsko in Češko in cesarski teolog¹ za izdajo pripravil Boetijevo *De consolatione philosophiæ*.² To je bila tudi prva izdaja Boetija, ki je izšla na sedanjem slovenskem ozemlju.

Knjigo je istega leta v svoji ljubljanski podružnici natisnil salzburški tiskar Janez Krstnik Mayr (1634–1708). Mayrova tiskarna in založba sta tudi sicer ponujali razmeroma bogato izbiro klasičnih avtorjev in filozofskih razprav.³ Izdajo oziroma natis Boetija je financiral Jurij Žiga Gallenberg (1624–1697), državni grof ter oskrbnik in upravitelj dežele Kranjske.⁴

Ljubljanska izdaja Boetija vsebuje nesporne sledi Gallenbergovega mecenstva, pa tudi kar nekaj znakov Lazarijevega uredništva. Najprej velja omeniti 16 strani dolgo posvetilno oziroma slavilno pesnitev, ki jo Lazari posveča Juriju Žigi Gallenbergu in njegovim trem mladim sinovom: Janezu Ri-

1 *Slovenski biografski leksikon*. <http://nl.ijs.si:8080/fedora/get/sbl:sbl/VIEW/>.

2 Faidiga, *Bosnia Seraphica*, 150.

3 Dular, *Živeti od knjig*, 97–124.

4 Žvanut, »Čast in hvala vselej dala njim se vaša gnada bo ...«, 148.

hardu, Volfu Vajkardu in Sajfridu Boltežarju. V značilnem baročnem slogu Lazari niza številne »trojne« metafore in simbole, povezane z Gallenbergovimi sinovi: triade, trojico, piramide, trojčke (Horacije), triumvire, trikotnike ipd., poveljuje plemenitost, odličnost in modrost družine, ne pozabi omeniti, da Gallenbergov rod sega vse od slavnega Arnulfa, ter na koncu kot najmanjši izmed malih (bratov) izrazi še svojo najglobljo vdanost.

Neposredno pred predgovorom je uvezana celostranska bakrorezna alegorija s personifikacijama obilja in plemenitosti/plemištva, iz katerih se razraščata dve oljki. Upodobi-tev vsebuje tudi Gallenbergov grb in moto: »Potomstvo/starost je iz preprostosti/poštenosti, iz vzajemnega/skupnega obilja. Krasi vsako dobo in s starostjo/starodavnostjo zeleni/živi.«⁵

V predgovoru se Lazari najprej opraviči željno pričakujočemu bralcu, saj so mu številne obveznosti, povezane z upravljanjem province, preprečevale, da bi se priprave knjige lotil že prej. Nekaj malega spregovori tudi o okoliščinah svojega dela ter na kratko povzame slavno zgodovino avtorja in besedila. Proti koncu nagovora najdemo tudi kratek stavek, ki jasno kaže njegovo uredniško politiko. Pravi namreč, da so »mnogi za njegovo nasledstvo [tj. nadaljevanje Boetijeve misli] poskrbeli s ponatisi, celo z dodanimi komentarji, a nihče ni bil tako uspešen kot tisti, ki skorajda ni poskušal spreminjati besedila, sploh ne takega, ki je tako elegantno, da ne veš, ali je pisec zadnji izmed onih, ki so govorili latinsko, ali prvi, ki se je lotil pojemajočo umetnost besede vrniti k polni moči.«⁶ Ker Lazari ne navaja nobene

5 *Ex simplicitate vetustas. Mutua foecunditate. Omnem ornat aetatem. Et vetusta viret.*

6 *Plures posteritati eius reimpressione, additis etiam commentariis, consuluere, nulli tamen felicius, quam qui textum alterarare haud praesumpserunt, utpote talem, quive tam elegans est, ut nescias, utrum author ultimus fuerit eorum, qui Romane lo-*

predloge, je sklepati, da je za predlogo pri pripravi ljubljanske izdaje izbral katero izmed kvalitetnih kritičnih verzij izvirnika.

Med omembe vredne uredniške dodatke sodijo tudi kratki povzetki vseh petih knjig med uvodom in začetkom besedila.

Na preliminarnih straneh ljubljanske izdaje najdemo še Boetijev življenjepis Julijana Marcijana Rote, celostransko bakrorezno Boetijevo upodobitev v lovorovem vencu s pripisom, da gre za podobo, posneto po starodavnem marmornem kipu v Rimu, in celostransko bakrorezno upodobitev znanega prizora iz Boetijevega ujetništva s personifikacijo Filozofije, ki iz njegove celice odganja Muze poezije.

Pregled ohranjenih izvodov ljubljanske izdaje Boetijeve *De consolatione* v javno dostopnih virih nam pokaže, da se jih je do današnjih dni ohranilo kar lepo število. V Sloveniji so dostopni podatki o dveh izvodih. Enega hrani Narodna in univerzitetna knjižnica, drugega, ki prihaja iz Erbergove zbirke, pa Narodni muzej. Skoraj nemogoče je, da bi bila brez svojega izvoda knjižnica ljubljanskega frančiškanskega samostana, najverjetneje pa bi Mayrovo *De consolatione* našli še v katerem od frančiškanskih in drugih samostanov na naših tleh. V najobsežnejšem spletnem katalogu Worldcat je navedenih 7 izvodov ljubljanske izdaje, ki jih hranijo različne evropske javne ustanove. Enega od teh si je mogoče v digitalni različici ogledati tudi na domači strani Bavarske državne knjižnice.⁷

Mayrova izdaja Boetija je bila zanimiv sponzorsko-založniški projekt, ki je tedanjemu ljubljanskemu in kranjskemu izobraženstvu v priročni mali knjižici (12°) ponudil slavno klasiko pozne antike. Bralstvo – na čelu z Jurijem Žigo

cuti sunt, an primus, qui inclinatam eloquentiam in integrum restituere sit adorsus.

7 Worldcat. OCLC, cop. 2001–2012. <http://www.worldcat.org/whatis/default.jsp>.

Reimpresum curavit Boethium de Consolatione Philosophiae
1200. Latini 1682.

Zaznamek o Lazarijevem uredništvu v kroniki
Bosnia Seraphica



Alegorija z Gallenbergovim družinskim grbom
v ljubljanski izdaji Boetija.

Gallenbergom ter njegovimi tremi ukaželjnimi sinovi – jo je zagotovo dobro sprejelo in prav mogoče je, da so jo Janez Rihard, Volf Vajkard in Sajfrid Boltežar prebirali na katerem od svojih viteških popotovanj. Morda bi podrobnejši pregled Gallenbergovih arhivov razkril še kakšno zanimivo ozadje te plemenite pobude, vendar je zaradi negotovega nahajališča teh listin v povezavi z ljubljansko izdajo v tem trenutku mogoče sklepati le na velikodušno očetovsko skrb Jurija Žige Gallenberga za omiko svojih treh sinov, splošno omiko tedanjega izobraženega bralstva, predvsem pa skrb za lastno čast in slavo.⁸

Literatura

BOETIUS, Anicius Manlius Severinus. *De Consolatione Philosophiae*.

Labaci: Mayr, 1682.

DULAR, Anja. *Živeti od knjig*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 2002.

FAIDIGA, Maver. *Bosnia seraphica*. 1777.

Slovenski biografski leksikon. SAZU, cop. 2009. <http://nl.ijs.si:8080/fedora/get/sbl:sbl/VIEW/>.

ŽVANUT, Maja. »Čast in hvala vselej dala njim se vaša gnada bo ...«
V: *Kronika* 52, št. 2 (2004), 143–150.

WORLDCAT. OCLC, cop. 2001–2012. <http://www.worldcat.org/whatis/default.jsp>.

8 Jurij Žiga, ki je bil zelo radodaren in aktiven mecen, je v osemdesetih letih 17. stoletja sponzoriral še nekaj izdaj pretežno verske vsebine (Faidiga, *Bosnia Seraphica*, 149). Pravzaprav je ravno zaradi svoje razsipnosti oziroma dobrodelnosti, ki se ni omejevala le na mecenstvo pri izdaji knjig, močno oklestil družinski proračun, zaradi česar so se bili njegovi sinovi kasneje primorani ločiti od večine družinskih posesti (Žvanut, »Čast in hvala vselej dala njim se vaša gnada bo ...«, 148).



BOETIJ IN SLOVANSKI SVET



Neža Zajc

POGOJNOST ČLOVEŠKEGA OZIROMA
SOVISNOST BOGOČLOVEŠKEGA PRI BOETIJU
IN MAKSIMU GREKU¹

Če za Aniciusa Manliusa Torquatusa Severinusa Boethiusa velja, da se je zavedal svojega povezovalnega mesta med

-
- 1 Grek se je rodil ok. 1470 kot Mihail Trivolis v grško-make-donskem mestu Arta. Kot pripadnik t. i. grške diaspore je mladost preživel med grškimi sredozemskimi centri med-kulturnih vezi (Kreta, Krf) ter severnoitalijanskimi mesti: v Firencah je bil kot sodelavec I. Laskarisa in M. Musorosa med učenjaki, ki so s prepisovanjem in prevajanjem grških rokopisov postopno oblikovali zgodnjerenesansčno evropsko zavest, saj so z leksikografskim in kartografskim delom vplivali na kulturološko-zgodovinsko zapleten proces uvedbe tiska – tudi »svetih knjig«. Njihovi nazori so bili krščanski; M. Trivolis, ki je med drugim učil grščino tudi Gianfranca Mirandolo (nečaka Pica), zavrnil povabilo univerze v Bologni, poslušal javne pridige G. Savonarole, vstopil v florentinski samostan sv. Marka (a ni postal menih), je postal eden od vodilnih pomočnikov v beneški tiskarski delavnici A. Manuzia. A leta 1503 se je vrnil v Grčijo: postal je menih Maksim atoškega samostana Vatoped. Tam je nadaljeval rokopisno umetnost ter kot zvesti spremljevalec patriarha Nifonta II. pomagal razvijati medkulturne stike s pravoslavnimi skupščinami znotraj »nesrečne grške dežele«. Leta 1518 je sprejel povabilo velikega moskovskega kneza Vasilija III. in kot prevajalec odpotoval v Rusijo. Tam je imel sprva velik vpliv na ruske sodobnike, vendar je bil kmalu po krivem obsojen heretičnih napak pri prevodu. Po dveh obsodbah (1525, 1531) je bil leta 1552 deloma izpuščen iz treh samostanskih ječ (ni smel obiskovati bogoslužja niti prejemati evharistije). Po drugi sodbi so mu dovolili – pisati. Odtlej je napisal množstvo (avtorskih in prevodnih) spisov. Umrj je v samostanu Troice Sergievov Lavre leta 1556.

grško filozofijo in latinskim svetom,² potem je bilo podobno zavedanje lastno tudi Maksimu Trivolisu (roj. Mihail Trivolis). A kljub temu, da sta se oba misleca zavedala pomembnosti svojega položaja v teološko-intelektualnem okolju, v katerem sta živela, ju to ni obvarovalo pred nadvse tragično človeško usodo. Neprizanesljivo neprepoznanje vrednosti njihovih duhovnih vednosti je bilo morda tudi zato neizbežno (ljudje so se osebnosti z zmožnostjo združevanja različnih duhovnih védenj vedno bali).

A preden se posvetimo obravnavi obeh pisateljev, se ustavimo pri vnaprej predvidljivi razliki med njunima govoroma, ki ju je treba razumeti kot osebni izjavi v bahtinovskem pomenu oziroma kot neposredni samoizraz. Takoj se porodi vprašanje, kako je mogoče, da se dva misleca, ki se opredeljujeta za krščansko vero in pišeta o istih problemih in teoloških težiščih, v svojem govoru tako zelo razlikujeta?

I. Govor o enaki tematiki

Boetijev govor spominja na razpravo, saj se ustavlja pri filozofski analizi: dopušča si premišljevanje in razgrajevanje posamezen teološko-filozofski pojem. Predvsem pa Boetij, medtem ko prevaja ali razmišlja, piše v že vzpostavljenih latinskih – grškim neadekvatnih – izrazih. Maksim Grek govori v povsem drugačni razsežnosti, v drugačnem prostoru in času: v svetopisemskem prostranstvu kanoničnega krščanskega védenja, v katerega pojmi, ki bi lahko imeli predznak dvomljivosti, nimajo vstopa. Njegova vloga, kar zadeva premeščanje ali, bolje, le ustrezno prevajanje grških filozofskih terminov v pravilno slovansko krščansko podstavo, je zahtevnejša, kot se zdi vloga prevajalca. Boetij v svojem »Petem traktatu« (*Contra Eutychem et Nestorium*), ki je posvečen diakonu Janezu, povsem verjetno papežu Janezu

2 Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, 106.

I.³ in v katerem polemizira z monofiziti in nestorijanci ter ob tem vzpostavlja še terminološki aparat pojmov, kot so »narava«, »substantia«, »persona«,⁴ piše takole:

Medtem pa naj velja, kar smo prej rekli o tem, kar razlikuje naravo in osebo, ker je »narava« specifična lastnost katere koli substance, »oseba« pa individualna substanca razumne narave. O tej je Nestorij trdil, da je v Kristusu dvojna, v to napako pa je bil zaveden, ker je namreč menil, da se lahko »oseba« reče vsem naravam. Na podlagi te predpostavke, ker je pač menil, da je v Kristusu dvojna narava, je izpovedal, da je v [v njem] tudi dvojna oseba.

[...] Toda če je bila tista združitev narav, kakršno smo omenili prej, narejena tako, da osebi trajata še naprej, ni bilo mogoče iz dveh napraviti nič enega; čisto nič namreč ne more nikoli nastati iz dveh oseb. Po Nestoriju Kristus torej ni nič enega, s tem pa sploh nič. [...] Mi pa jasno in resnično izpovedujemo, da Kristus je; pravimo torej, da je Kristus eden. Če pa je tako, potem je nujno, da je Kristusova oseba nedvomno ena. Kajti če bi bili [v njem] dve osebi, ne bi mogel biti eden; reči, da sta dva Kristusa, pa ni nič drugega kot blaznost bolnega duha [...].

In tako je Nestorij, ki je pravilno menil, da je v Kristusu dvojna narava, bogoskrunsko izpovedal, da sta [v njem tudi] dve osebi; Evtih pa, ki je pravilno verjel, da je [v Kristusu] ena oseba, je brezbožno verjel, da je [v njem tudi samo] ena narava. In prepričan od razvidnosti stvari – ker je očitno, da je narava človeka [nekaj] in nekaj drugega [narava] Boga – je rekel, da izpoveduje, da sta v Kristusu dve naravi pred zedinjenjem, ena pa po združitvi. Ta stavek pa ne izraža jasno, kaj hoče. Da bi vseeno raziskali njegovo blaznost, pretresimo dve možnosti: to zedinjenje se je zgodilo ali v času rojstva ali v času vstajenja.⁵

Boetij se ustavi na tistem mestu, ki je za Maksima Gre-

3 Boetij, *Tolažba filozofije*, 362.

4 Shmonin, *Vvedenie v srednevekovju filozofiju: Patristika*, 139.

5 Boethius, *C. Eut. e Nest.* IV, 91–95, V, 99–101. (Navedeno po slovenski izdaji Boethius, *Filozofsko-teološki traktati.*)

ka ključno – namreč ključno za vzpostavitev verodostojne besedne ikonografije. V svojem apologetskem besedilu *O popravljanju ruskih knjig*⁶ Maksim zapiše:

Nekateri so danes vraževerni, medtem ko se jezijo na tistega blaženega očeta teologije našega. Namesto opisanega telesa Njegovega nadvse predrzno in brez kaznovanja [kakor da] neopisanega, v Triodih opisujejo, s svojimi neresnimi mislimi, da ne rečem bogokletnimi, so podlegli skušnjavi lastnega laskavega napuha. Na vprašanje, zaradi česa, o prečudni, tako pišete in pojete v cerkvi, odgovorijo, da je po vstajenju od mrtvih Gospodovo telo postalo božansko in neopisljivo, kot da bi Bog-Beseda tedaj vstopil vanj ter ga storil božanskega. To je tisto, o čemer oni modrujejo, kakor bi se po vstajenju od mrtvih Gospod ne združil z Bogom po hipostazi sveti in telesu svojem in kot da ne bi Boga rodila Presveta tista Devica, temveč človeka prostega. Potem imajo še to. Da ni dostojno imenovati Boga Roditeljico, temveč Kristusa roditeljico, po Nestoriju, v zlo verujočemu. O, naj bo dovolj te sramote. Edini/eden je po njih človek Gospod pred vstajenjem Svojim, ne pa tudi Bog popoln v eni hipostazi – in verovan in opevan. K temu še, da je po vstajenju vstopila v Boga Beseda, Ki se je rodila od Prečiste Device Marije [kot] Emanuel, Ki je sveto svoje telo pobožanjil. In v tej podobi je bil neopisljiv. Bog je vendar po naravi neustvarjen in nespremenljiv. A sveto telo Emanuela je ustvarjeno. Če je bilo neopisljivo, se je potem tudi v božanstvo spremenilo. A če bi to bilo tako, potem ni Gospod naš po vstajenju popoln človek, temveč je bil Bog kakor s svetim telesom Svojim pogoltnjen in nenadoma premagan od božanstva Boga-Besede. In tako se zarodi že davno pozabljeno krivoverstvo Severa in Evtiha.

Maksim Grek govori neposredno proti nepravilnemu besednemu upodabljanju Kristusove narave, ki nasprotuje »Bo-guugodni« jezikovni upodobitvi, kot jo je zasledil v ruskih

6 Celoten naslov se glasi: »Meniha Maksima Greka Beseda o popravljanju knjig ruskih, v njej še tudi proti tem, ki govorijo, da kot da bi meso Gospodovo po vstajenju od mrtvih neopisano bilo.« (Slave 123, 259r.)

liturgičnih knjigah. Iz navedenega je jasno, da so omenjeni besedni izrazi zanj sporni predvsem zato, ker v njih prihajajo na plan tedaj že nekoliko pozabljeni krivoverski nauki Nestorija, Evtiha (in Severa, bivšega antiohijskega patriarha).

Ko se Boetij začne opirati na pogojne meje zdravega razuma, se oddalji od Platonovega primata Dobrega do tiste ravni, na kateri se dotakne ambivalence Aristotelovih definicij. Na ta način pa razkrije tudi srž krivoverske misli tistih (Rusov), proti katerim piše Maksim Grek, to je tistih, ki so podlegli lastni spekulativni misli, zgledujoč se po Aristotelovih grških vzorcih, ki jih po vsej verjetnosti niso dovolj pravilno razumeli. Tudi Maksim Grek prikaže nemogočo (nesmiselno) sliko, da bi nazorneje približal neustreznost omenjenih teoloških izrazov (besednih opisov):

In če še to navedemo: potem naj bi vendar Njegova roka bila zelo dolga na skrajnem koncu neba in Njegova neskončna veličina bi se razprostirala še dlje. Tako naj bi Njegova stopala stala na zemlji, glava Njegova pa bi segala v neskončno višino v nebesa. Tako tudi širina Njegova ne more biti nameščena na opisanem prestolu Njegovem. [...] Naj prenehajo s takim brezumjem. Naj pojejo in blagoslavljujejo v cerkvah Gospoda od izvirov Elija, to pomeni od Boga navdahnjenih pisanj in pričevanj, ne pa črpanih iz drobovja. Teh bi vam jih vendar jaz želel prevesti še več, da bi bolje poznali tisto, o čemer sem vam govoril in o čemer je pisal Janez Damaščan v 33. poglavju, kjer blago beseduje kot nalašč in najjasneje o telesnem zrenju Edinorojenega. A pri vas [je to mesto] na različne načine pokvarjeno od prepisovalcev svetih knjig. Nisem vam mogel prevesti tako dobrega govora, ki je danes tako videti bliže nerazumnemu. Prevedel vam bom, že k Bogu bližajoč se, ko bom dobil grško knjigo, če bo Gospod blagovolil.⁷

Boetijevo premiso med teološko pravovernim in zdra-

7 *Slave* 123, 267v–268. Maksim Grek je prinesel s seboj v Rusijo svoje grške in latinske knjige, ki so mu jih kmalu po prihodu vzeli in nikdar vrnili. Med njimi je bila tudi knjiga Janeza Damaščana.

vorazumskim Maksim Grek razvija v časovno-prostorsko neopredeljeno, a biblijsko določeno obstajanje tako Božjega kot Bogočloveškega, ki nosi pravico do božanske Besede. Ta se prenaša tudi na verodostojne prenašalce (prevajalce) svetih knjig, neopredeljenost Božjega pa je edino dostojanstvo v mišljenju pobožnega posameznika.

V *Tolažbi filozofije* Boetij v ustrezno zastranjeni obliki govora iz ust Filozofije časovno-prostorske okoliščine abstrahira v novem tonu, usmerjenem v izjavljanje neoporečno krščanskega Dobrega:

»Nihče se ne bi mogel dovolj načuditi ali se dovolj pritoževati, da se te reči dogajajo v kraljestvu Boga, ki vse ve in vse zmore, a hoče le dobro.« Tedaj je rekla: »Neskončno osupljivo bi bilo in strašnejše od vseh pošastnosti, če bi – kakor ti meniš – v nadvse urejeni hiši tako velikega Očeta družine, če ga smemo tako imenovati, bilo za ničvredne posode poskrbljeno, dragocene pa bi se umazale. Vendar ni tako. Če se namreč (ugotovitve), do katerih sva prišla s sklepanjem pred kratkim, ohranjajo neomajne, boš prav po delovanju Tistega, o čigar kraljestvu zdaj govoriva, spoznal, da so dobri vedno močni, slabi pa vedno zavrženi in slabotni, da grehi nikoli niso brez kazni niti kreposti brez nagrade [...].«⁸

Tako se Boetij pravzaprav nikdar preveč ne oddalji od misli o vrhovnem Dobrem, ampak le vzpostavlja način v samem bistvu neopredeljenega govora, ki je v duhu krščanske presežnosti zmožni doseči naslednjo obliko enoglasne veroizpovedne doktrine o Trojici:

[...] naredi nekaj tretjega, tako da se reče, da tisto tretje [...] sestoji iz obeh, zanika pa se, da v obeh.⁹

Čeprav Boetij na ta način postavlja temelje kategoriji sovisnosti Božjega in človeškega, ki jo je srednjeveška sholastika uporabila za premislek o sovisnosti bistva in biti,

8 *Tolažba filozofije* 4, I, 5–7.

9 *C. Eut. e Nest.* VI, 111.

je njegova filozofska misel paradoksalno celo bliže sv. Ambroziju Mediolanskemu in sv. Avguštinu kot tedaj še vedno vplivnim antičnim mislecem (npr. Ksenofontu, Ciceronu ali Makrobiju). A treba je poudariti, da Boetij uporablja večinoma filozofsko (tj. antično) terminologijo, zato se njegova bližina krščanskim piscem kaže zgolj v posameznih izrazih (kot je npr. *quidam*), primerljivih s tistimi v besedilih sv. Ambrozija Mediolanskega, recimo v *Hexameronu* (Šesterodnevju [*stvarjenja sveta*]). Izjemen je v tem, da se ne zgleduje odkrito pri cerkvenih očetih, temveč je njegovo molčanje o znanih pojmih krščanske knjige morda najbolj pretanjena gesta njegovega pisanja – ne pa tudi razmišljanja (v okvirjih tega se zdi zvest Platonovi misli, v soglasju s katero je svet so-večno podrejen Stvarniku).¹⁰ To potemtakem odraža njegovo osebno zavest o Previdnosti in strahu Božjem.

Čeprav je Boetij postal eden izmed komentatorjev Aristotela, se krščanska vera v njegovem govoru lahko izraža zato, ker kritike ne-določne paradigme »nekaj« (*quidam*)¹¹ ne povzema po Filoponu, ki je bil naperjen proti Proklu, temveč je njegova utemeljitev prej podobna mislim njegovega sodobnika Zaharije Mitilenskega, ki je na začetku 6. stoletja napisal traktat *Proti manihejcem* ter nasprotoval poganu Amoniju Aleksandrijskemu.¹² Težaven filozofsko-teološki terminološki aparat pa mu je bil potreben zato, ker se je v kronološko-biografskem smislu dotikal napetega ozračja prvih štirih svetovnih cerkvenih zborov.¹³

10 Pépin, *Theologie cosmique et theologie chretienne*, 283.

11 *Non recte quidam, qui [...] hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant.*

12 Courcelle, *Les lettres grecques*, 295–298.

13 Še posebno drugega, kjer je – če spregovorimo neposredno z besedami Maksim Greka – »sto petdeset svetih očetov, ki so se zbrali proti duhoborcu Makedoniju, ki je žalil Svetega Duha in govoril o ‚ustvarjenem‘, a ne o ‚Stvarniku‘, ter dodalo [izpovedi pravoslavne vere tudi t. i.] teologijo o Svetem

II. Okoliščine tematike

Leta 451, le dvajset let po tretjem ekumenskem cerkvenem zboru v Efezu, kjer je sv. Ciril Aleksandrijski obsodil Nestorijev monofizitski nauk kot krivoverski, je bilo neizogibno sklicati četrtega. Papež Leon Veliki (440–461), ki je v svojem »Tomusu« izpostavil temeljni kristološki postavki (v Kristusovi osebi je tudi po utelešenju nujno razlikovati tako Božjo kot človeško naravo), je bil odgovoren za vnovično cerkveno zasedanje, ki je bilo po smrti Teodozija II. leta 451 na prošnjo novega cesarja Markiana preneseno v Kalcedon, kjer je bil krivoverstva obsojen Dioskur, podpornik Evtihovega nauka. Ortodoksna doktrina in nova kalcedonska kristološka formula papeža Leona I. sta napovedovala še večje težave pri določanju Kristusovega imenovanja. Četrti svetovni cerkveni zbor je bil odločilen za vzpostavitev meja med Novo in Staro zavezo: prvič je bilo določeno branje iz *Geneze* ter *Izaije*,¹⁴ sledile pa so določbe glede evangelijev, najprej Matejevega, nato predvsem Lukovega in Janezovega.

Še zlasti pomembna je bila odločba tretjega (28./30.) kazona četrtega cerkvenega zbora, ki se je nanašala tudi na

Duhu. Nato tretji svetovni zbor dvestotih svetih očetov, ki so se zbrali v Efezu nad kristoborcem Nestorijem, ki je žalil in govoril, da sta Sin in Beseda Božja drugačnega bitja in da je drugačnega rodila Neomadeževana Marija, ki naj bi jo zato imenovali ne Boga-roditeljica Neomadeževana Marija, temveč Kristoroditeljica, in je s tem krivoverec razdelil v dve osebi Bogočloveka Jezusa Kristusa. Zato so na tretjem zboru sklenili in s strašnimi zakletvami trdno zapovedali sveti Simbol, ki sta ga sestavila prejšnja dva zbora, da bi si nihče ne drznil iz svoje maloumne predrznosti ničesar dodati k njemu, niti odvzeti mu, pa četudi eno črto ali joto, niti spremeniti, pa čeprav en izrek, niti črke, ki je v njem« (*Žurova, Avtorski tekst Maksima Greka*, 213–214).

14 »Dalje so se določbe navezovale predvsem na pisma apostolov Pavla, Petra in Janeza.« *Corpus Christianorum*, 349–352.

17. kanon prvega nikajskega cerkvenega zbora,¹⁵ po drugi strani pa je ostalo sporno, katero mesto naj bi bilo središče krščanstva: papežu je bil dodeljen častni naziv, v vsem ostalem pa sta bila škofa Starega in Novega Rima docela izenačena – nastala je razlika med novim in starim Rimom. Stari Rim zato ni nikdar sprejel tretjega kanona.¹⁶ O tem piše tudi Maksim Grek:

In če episkop najmanjši postavitev izpolni in v prodajo ponudi Božjo milost, ki ni na prodaj, in sveti episkop postavi tukaj ali pomembnega episkopa,¹⁷ ali popa, ali diakona, ali koga drugega, ki se šteje za odgovornega, ali kuharja, ali kogar koli poštenega – če ga je postavil zaradi svoje sramotne koristi, naj bo to razkrito. In naj mu bo odvzet njegov položaj, tisti pa, ki ga je postavil, prav tako nima več nikakršne veljave. Razlaga: po Velikemu Baziliju, gorje Makedoniju duhoborcu, ki prodaja Božjo milost, ki ni na prodaj. Zaradi tega pa, če kateri episkop postavi koga po plačilu, ali episkopa, ali popa, ali diakona, ali kogar koli drugega poštenega, na odgovorno mesto in cerkvenemu ključarju sam postavljeni ostane tuj, naj ostane brez svojega položaja tudi ta, ki skrbi za takšne namestitve. In naj še tisti, ki so udeleženi, izgubijo svoj položaj, pa naj bodo posvetni ljudje ali menihi – naj bodo prekleti.«¹⁸

Prvi svetovni cerkveni zbori, ki so se odrazili v besedilih Maksim Greka, kažejo ne le na dejstvo, da je bil dobro poučen o cerkveni politiki preteklih stoletij, temveč tudi na to, da se je neprestano ukvarjal z dogmatiko. O tem priča navedeni zapis, ki v resnici govori proti materialni zlorabi določbe tretjega kanona – Maksim mu je dal nesporno duhovno vsebino. S tem se je izrekel za cerkveno enotnost in ne za delitev, ki je bila močno blizu rimski doktrini vesoljne cerkve. Še natančneje, zdi se, da je poznal Leonovo

15 Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, 73.

16 Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, 161.

17 Glosa na vrhnjem robu: »od hore-episkopa, kot je sporočeno, protopopa, vasi, katere velike«.

18 Rum. 264, 79r.

zamisel o Rimu – ne o svetnem, temveč o duhovnem mestu (*una cathedra in uno Petro fundata*).¹⁹ Čeprav je na prvi pogled videti, da se ob verskih sporih 5. stoletja ni zavzemal za bizantinsko dvojnost svetega prestola, ki je najvišjega svečenika enačila z vladarjem in ga zbliževala s perzijskim kraljem,²⁰ je bliže resnici ugotovitev, da je presojal teološko. Zgolj zato ni sprejemal nobenega nesoglasja na ravni doktrine, saj ga je razumel kot kal razdvajanja, ki bi lahko povzročilo novo krivoverstvo, spominjajoče na arijanstvo. To postavlja v drugačno luč njegovo razvpito protilatinsko naperjenost, ki je bila v moskovski Rusiji tako velikodušno sprejeta. V besedilu *Pohvala svetima apostoloma Petru in Pavlu ali proti t. i. trojni latinski hereziji* sicer obširno piše o nasprotovanju *filioque*, opresnikom in vicam, vendar ne nasprotuje papeškemu primatu; poleg tega papeže v svojih spisih pogosto imenuje s pridevniki, kot so »najsvetlejši«, »najsvetejši« in »patriarh rimski«, predvsem pa tako imenuje Leona Velikega.

Vprašanja dogme so v Kalcedonu pojasnili s sholastičnimi postopki. Vsi odmiki so bili razumljeni kot herezije.²¹ Na zboru je bilo potrjenih neznatno število cerkvenih očetov, s tem da je bilo občutiti napetost med aleksandrijsko in antiohijsko šolo, ki ji je pripadal Nestorij. Prevladala je monofizitska antiohijska opozicija. Znotraj poduhovljenih krogov pa se je zgodil preobrat: Zenonov nasprotnik Leontij Bizantinski, ki se je sam oklical za cesarja, je dogmatološko-teološke razprave s terminološkim aparatom Aristotelovih definicij uspel premestiti na filozofsko raven.²² Aristotela je v latinščino prevedel Boetij,²³ čigar komentarji so še zdaj ne do konca premišljen fenomen kar zadeva razvoj posebnosti

19 Kattenbusch, *Vergleichende Confessionskunde*, 90–101.

20 Wellesz, n. d., 161.

21 Wellesz, n. d., 162.

22 Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 407–10.

23 Vesel, »Zadnji Rimljan in prvi sholastik«, IX–X.

latinske sholastične misli. Boetij je v pismu *Proti Evtihiju in Nestoriju* ali v *Petem traktatu* branil svoj ortodoksni pogled na dve Kristusovi naravi. Svojo neravnodušnost ob teoloških sporih, ki so pretresali vzpostavljanje dvojnega središča krščanstva, je izrazil z naslednjimi besedami:

Če pa meni, da se to zedinjenje ni zgodilo ob rojstvu, ampak ob vstajenju, bo spet sodil, da se je to zgodilo na dva načina: ali da je bil Kristus rojen in ni prevzel telesa od Marije, ali pa da je od nje prevzel meso in sta bili vse do takrat, ko je ponovno vstal, dve naravi, po vstajenju pa je nastala ena. Iz tega nastane disjunkcija, ki jo bomo raziskali takole: Kristus, rojen iz Marije, je od nje ali prejel človeško meso ali pa ne.²⁴

Po smrti Markianovega naslednika, cesarja Leona I. (457–474), ki je bil med drugim prvi cesar, pri čigar kronanju je sodeloval konstantinopelski patriarh,²⁵ je leta 476, ko je zahodno rimsko cesarstvo propadlo, konstantinopelski prestol kot samodržec zasedel Izavrijec Zenon. Odoakar, novi gospodar Italije, je postal *magister militum per Italiam*, čeprav je bilo ozemlje pod germansko oblastjo. Na vzhodu je cesar Basilisk z okrožnico obsodil kalcedonske določbe, preklel »Tomus« papeža Leona in v sporazumu s konstantinopelskim patriarhom Akakijem izdal *Henotikon*, edikt o združitvi in potrditvi zgolj treh zborov. Njegov naslednik, cesar Anastazij II. (491–518), je postopno vodil monofizitsko politiko. V bizantinskem cesarstvu sta se vzpostavili dve antagonistični stranki: modra (predstavniki stare grško-rimske

24 *C. Eut. e Nest.* V, 101.

25 Odtlej so vsi bizantinski cesarji prejemali krono iz rok patriarha prestolnice. Ta obred, ki je sprva le dopolnil posvetno kronanje (cesarja, dvignjenega na ščit, je kronal predstavnik vojske, senat in ljudstvo pa so ga s svečano aklamacijo prepoznali za vladarja), je postal cerkvenega značaja in postopoma izpodrnil stari rimski način kronanja. To poznamo iz srednjeveškega ustoličevanja v cerkvenih pogojih (prim. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, 74).

aristokracije in pripadniki grškega pravoslavja) in zelena (predstavniki monofizitizma in vzhodnih sekt). Vključitev monofizitskega izraza v *trisagion* (»trikrat svet« v liturgiji) po Anastazijevem naročilu je leta 512 v Konstantinoplu sprožila velik upor.

Čeprav Boetijeva življenjska usoda odraža posledice tretjega zbora, ki so bile za bizantinsko cesarstvo pogubnejše kakor za rimsko – diofizitska bizantinska Cerkev namreč ni več našla soglasja s sirskimi in koptskimi (čedalje bolj monofizitskimi) Cerkvami, ki so težile k osamosvojitvi –,²⁶ Boetij v svojih spisih ne omenja okoliščin štirih cerkvenih zborov. To je razložljivo s preprostim dejstvom, da tretji in četrti (451) svetovni cerkveni zbor nista bila sklicana za časa Boetijevega življenja, drugi, konstantinopelski (553), pa je bil sklican trideset let po njegovi smrti, po kateri so se pripetili za bizantinsko cesarstvo neugodni dogodki: le pet let po usmrtitvi Boetija (leta 529) bil izdan edikt o zaprtju Akademije v Atenah, ki je cvetela od Platonovih dni do Proklove smrti (leta 485), dve leti zatem (leta 532) pa je v Konstantinoplu zgorela cerkev, ki je bila posvečena Božji Modrosti in jo je zgradil Konstantin I.

II. Razcep v temi, v govoru, v stičišču – osebnosti

Obema pisateljema, Boetiju in Maksimu, je skupna izrazita protiarijanska usmerjenost. V traktatu *Knjiga o Trojici* pa se izkristalizira značilnost Boetijevega mišljenja, ki je »dopušcanje bližine«:

»Oče in Sin in Sveti Duh« – tega ne izgovarjamo kot povsem enakovredne sopomenke večimenske stvari. Kajti klin in kindžal sta ena in ista stvar. Oče in Sin in Sveti Duh pa so enakovredni, vendar niso eno in isto.²⁷

S to posebnostjo (»dopušcanje bližine«) razumemo ko-

26 Ostrogorski, n. d., 73.

27 Po Shmoninu, 138.

njuktivno strukturo slehernega pojma, ki meji na Božje in je torej zaznamovan s teološkim premislekom. Boetijeva izrazito logična misel jo v filozofskem monologu previdno razbija. S tem se bliža možnosti govora o Božjem Sinu.

Po drugi strani se Maksim Grek, ki arijanskemu nauku nasprotuje v skoraj vsakem svojem spisu in se tako izreka za prvo nicejsko veroizpovedno doktrino, izogiba sleherni človeški/samolastni/zunanji, tj. filozofski presoji. Tudi zato je zanj najbolj boleče Arijevo krivoverstvo, iz katerega izvirajo vsa druga. (»Tako jasno govori kakor od osebe samega utelešenega Boga-Besede, ki naj bi izkoreninil nepošteno Arijevo krivoverstvo.«) Šele po dolgem ugovoru proti krivoverstvu treh ločin (njihovih voditeljev: Nestoriju, Eutihu, Severu) se posveti središču problematike, ki se ga osebno dotika. Piše namreč Rusom o njihovem napačnem predstavljanju Sina Božjega v besednem opisovanju:

Vzel sem v roke sveto knjigo triodno. V deveti pesmi kanona na/za Veliki četrtek, bistvenega za naravo neustvarjenega Sina in Besedo, sem našel opevanega »brezpočelnega Očeta, ne bivajočega po naravi ne ustvarjenega«. In nisem mogel trpeti takšnega bogoskrunstva in sem popravil ta izraz tako, kot je od Višjega sam Paraklet predal nam prek blaženega Kozme v naših knjigah. Pri nas se slavi Beseda [neustvarjena po naravi]²⁸ in skupaj z njo tudi resnično bistveni Oče, povsod neustvarjen, ki rojeva Njega. Tako je vendar neustvarjen po naravi in rojen od Njega Bog-Beseda, in nikakor ni ustvarjen, kakor govori zlobni Arij ter navaja v prepričljivost svojega krivoverstva izrek, ki ga govori Salomon kakor od obraza same Božje hipostaze. On govori: »Pred stoletji in gorami rojeva mene.« Tudi v kratkih besedah govori: »V začetku poti svojih je ustvaril mene.« Ta govor je blaženi Kozma, ustvarjalec kanona Velikega četrтка, pravoslavno in pobožno tolmačil. Tako jasno govori kakor od osebe samega utelešenega Boga-Besede, ki naj bi izkoreninil nepošteno

28 Marginalna glosa.

Arijevo krivoverstvo. To sveto petje se glasi: »Pomočnico²⁹ Premodrost je Oče pred stoletji meni rodil, v začetku poti svojih je poznala in ustvarila mene, kakor se tudi danes skrivno izpolnjuje.« Beseda je torej neustvarjena po bistvu in po naravi. Glasove je osvojila in jih še danes prejema. [...] »To, da me je ustvaril v začetku poti svojih, pomeni: v poslednje stoletje³⁰ s telesom Rojstva mojega, ki Ga je dovolil v svojem velikem človekoljubju in milosti, da bi z menoj bil odrešen človeški rod. S tem sem kakor popoln človek človeško govoril, saj me je ustvaril Oče v začetku poti svojih, to pomeni v izpolnitev vseh ustvarjenih skrivnosti telesnih³¹ – razkrijte moje. Beseda je neustvarjena po naravi – Oče me je rodil pred stoletji in pred vso vidno in nevidno stvarnostjo. Kakor človek sem bil v poslednjih stoletjih in sem potreboval glasu, zaradi tega izraz ‚ustvaril je mene‘ pomeni moje utelešenje.« To je vendar pomen tega svetega pesmi petja. A pri vas v svetih Triodah Besedo naravnost imenujejo zgolj kot prosto in ne tudi neustvarjeno, niti je Beseda po naravi ne imenujejo, in ne vem, kdo je kriv tega bogokletstva. Le Bog to ve in naj mu ne sodi. Mene pa sta tu doletela obsodba in očitek, ker sem pravilno to bogoskrunstvo popravil v slavo Edinorojenega in neustvarjenega Boga-Besede in v odrešenje vseh pravoslavnih.³² Prav tako je v tem istem kanonu iste pesmi v verzusenočnega bdenja stari prevajalec namesto »Kristusa edinega/enega, z Njim tudi mene spoznajte« nepazljivo prevedel zapisane izraze, niti ni bil sposoben doseči razumnosti tega verza, ki so ga zavračale stare krivoverske ločine. Saj je ta verz že pred časom zlobnega Arija osramotil. Tako ta verz Bogu sovražno Nestorijevo misel zavrača, saj ta namreč edinega v hipostazi Bogočloveka, Kristusa, v dva obraza razdvaja, ko enkrat govori o rojenem Emanuelu od Resnične Device Marije ter naslednjič o drugem, ki je sestopil z nebes – o Be-

29 Dob. Sodelovalko.

30 Tj. v sleherni sedanji čas. S tem izrazom Maksim Grek označuje bridko sedanjost, ki jo občuti sleherni vernik in se že izteka.

31 Uporabljen dativ.

32 Uporabljen dativ.

sedi. Nje pa zaradi krivde niti Boga roditeljico noče krivični imenovati, Nje, edine Resnične Device, Brezmadežne Boga-Besede matere, temveč Kristusa roditeljico. Blaženi vendar Kozma, ustvarjalec kanona verznega, nas uči, ko kakor od obraza samega Boga-Človeka-Besede ustvarja besedo: odveč je torej izpovedovati z naravami utelešenega Boga-Besedo, to pomeni Gospoda popolnega in človeka popolnega, nespremenljivo in nezdruženo³³ prihajajočega v dvojni naravi, niti se ni božanska narava v človeško sprevrgla, niti se ni človeška narava v božansko spremenila, temveč je po hipostazi Edinega Njega poznati in izpovedovati, in ne dveh, kakor pomišlja zlobni Nestorij in razdeljuje zloversko edinega Bogočloveka v dve podobi. Od tega zlega razdeljevanja naj nas odvaja blaženi Kozma, ki govori kakor od podobe edinega Bogočloveka Jezusa Kristusa. »Saj sem človek po bistvu in ne po prividu« – to je rečeno po resnici in ne s skušnjavo laskanja. »Bog pomeni v meni način povračila. Zaradi tega prek narave, združene v meni, to pomeni prek človeštva, ki sem se mu jaz pridružil po hipostazi, mene, Kristusa, edinega poznajte, pri tem pa ohranjajte obe naravi: v njiju sem združen, v njiju sem z vami živel pred smrtjo Svojo. In tudi danes sem in po smrti Svoji in po vstajenju od mrtvih. Naj bo dovolj blagovernim in premodrim ta beseda.«³⁴

Maksim Grek arijansko krivoverstvo razkriva kot nekaj, kar je ovrženo že v svetopisemskih verzih, v katerih obstaja ustrezna besedna obramba (argumentacija) proti napovedanim krivoverskim ločinam (»ta verz Bogu sovražno Nestorijevo misel zavrača«). Maksimova presežna misel torej je, da kanonično krščansko oznanilo črpa neposredno iz krščanskega pesemsko-molitvenega izročila, s katerim šele zmore brez filozofskih zastranitev posredovati želeno teološko zaostritev problematike v zvezi z upodabljanjem Kristusa. Ob biblijskem nauku je temu treba dodati še razvito bizantinsko himnografijo, ki se je sredi 8. stoletja od-

33 Dob. nepremešano.

34 *Slave* 123, 259r–262v.

daljila od himnografskega izročila monofizitske doktrine.³⁵ To izročilo Maksim Grek razume kot preroško: sposobno je posredovati celo govor samega Kristusa. Pri tem ne meri na interpretacijo v pesmi blaženega Kozme Jeruzalemskega, ki je živel v 8. stoletju³⁶ (kanon je mišljen kot slavnica pesem v čast določenega praznika, kot se je ta izraz uporabljal v »tropologijah« v 8. in 9. stoletju),³⁷ temveč opozarja na redko lastnost tega himnografa (po njegovem odločilno za sporočilnost himnografovega govora), da je zmožgal v enem samem kanonu združiti aluzijo na duhovno pesem (kantiko) in irmos na praznik (na primer v slavnici pesmi »Povzdignjenje Svetega Križa«).³⁸ Razumljivo je, da je bila omenjena pesemska značilnost pomembna za Maksimovo prepoznanje pravovernih besednih izrazov, položenih v usta samega Kristusa. Maksim Grek namreč razume ohranjanje Odrešenikovega osebnega jezika v molitveno-pesemskem krščanskem izročilu – ne le bizantinskem, temveč tudi v zgodnjekrščanskem in celo predkrščanskem, ki mu velja za preroško (od starozaveznih prerokov do Sibilinih orakljev) – kot ohranjanje kanoničnega kristološkega sporočila. Zato prejšnji navedek razkriva še drugo značilnost njegove teološke misli, namreč da se ta napaja v nekanoničnem biblijskem izročilu. Prav to védenje³⁹ Maksim Grek odkriva v kanoničnih biblijskih besedilih in ga razume v popolnem soglasju s kanoničnim svetopisemskim izročilom.

Razlika med Boetijevim in Maksimovim govorom izhaja, kakor je videti, iz nezdružljivosti filozofske dikcije na eni strani in teološke na drugi. Boetij operira z antičnim filozofskim besednjakom, ki je bil v 6. stoletju sicer že močno pod

35 Ta je močno vplivala na strukturo bizantinske liturgije v obdobju med koncem 7. in sredino 8. stoletja (Wellesz, n. d., 163).

36 Wellesz, n. d., 443.

37 Nikiforova, *Iz istorii minei*, 289.

38 Wellesz, n. d., 228.

39 Tj. nekanonično védenje.

vplivom patristične terminologije, medtem ko se Maksim Grek posveča ravno nasprotnemu problemu: razločevanju filozofske in teološke terminologije. V spisu *O popravljanju ruskih knjig* uvaja v teološko natančno razgrajeno tematiko ikonografsko neoporečnega upodabljanja Jezusa Kristusa. A v tem spisu se v resnici odražajo ne le teološki spori prvih petih cerkvenih zborov, temveč tudi sedmega in osmega. V njem se Maksim Grek bistveno dotakne stare dihotomije med ‚naravno podobo‘ (Kristus – Oče) ter pogojeno podobo ali posnetkom (človek – Bog ali umetniške podobe), dihotomije, ki jo je omenjal že Gregor iz Nazianza,⁴⁰ čigar besede so na trulskem (med letoma 691–692) in na drugem nicejskem zboru (leta 787) napačno interpretirali: iz tega, kar je Gregor govoril o Bogu Očetu, so ikonoklasti hoteli izpeljati spornost upodabljanja Boga Sina.⁴¹ Potemtakem Maksimovo besedilo kaže na njegovo pomnjenje celotne zgodovine vzhodnega in zahodnega krščanstva.

Zavest o potrebi po notranji obnovitvi sodobnega človeka je bila v 16. stoletju živa zgolj v gibanju maloštevilnih renesančnih krščanskih mislecev, zato se je Maksim Grek odločil bolj radikalno, in sicer za prvokrščansko ali splošnokrščansko doktrino oziroma za večnostno kategorijo pisateljske (ali boljše, pesniške) izročitve Svetemu Duhu oziroma navdahnjenosti od Boga. To je pomenilo upor proti nepravilnemu prikazovanju, predstavljanju in slikanju Odrešenikove podobe (proti nepravovernemu slikanju Kristusove zadnje večerje), in to v času, ko so zgolj redki globoko verni slovničarji, ki so s sestavljanjem slovarjev reševali zadrege tedanjih intelektualcev, zmogli ohraniti zdravo presojo, kar zadeva razbiranje številnih duhovnih védenj Vzhoda in Zahoda. Mednje Maksim ne šteje učenjakov iz germanskih dežel, kot piše v spisu, ki je sledil besedilu *O popravljanju ruskih knjig* in nosi naslov *Besedica*

40 Or. 18, 126; nav. po Demoen, *The Theologian*, 13.

41 Demoen, »The Theologian on Icons«, 10–11.

o tem, kako se s Previdnostjo Božjo in ne s kolesom Sreče vse zgodi. V njem ostro nastopi proti renesančnemu podleganju astrološkim napovedim, še zlasti v primeru vladarjev. Naša sopostavitev Boetijevega in Maksimovega mišljenja se tu zdi sporna. Maksim Grek renesančnim religioznim tokovom nasprotuje, saj jih ima za nadaljevalce treh latinskih herezij, med katere šteje tudi »nemško navdušenje nad kolesom Sreče-Fortune«. In vendar, če to primerjamo s Fortunio v Boetijevem spisu, se v obeh primerih zgodi lom v svojem bistvu verskoizpovednega besedila, ki terja drugačno dikcijo – verzno ali stihotvorno.

Prisluhnimo smisla polni in blaženi prerokinji Ani in jo trdno upoštevajmo v mislih svojih, upoštevajmo njeno neblazno, od Boga navdahnjeno modrovanje, ki javno in trdno govori ter še bolj zmore zagraditi usta Nemcev brez vrat, latinsko modrih Germanov, ki skušajo takšno skušnjavo vsaditi v misli pravoslavnih. Za smisel dovtetno vendar prisluhnimo, kaj govori prerokinja, z Duhom Svetim presvetljena in ne z zvijačnim kaldejskim duhom besov, ki omrači, ko podlega skušnjavam. »Ne hvalite,« pravi, »ne govorite visoko, da se ne prevzamete, temveč raje govorite: ‚Gospod mrtve oživlja, jih vodi v pekel in dviga, Gospod [nekoga] naredi revnega in [ga] obogati, spokori [ga] ali povzdigne, od zemlje pobere revne ter od pogube reši uboge.‘ Zaradi česa vendar? Zato, da ga postavi med silne ljudi, da ga na prestolu slave stori za dediča. Kje je v te klanjajoče se besede vnešena sreča ali koles vnašanje ali nevnašanje po nekem vnaprej določenem pravilu zvezd in planetov? Kaj porečejo k temu? Da vse to izhaja od zvezd, na primer odgovori o bogastvu in slavi vladarskega položaja ali o njegovi revščini in neslavi in nesreči. To vendar ne izvira od zvezd in planetov v zodiaku, temveč od samega Očeta s svetlobo izhajata vsako dobro dejanje in vsak dar, ki se uresniči tistim, ki si takšnega daru in milosti zaslužijo. In to potrjujejo številni verodostojni znani prikazi v Stari in Novi zavezi, katerim se je treba posvetiti, ker pripovedujejo resnicoljubno«. ⁴²

42 *Slave* 123, 270r–271v.

Maksim navaja pesem prerokinje Ane, s katero celo najbolj sodobno človeško usodo prepričano uvršča med preroštva Svetega pisma, »še bolj pa Stare zaveze«. Tu je tudi njegova odločitev glede tuzemske oblasti: po ideologiji zgodnjekrščanskih vladarjev papeštvo z ničimer ne nasprotuje krščanskemu sporočilu in svetopisemskemu bistvu Dobrega.

In tako so skoraj vsi časi in leta urejeni s previdnostjo Stvarnika vseh, v kraljestvu poganskem vodnika. [...] In kristjanom je tuje opazovati dneve in ure in takšna vražja učenja stihijska, kot jih imenuje apostol Pavel. [...] Prisluhnimo razumnemu svetemu očetu Janezu Damaščanu: »Odstopite, vas prosim, da bi se ne navzeli skušnjav prerokovalcev iz zvezd.« Tako govori odkrito božanski oče in učitelj: »Heleni so z zvezdami in soncem in luno, na vzhodu in zahodu razmeščenima, vse o nas urejali. Mi pa pobožni govorimo, da njihova znamenja imajo pomen za dež ali nedeževje, mraz ali toploto, vlažnost in suhost ter veter, nikakor pa ne za naša dejanja. Mi smo vendar sebi poveljujoči (samooblastni), take nas je ustvaril Stvarnik, in smo oblastniki svojih dejanj. Če bi po nareku zvezd vsa naša dejanja bila, bi morali vse po prisili delati, kar delamo. Kar pa obstaja po sili, to ni ne dobro ne zlo. A če ne delamo ne dobrega ne zla, potem tudi ni ne hvale ne venca, niti kazni niti muke nismo vredni. Od tega bi se še Bog odvrnil, ki pozna dobro in mučno.«⁴³

Boetij, ki na koncu *Tolažbe filozofije* govori o razmerju med posameznikovo svobodno voljo ter Božjo previdnostjo (»Ker je s temi stvarmi tako, ostaja smrtnikom nedotaknjena svoboda presoje in niso krivični zakoni, ki predlagajo kazni in nagrade za (različne) volje, saj so te osvobojene vsakršne nujnosti«),⁴⁴ ob tem, da občuduje naravne nebesne sile, dopušča tudi to, da vplivajo na človekovo usodo, natančneje, na odločitve vojn.

43 *Slave* 123, 274–275v.

44 *Tolažba filozofije* 5, VI, 44.

[...] Vedno v enaki menjavi časov
Vesper naznanja nočne sence.
Lučonoska spet oživljajoči dan prinaša.
Tako obnavlja večne toke
Ljubezen vzajemna. Tako z zvezdonosne
je obale izgnana neubrana vojna.
Ta ubranost prvine zadržuje
s pravičnimi pravili, tako da vlažne se reči
izmenoma umikajo pred suhimi, s katerimi
bojujejo se
hladne pa s plameni sklepajo zavezo.
[...]
Dež, ki zliva se, napaja zimo.
To ravnovesje hrani in iznaša,
kar življenje v svetu diha:
iste reči ugrabljajoč skriva in odvzema,
kar je vzniknilo, potaplja v zatonu skrajnem.
Medtem sedi visoki Stvarnik,
upravlja upogiba vajeti stvari,
On, Kralj in Gospodar, izvir in vir,
Zakon in modri Rzsodnik pravice.
[...]⁴⁵

»Bodi pozoren,« je odvrnila. »Ker je vsaka Fortuna, tako prijetna kot mučna, odrejena zato, da zdaj nagrajuje ali vadi dobre, zdaj pa zato, da kaznuje ali popravlja nepoštene, je vsaka (Fortuna) dobra, saj sva se strinjala, da je bodisi pravična bodisi koristna.« Dejal sem: »Ta razmislek je zelo resničen, in če upoštevam še to, kaj sta Previdnost in Usoda, kot si me pred kratkim poučila, vidim, da se tvoja misel opira na čvrste moči. Toda, če ti je prav, jo prištejva med tiste, za katere si pred kratkim postavila (trditev), da jih ni mogoče zagovarjati kot mnenje.«⁴⁶

Prav tam, kjer se Boetij in Maksim Grek močno približata drug drugemu, se znova izkristalizira razlika med

45 N. d. 4, pVI.

46 N. d. 4, VII, 3–5.

njunima duhovnima položajema. Potemtakem si kljub vsej sorodnosti bistveno nasprotujeta. Razlika je v njunih pogledih na notranjo in zunanjo vednost. Boetij zmore s svojimi spominskimi viri umetelno in ustrezno upesniti hvalnico Stvarniku, pri tem pa v poetičnem monologu izreka sebe. Čeprav se zdi, da se zaveda ločnice med t. i. zunanjim in notranjim védenjem («da jih ni mogoče zagovarjati kot mnenje»), njegovo osebno stališče tu ni jasno. Vendar se zaveda tudi tega, zato je njegova filozofija odprta za iskanje, preiskovanje, poizkušanje, poigravanje itn. Vsi ti načini so odvisni od posameznikove presoje. Lahko bi trdili, da Boetij zmore združevati filozofijo s krščanskim naukom – kar je bilo lastno predvsem zahodni krščanski misli ter je zato oblikovalo miselno strukturo (vzorec) srednjeveške sholastike.

Maksim Grek pa svojo misel vodi po tirnicah besedil vzhodnih cerkvenih očetov, zato se od filozofskega mišljenja oddaljuje s patrističnim razmejevanjem t. i. zunanjega in notranjega védenja. Notranje védenje, ki je vzniknilo v spisih svetih očetov, je dobilo veljavo po obdobju ikonoklazma, se pravi med 8. in 14. stoletjem, ko se je z vzponom Bizanca povečala samostojnost vzhodnega krščanstva. Skladno s porastom meniške kulture in posebnih duhovnih praks, ki so jih razvijali samostani na sveti gori Atos, se je utrdila ločnica med vsemi preteklimi nauki – sicer cenjenimi ter nujnimi za izobrazbo, nauki, ki bi jih še lahko razumeli kot »antične«, a so jih imenovali »zunanji« – in tistimi, ki so jih razumeli kot resnične. Te so označevali tudi kot »notranje« nauke ali kar kot »Kristusovo teologijo«, ki verniku šele daje možnost misliti svobodo. Vendar vprašanje »o svobodi volje«, dobro znano iz renesančnih erazmovskih filozofskih disputov, Maksim Grek prenese na bistvo krščanskega sporočila. Zdi se, da je srž Maksimovega nasprotovanja astrološkemu napovedovanju človeške usode njegova omejenost na človeško presojo, medtem ko sam posameznikovo svobodno odloči-

tev dopušča zgolj glede na krščanskega Boga. Tudi v spisu *O popravljanju ruskih knjig* terja verzno podstavo krščanskega izročila, v kateri bi se lahko izrazila zavest o težavnosti utelešenja in nevarnosti človeškega mišljenja, ki se ustavlja pri pomislekih o osamosvojenosti Božje in človeške narave v Božjem Sinu. Pri tem prihaja na dan neizogibnost imenovanja ženske osebe oziroma njene pritegnitve v teološko misel:

Nesmrtno (nespremenljivo/neprevedljivo) in nezdruženo upoštevanj sta dve izvorni biti in naravi v bogočloveški Besedi. In tej Besedi pričuje ves zbor od Boga navdahnjenih teologov, najbolj pa Tretjega glasu sveto petje, peto v slavo in hvalo Prečisti Materi: »Kako se ne bi čudili bogomoškemu rojstvu tvojemu, Vsečaščena. Ugriza moža nisi prejela, Vse-neoporečna. Rodila brez očeta si Sina, in v telo in s telesom. In z ničemer nisi utrpela spremenitve ali združitve ali razdelitve, temveč si obeh bitnosti svojskost dovršeno ohranila.« Naj se sramujejo tisti, ki govorijo, da se je po vstajenju telo Gospodovo izgubilo kot opisljivo in zato postalo neopisljivo. Če bi že bilo neopisljivo, potem bi se spremenilo v božansko, ker edino božansko je neopisljivo, ne pa edino neustvarjeno po naravi. [...] Saj vi nasprotujete od Boga navdahnjenemu učitelju in Očetu. »Neopisljivo s telesom,« pravite, »je bilo zaprto v grobu,« in še, »da je bilo neopisljivo Njegovo telo sveto.« Kako bi bilo zaprto na tem malem kraju? Ali ne razumete, kako neizmerna in nedosegljiva in neraziskana in neizrečena je veličina nedosegljive bitnosti Božje? Za svete teologe je neopisljivo le božanstvo, čeprav ni edino neustvarjeno in neskončno. Ne slišite vendar, kakor bi sveta Božja cerkev pela in govorila: »V grobu je bil telesno, v peklu pa z dušo kakor že Bog. V raju je bil z razbojnikom in na prestolu Kristus z Očetom in Duhom ter vse je izpolnil neopisani.«⁴⁷

47 Potem še enkrat pojasni: »Ali slišite, da je Božanstvo neopisano, to pomeni neumeščeno in povsod ves je. Telo v grobu pa je opisljivo, to pomeni umeščeno, in je mrtvec brezdišni ležal kakor človek popoln. Ta je tudi v peklu z dušo sveto svojo in v raju z razbojnikom in na nebu z Očetom in Svetim Duhom vse izpolnil v slavo svojo.«

[...] S takšno podobo si prizadeva Preblagi prikazati, da je tudi po vstajenju Svojem človek popoln in je resnično in ne zgolj v prividu. In če govorijo čudni filozofi, ki so se na novo pojavili, da je po vrnitvi in nepreštevni veličini Njega Njegovo telo postalo po vstajenju neopisljivo, naj bodo javno razkriti, da govorijo iz svojega drobovja in ne od božanskih spisov ter modrujejo zlobno.⁴⁸

A za Maksimov govor se zdi najpomembnejše naslednje: edina potrjevalka Očetuvšečnega upodabljanja Sina je Mati Božja (ki lahko zasenči vse pretekle neoporečne svetopi-semske predhodnice), ki je resnična oseba, najbolje opisana v *Evangeliju po Luku*. Njene verodostojne predhodnice in naslednice so navzoče zgolj v podobah (božanska Modrost Salomonova, Cerkev). Maksim Grek je tri svoje spise pod-naslovil *Pesem prerokinje Ane*. Poleg tega je na konec *Litur-gičnega psaltra*, ki ga je prevedel štiri leta pred smrtjo (leta 1552), uvrstil pesmi, med katerimi imajo tri naslov *Pesem prerokinje Ane*. Napisal je tudi *Molitev Marije Egiptovske, Sibilino pesem* itn. Treba pa je omeniti, da je bil leta 1531 na moskovskem cerkvenem zboru obtožen heretičnih zmot v Žitju Božje Matere (iz *Hagiografskega zbornika* Simeona Metafrasta) in obsojen na desetletja zapora v temnicah ru-skih samostanov.

»Kdo je tebi in meni žena,« reče, in še, »kdo je mati moja?« Tu se jasno pokaže ljubezen. In ko učencu predaja, tako vendar obenem njo teši ter prvega, ki ga z izročilom [učí], tudi najbolj spoštuje. In kako zelo ljubi, kaže s tem pričevanjem. Kaj drugega more biti ustvarjenega ali govorjenega, kar bi si zaslužilo take časti. In zaradi bivanja je skupaj ob križu Njemu darovala. »Ta je učencu dorasel,« to reče mati Tvoja. To je bilo združeno za ljubezen. In skupaj obema je pokazalo dostojanstvo.⁴⁹

V tem rokopisnem besedilu – v njem pisec (prevajalec v

48 *Slave* 123, 264r., 266v–267r.

49 *Sof.* 1498, 139v.

staro cerkveno slovanščino) Maksim Grek poleg »drugače povedane« novozavezne zgodbe (s starozaveznimi podkrepitvami) ter cikla razpetja in križanja navaja tudi *Besedo o rojstvu* Gregorja iz Nise, pridigo Dionizija Areopagita ter omenja celo papeža Leona Velikega, ki je bil odgovoren za enotno nadvlado nad zahodno in vzhodno krščansko državo in je sam nekaj časa vodil grško prestolnico, kjer naj bi posvetil oblačila Božje Matere – se odražajo besedilno-besedna načela, ki jim je sledil vse življenje. Ta, osnovana na posebnostih ponavljanja istokorenskih, a ne istih besed, so v resnici teološko vodena: zato omemba Leona Velikega v tem besedilu spet pomeni protiutež arijanski krivoverski misli.

V rokopisu so opazni tudi avtorski popravki, ki doslej v znanstvenih publikacijah še niso bili zabeleženi.⁵⁰ Med njimi velja opozoriti na zamenjavo zapisanih izrazov (prečrtanje besede »premišljuje«) ter preciziranje pomena z dopisom druge besede (»teši«).⁵¹ Podoba Božje Matere, ki – v svetih spisih Gospodu odvzema bolečino, je potemtakem sposobna tešiti (tolažiti). Iz tega zornega kota je Maksim Vatopedski v 16. stoletju nastopil kot tisti, ki se zaveda, da se odmika od izročila filozofije, tako od grške kot bizantinske in post-bizantinske ter sleherne latinske, tj. srednjeveške sholastike: alegorične metode ni nikdar omenjal niti se je posluževal, retoriko pa je imel za eno izmed osnovnih področij domovinske izobrazbe. Njegovo navezanost na podobo Božje Matere lahko pojmuje kot posledico zavesti o odsotnosti pravnega razumevanja krščanskega izročila. Zato je bilo zanj enako pomembno, da utemelji tudi neomadeževano svetost narave Božje Matere, ki je bila osrednjega pomena, ko je šlo za potrditev teološke spornosti Evtihovih in Nestorijevih krivoverskih nauk.⁵²

50 Ti se zvrstijo od 132 lista naprej.

51 Sof. 1498, 139v.

52 Krščansko izročilo, zvezano z Božjo Materjo, je po Maksimu Greku bistveno tudi za pravilno utemeljitev upodobljivosti

Temeljno razhajanje se je potemtakem zgodilo v trenutku zapisa.

Maksim Grek je prisegal zgolj na navdihnjenost od Boga. Nedvomljivo je veroval, da v krščanskem pismenstvu najdeva vso zalogo védenja, ki je potrebno človeški duši. Duhovna sila (mišljena dobesedno kot delovanje Svetega Duha na vernika) je torej tretja sila, ki zmore več kot naravno gibanje veseljstva:

A nauki božanskih prerokov in apostolov in svetovnih učiteljev so više od Vsesvetega Parakleta odkrili in postavili v odrešitev verujočim. [...] Naj modri (pre)isk(ov)alci vsi skupaj trdijo kar koli, ne podlezimo jim. Resnično bivajoči kristjani poslušamo božanskega Parakleta, ki govori z glasom Izaija: »Jaz sem od začetka in na vse veke. Roka moja je ustvarila zemljo in desnica moja jo je utrdila. Pokličem jih in zbrali se bodo.« In še: »Gospod Sabaot bo odvzel od Judov in od Jeruzalema moč in močno silo kruha in vode. Čudnega in močnega človeka bo razsekal, sodnika in preroka in prerokovalca in starca in cestninarja in čudežnega svetovalca in modrega gozdarja in pametnega poslušalca ter bo postavil kneza njihovega.«⁵³

Boetij toka svoje misli ni bil pripravljen v celoti prepustiti Božji volji. Manjkalo mu je neizpodbitne vere oziroma zaupanja v Učitelja. Z enotnostjo izpovedanega pa se vendarle ločuje od poznejše razvejane srednjeveške sholastike. Boetij si je izbral Učiteljico. Personifikacija neoporečne misli v obliki žene je njegova osebna tolažnica, (iz)črpana iz (od) filozofsko-krščanskega izročila. Premišljanje o Božji naravi mu je pomenilo preseganje filozofskih premis, osnovanih na Aristotelovih definicijah, v obliki teološke doktrine, ki jo je izpeljal z uresničitvijo alegorične prvine, to je tolažnice Filozofije. Njegov boj za pravoverno imenovanje Božje Matere je porodil neponovljivo utrditev osebnosti tako premišljevalca kot tudi tistega, oziroma bolje, Tiste, o kateri ta premišljuje. Zgodila se je nesmrtna uresničitev alegorije: v obliki

narave Jezusa Kristusa.

53 *Slave* 123, 277–279.

utelešene tolažnice je nastopila posplošena, ranjena Filozofija, ki ni triumfalna ponovitev grške in latinske filozofske preteklosti, temveč postava Vere, prizadete od krščanskih sporov. Boetijeva Fortuna ali Usoda (kolo sreče) je res sad njegove domišljije, ki je v renesančnem neoplatonskem gibanju prevzela podobo *Inconstantiae* in je predstavljala nasprotje personifikaciji Kreposti, kot izpričuje napis: *Sedes Fortunae rotunda; sedes Virtutis quadrata*.⁵⁴ Vendar se nenadoma zdi, da so, tako kot Maksima Greka, tudi Boetija pravzaprav nedosledno razumeli in napačno interpretirali poznejši misleci. Boetij svoj govor sklepa z enakimi premisami, kot jih poudarja Maksim Grek: s prevlado Dobrega, pravičnostjo za verne in predajo Neizpodbitnemu.

In ostaja tudi Bog, ki opazuje od zgoraj in vnaprej pozna vse stvari: večnost njegovega vedno prisotnega/sedanjega vide-nja se steka s prihodnjo takšnostjo naših dejanj, ko naklanja nagrade dobrim in kazni slabim. In niso brez koristi v Boga položena upanja in molitve, kar oboje ne more biti neučinkovito, kadar je pravilno. Odvrnite se torej od grehov, gojite kreposti, dvignite dušo k pravilnim upanjem, iztegnite v največje višine ponižne molitve. Če se nočete pretvarjati, vam je naložena velika nujnost, nujnost poštenja, saj delujete pred očmi Sodnika, ki razbira vse.⁵⁵

V zadnjem odstavku *Tolažbe filozofije* prihaja na spregled Boetijeva tolažba, ki ne priteka več od Filozofije, temveč od postave Vere. V tem se kaže tudi njegova dovzetnost za globinsko razumevanje biblijskega izročila. Pri njem prihaja do izraza predvsem posebno pojmovanje svetopisemskega časa, na katero je nenehno opozarjal tudi Maksim Grek. A če Boetijevo odločitev za nekanonično krščanstvo v mnogočem pojasnjuje navedek iz *Esterine knjige* in temu ustrezen sklep *Tolažbe filozofije*, prevod *Esterine knjige* izpod peresa Maksima Greka⁵⁶ odpira poslednje krščansko

54 Panofsky, *Studies in Iconology*, 225.

55 *Tolažba filozofije* 5, VI, 45–48.

56 Taube, Olmsted, »Н. Повесть о Есфири, The Ostroh Bible and Maksim Grek's Translation of the Book of Esther«, 100–117.

vprašanje, to je boleče vprašanje naslovnika, ki za kristjana ne more biti retorično (tj. »odprto«). Ker Maksim med Rusi, ki so ga obkrožali, ni našel ustreznega razumevanja, je problem naslovnika, ki je bil zanj v resnici nerešljiv, rešil z obračanjem na Najvišjega. Vsepričujočnost Odrašenika, ki po njegovem za nazaj zaznamuje celotno starozavezno besedilo in za naprej vso krščansko zgodovino, je v svojem temeljnem spisu *Izpoved pravoslavne vere* izrazil takole:

Jaz vendar pred pričevalcem samim, pred Bogom, Edinim, ki vidi v srce in pred katerim ni niti eno bitje skrito, odgovarjam pobožno z vso resnico, da od nekdaj modrujem o Gospodu, če je to krivoversko, in tudi danes modrujem in najbolj modrovati hočem o Gospodu našem, Jezusu. [...] Tako tudi vse dni in noči pojem in govorim z vsemi vami, blago verujočimi v Njega, ki je šel v nebesa in sédel na desnico Očetovo in tako naprej, tako po celodnevnem besedovanju pojem, blagoslavljam, slavim in izgovarjam: »Gospod, Bog moj, jagnje Božje, Sin Očeta, odzemi grehe sveta, usmili se nas, odzemi grehe sveta, sprejmi naše molitve.«⁵⁷

Maksim Grek v pismu bivšemu metropolitu Daniilu, ki mu je za več kot dvajset let prepovedal obiskovati liturgijo in prejemati evharistijo, pravi:

Jaz sem vendar izpolnil tisto, kar nam vevajo vsi sveti spisi, spokoril sem se pred Bogom in pred teboj s čistim srcem in resničnimi besedami. Kakor ve edini Srca-poznavalec. Ti pa se jeziš name zastonj. Sam Gospodar moj bo videl, ko bova oba stala pred strašnim in neizogibnim sodnikom ter dala besedo, vsak o sebi svojo.⁵⁸

V pismu novemu metropolitu Makariju Maksim nadaljuje:

Pričevalec tvoje blaženosti je v meni sam edini Srce-videc, ki skrivnosti teme, dejanja in pomislekov hoče odkriti in ob

57 *Slave* 123, 16v–17.

58 *Slave* 123, 102.

strašnem svojem drugem prihodu razgaliti, da nisem ničesar krivoverskega pisal o pravoslavni veri, vaši in svoji. [...] Jaz ne kličem k svoji duši smrtnega cesarja niti poštenega lastnika zemljišč, temveč samega Pomočnika in Gospodarja vseh, Jezusa Kristusa, edinega Srca-poznavalca, in pred vami, gospodje moji, pravim, da sem čist vsega, o čemer lažejo o meni nasprotniki moji. Njim je Sodnik – Bog.⁵⁹

V svojih apologetskih spisih je Maksim Grek lahko pred nepravilnimi človeškimi pričami (ruskimi dvornimi in cerkvenimi oblastniki) *dobesedno od*-reševal sebe in se tešil (tolažil) zgolj s besednim priklicevanjem pričevalca-Sodnika (tako pravi, da je »Posluš njegov eden, Gospod naš Jezus, resnični Bog«). Ob tem, da izrazi, kot so »tisti, pred katerim bomo vsi dali odgovor« (*ot-vetnik*),⁶⁰ »ti edini moj poznavalec srca« in »ti edini, ki vidiš v srce« (srce-vedec, *серцеведец*; srce-videc, *сердцевидец*), skupaj z globoko osebno noto odražajo tudi njegovo izjemno jezikovno občutljivost, se zdi ustrezno povedati, da je prav takšna apostrofa znana že iz odločb efeškega svetovnega cerkvenega zbora (leta 431), v katerih se Nestorijevi nasprotniki sklicujejo na Kristusa kot edinega Rzsodnika v zboru ter Sodnika nad verujočimi.⁶¹ Rokopisna beseda Maksima Greka *dobesedno* še danes obstaja le pod Njegovim okriljem.⁶²

* * *

59 *Slave* 123,79, v.

60 To je v renesančnem času znano tudi iz protestantskih besedil, na primer iz Trubarjevih, v katerih se Jezus Kristus pogosto imenuje »Odvetnik«.

61 Abramowski, »Concilium Ephesinum – 431«, 75.

62 Izvirnik cerkvenoslovanskega besedila, ki bi bil v celoti napisan z njegovo roko, po podatkih ruskih strokovnjakov, paradoksalno, do danes ni bil najden oziroma se ni ohranil.

Filozofski govor Boetija in teološki govor Maksima Greka na prvi pogled odpirata razpotja krščanske in antične misli, v resnici pa razkrivata stičišča od Boga navdahnjene ter zgolj človeške misli – stičišča, ki žal presegajo ta skromni prispevek.

Literatura

Primarni viri

Rokopisi Maksima Greka:

Sankt Peterburg, RNB, sobr. Sof. 1498.

Moskva, RGB, sobr. Rumj. 264.

Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Slave 123.

Sekundarni viri

ABRAMOWSKI, Luise. »Concilium Ephesinum – 431«. V: *Corpus Christianorum: Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta: Editio Critica*, zv. 1.

BOETHIUS, Anicius Manlius Torquatus Severinus. *Opuscula sacra. Filozofsko-teološki traktati*. Prev. Matjaž Vesel. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, 1999.

BOETIJ. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.

Corpus Christianorum: Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta: Editio Critica, zv. 1. Bologna: Istituto per la Scienze Religiose, 2006.

DEMOEN, Kristoffel. »The Theologian on Icons (Bzyantine and modern claims and distortions)«. *Byzantinische Zeitschrift* 91 (1998), 1–20.

COURCELLE, Pierre. »Les lettres grecques en Occident, de Macrobe a Cassiodore«. *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome* 3 (1948).

GILSON, Etienne, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*. Firenze: La Nuova Italia, 1973.

- HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. II. Freiburg: 1886–90.
- KATTENBUSCH, Ferdinand. *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, I: *Die orthodoxe anatolische Kirche*, I. Freiburg: 1892.
- NIKIFOROVA, Aleksandra Ju. *Iz istorii minei v Vizantii (Gimnografskie pamjatniki VIII-XIIvv. Iz sobranii monastyrja sv. Ekateriny na Sinae)*. Moskva: Izd. Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta, 2012.
- OSTROGORSKI, Georgij. *Zgodovina Bizanca*. Ljubljana: DZS, 1961.
- PANOFKY, Erwin. *Studies in Iconology (Humanistic Themes In the Art of the Renaissance)*. New York etc.: Icon Editions, Harper & Row Publishers, 1972.
- PÉPIN, Jean. *Theologie cosmique et theologie chretienne*. Pariz: Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1964.
- SHMONIN, Dmitrij Viktorovich. *Vvedenie v srednevekovju filsofiju: Patristika* (2. izd.), Sankt Peterburg: Izd. Russkoj Hristianskoj Gumanitarnoj Akademii, 2010.
- TAUBE, M.; Olmsted H. »Н. Повесть о Есфирѣ, The Ostroh Bible and Maksim Grek's Translation of the Book of Esther«. *Harvard Ukrainian Studies* 11 (1987), 100–117.
- WELLESZ, E. *A History of Byzantine Music and Hymnography* (2. izd.). Oxford: Clarendon Press, 1998.
- ŽUROVA, Ljudmila Ivanovna. *Avtorski tekst Maksima Greka: Rukopisnaja i literaturnaja tradicii*. Novosibirsk: Izd. Sibirskogo otdelenija rossijkoj akademii nauk, 2011.

Tadej Rifel

TOLAŽILNA MOČ FILOZOFIJE (Semjon Frank in Boetij)

Na prvi pogled se zdi, da Anicij Manlij Torkvat Severin Boetij, učenjak¹ pozne antike, in Semjon Ljudvigovič Frank, ruski religiozni mislec² prve polovice dvajsetega stoletja, nimata veliko skupnega. Čeprav je med njima velik časovni prepad, bo pozornemu bralcu njunih del postalo hitro jasno, da sta si po pomembnem vsebinskem poudarku neznanstvo blizu. Most med njima je *namreč tolažba, ki jo človeku lahko da samo filozofija oziroma mišljenje o bistvenih stvarih v življenju*.³ Boetij je tej temi posvetil eno izmed svojih del, medtem ko gre pri Franku predvsem za splošen vtis, ki ga daje celota njegovih spisov. Ker sem sam bolj poglobljeno študiral Franka, bo tema tega teksta v večji meri zadevala njegovo mišljenje, ki ga bom pospremil s kratko predstavitevjo njegovega življenja in dela ter opredelitvijo enega izmed ključnih filozofskih poudarkov. Pri tem pa ne bom pozabil na Boetija, čigar delo *Tolažba filozofije* imamo zdaj priložnost brati tudi v slovenščini.⁴ Omenjeni prevod obenem sovpada s prvim prevodom kakega Frankovega

- 1 O Boetijevi imenitnosti govori dejstvo, da je njegova prezgodnja smrt prestavila prevode Platona v latinščino za skoraj naslednjih tisoč let.
- 2 Večina ruskih filozofov se ne strinja s strogim novoveškim ločevanjem med razumom in vero. Obstaja namreč dolga tradicija filozofije, ki je v svojem jedru religiozno početje.
- 3 Tako bi sicer lahko primerjali med seboj poljubna filozofa, a mislim, da gre pri tu obravnavanem odnosu še za nekaj več, kar bom poskušal pojasniti v nadaljevanju.
- 4 Boetij. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: NUK, 2012.

dela v slovenščino, in sicer njegove filozofije religije z naslovom *Nedoumljivo*.⁵ Na podlagi tega bom poskušal deloma ujeti skupnega duha, ki ga imenujem *tolažilna moč filozofije*, in s tem pokazati na nevidno, a zato nič manj resnično moč, ki jo tudi v današnjem zmedenem času⁶ lahko ponudi filozofsko mišljenje.

I. Nepoznan ruski filozof

Slovenci imamo nekaj prevodov ruskih filozofov, ki nam omogočajo vsaj posreden stik s to sicer dokaj zapostavljeno filozofsko tradicijo. Imena filozofov, kot so bili Vladimir Solovjov, Nikolaj Berdjajev in Lev Šestov, ter tudi bolj teološko usmerjenih mislecev, Sergeja Bulgakova in Pavla Florenskega, so pri nas že znana, pa tudi njihova misel je bila do določene mere že predstavljena in interpretirana.⁷ A

5 Frank, Simon. *Nedoumljivo. Ontološki uvod v filozofijo religije*. Prev. Urša Zabukovec. Ljubljana: KUD Logos, 2012.

6 Ko Martin Heidegger nekje govori o »ubožnem času« (F. Hölderlin), to povezuje s svetom, v katerem ni več prostora za bogove in torej narašča nesmisel. Tudi aktualno »zmedo« lahko razumemo globlje, in sicer kot stanje, ki je v nekem nedoločenem »med«. Kdor bo torej znal določiti pravi smisel tega nedoločenega prostora, bo šele lahko pokazal na njegov višji smisel.

7 Tu imam v mislih prevode del: Solovjov, Vladimir. *Smisel ljubezni*. Prev. Peter Stefanović. Ljubljana: Družina, 1997, isti. *Duhovne osnove življenja*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Društvo SKAM, 2000; Bedjajev, Nikolaj. *O človekovi zaslužnosti in svobodi: personalistični pogled na človeka*. Prev. Frane Podobnik. Celje: Mohorjeva družba, 1998, isti. *Novi srednji vek: razmišljanje o usodi Rusije in Evrope*. Prev. Boris Šinigoj. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1999, isti. *Svetovni nazor Dostojevskega*. Prev. Pavel Požar. Celje: Mohorjeva družba, 2011; Florenski, Pavel. *Ko spoznanje preraste v ljubezen: izbor iz filozofskoteoloških del*. Prev. Borut Kraševac in Boris Šinigoj. Celje: Mohorjeva družba, 2003; Bulgakov, Sergej. *Tragedija filozofije: filozofija in dogma*. Prev. Borut Kraševac. Celje:

vseeno je to le del – čeprav s svojo religiozno noto najžlah-
tnejši – bogate tradicije. Velik del ruske filozofije v Sloveniji
pozna zgolj ozek krog navdušencev, medtem ko strokovnih
preučevalcev tega področja, vsaj v formalnem smislu, še ni.
Toda slovenska situacija na skrivnosten način izreka bistvo
ruske filozofije. Ta namreč ni bila nikoli samo akademska
in se tudi ni mogla sprijazniti z mislijo, ki ne spreminja ži-
vljenja. Filozofija je v Rusiji znala pokazati in deloma tudi
izraziti enotnost mišljenja in življenja, kar je bil ideal anti-
čne filozofije in včasih tudi poznejšega razvoja filozofske
tradicije.⁸ Obenem je po spekulativni plati dosegla raven
nemške klasične filozofije, po duhovni pa teološko globino
prvih stoletij krščanstva.⁹ Gorazd Kocijančič takole opiše

Mohorjeva družba, 2006; Šestov, Lev. *Med razumom in ra-
zodetjem: izbor iz filozofskih del*. Prev. Borut Kraševac. Celje:
Mohorjeva družba, 2001, isti. *Dostojevski in Nietzsche: prema-
govanje samorazvidnosti*. Prev. Borut Kraševac. Ljubljana: LUD
Literatura, 2002. Za sekundarno literaturo o naštetih avtorjih,
ki so jo napisali Slovenci, glej: Truhlar, Vladimir. *Der Vergöt-
lichungsprozess bei Vladimir Solovjev*. Rim: disertacija, 1941;
Požar, Pavel. *Duh in svoboda: pojmovanje svobode v delu Ni-
kolaja Berdjajeva*. Maribor: Obzorja, 2000; Žust, Milan. À la
recherche de la Vérité vivante: l'expérience religieuse de Pavel
A. Florensky (1882–1937). Rim: Lipa, 2002; Krečič, Primož.
Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu. Ljubljana: disertacija,
2004. Poleg tega je na témo ruske religiozne misli izšla vrs-
ta člankov, zlasti v reviji *Tretji dan*. Leta 2005 je v Ljubljani
potekal simpozij o Levu Šestovu, čigar prispevki so zbrani
v: *Breztalnosti: Lev Šestov med literaturo, religijo in filozofijo*.
Ljubljana: KUD Logos, 2005.

- 8 Prim. klasično delo Hadot, *Kaj je antična filozofija?*
- 9 Okoli tega, katera izmed omenjenih dveh tradicij je imela več-
ji vpliv na filozofski razvoj v Rusiji, se danes krešejo mnenja.
Za patristično ozadje ruske filozofije prim. Deutsch Kornblatt
in Gustafson, *Russian religious thought* ter Hamburg in Ran-
dall, *A history of Russian philosophy 1830–1930: faith, reason,
and the defense of human dignity*.

njeno zgodovinsko vrednost:

Zahodnoevropski svet je to svojo najdragocenejšo dediščino – dediščino grštva, patristike, srednjeveške filozofije in mistike – v veliki meri pozabil; že v poznem devetnajstem stoletju, v času pozitivizma, je tradicijo klasičnega idealizma, ki je poizkusil ustvariti filozofsko sintezo vseh omenjenih izročil, moralo reševati *slovansko* mišljenje, ruska religijska filozofija.¹⁰

Ruska filozofija je vselej poskušala biti tudi kulturno-družbeno angažirana. Morda zato ni presenetljivo, da je večina ruskih mislecev, ki so nasprotovali komunističnemu režimu, morala emigrirati v tujino, predvsem v Francijo in Nemčijo. Del tega dogajanja je bil tudi Semjon Frank, ki je med Slovenci popolnoma neznan, čeprav v tujini že dalj časa izhajajo prevodi njegovih del in znanstvene študije o njegovi misli in življenju. Spoznajmo поблиže tega *neznane*ga ruskega filozofa.

Semjon Frank se je rodil leta 1877 v Moskvi. Njegov oče, ki je bil zdravnik, je umrl kmalu po njegovem rojstvu.¹¹ Za vzgojo mladega fanta je v duhovnem smislu skrbel njegov ded, ki je bil eden izmed ustanoviteljev judovske skupnosti v Moskvi, medtem ko je njegov očim poskrbel, da se je že v rani mladosti seznanil z revolucionarnimi gibanji. Frankova vera je v vihravi mladostniški vnemi za nekaj časa usahnila, revolucionarni duh pa se je v njem čedalje bolj krepil, tako da je bil leta 1899 s strani oblasti celo kaznovan z enoletno prepovedjo obiskovanja predavanj na ruskih fa-

10 Kocijančič, »Prihodnost vzhodnozahodne misli. Manifest«, 102.

11 Za poglobljen življenjepis napotujem na delo Philipa Bobbierja S. L. *Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950*. S prvim slovenskim prevodom Franka smo dobili tudi kratek, a zato nič manj kakovosten oris njegovega življenja in dela. Prim. Zabukovec, »Filozofija skozi razodetje: Semjon Frank 1877–1950«, 425–441.

kultetah. Frank je bil po babičini strani nemške krvi in je znal nemško, zato je svoj študij nadaljeval v Nemčiji, med drugim pri Georgu Simmlu. Nasploh je bilo odločilnega pomena za njegovo filozofsko pot branje nemških avtorjev, še zlasti tistih, ki so spremenili njegov pogled na svet. Če je Marx v njem prebudil intelektualnega duha in je pozneje Nietzsche poskrbel, da se je zavedel pomena duhovne razsežnosti življenja, pa je bil še Goethe tisti, ki mu je pomagal do osnovne filozofske intuicije.¹² To je treba pri njem iskati predvsem v *svobodnem* razumevanju človeka, kjer misel oziroma ideja tvorita organsko celoto z izkušnjo oziroma življenjem.

Frank je v zgodnjem obdobju ustvarjanja še ostajal zvest kulturnopolitičnim témam, dokončno pa se je osamosvojil s svojo filozofsko disertacijo in stopil na pot ustvarjanja lastne filozofske sinteze. Leta 1915 je tako izšla knjiga *Predmet vednosti*, ki po mnenju mnogih velja za najbolj vplivno delo kakega ruskega filozofa v 20. stoletju. S tem delom je Frank postavil temelje spoznavne teorije, pri čemer je v resnem soočenju z novokantovsko filozofijo dejanski predmet spoznanja opredelil kot nedoumljiv oziroma nedosegljiv za apriorne kategorije zavesti. Njegova teza je bila, da je treba preiti na raven biti, ki se je kot take ne da popredmetiti. Svoje izsledke je v naslednjih dveh delih razširil na področje filozofske psihologije (*Duša človeka*) in socialne filozofije (*Duhovne osnove družbe*). Pomembno nadgradnjo spoznavne teorije, tokrat v smeri filozofije religije, predstavlja knjiga *Nedoumljivo*, ki jo lahko tako po času nastanka kot po tematiki štejemo za njegovo osrednje delo.

V poznem obdobju se je Frank po bridki izkušnji druge svetovne vojne posvetil osebnoizpovedni tematiki v delih *Luč v temi* in *Z nami Bog*. Zadnje delo, ki je izšlo posthumno z naslovom *Realnost in človek*, je njegov filozofski ma-

12 Tako pričuje Frankov sin Viktor v zborniku *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka*.

gnum opus. V njem je dokončno utemeljil svojo metafizično antropologijo na podlagi spoznanj, ki jih je razvijal skozi vse svoje filozofsko ustvarjanje. Po številnih emigracijah (Nemčija, Francija, Anglija), ki so za njegovo družino predstavljale veliko trpljenje, je umrl leta 1950 v Londonu.

Eden izmed ključnih poudarkov Frankove misli je prav gotovo *bogočloveškost človeka*. S tem se Frank po eni strani uvršča v dolgo tradicijo – predvsem krščanske – mistike, ki v človeku prepozna Boga po možnosti oziroma milosti. Sama krščanska določenost Frankove misli sicer ostaja do konca nedorečena in je lahko vir različnih interpretacij. Vendar za delo *Nedoumljivo* lahko rečemo, da je Franku v njem uspelo na filozofski način mojstrsko tematizirati izkušnjo Boga, ki se zgodi v človekovi duši. V tem smislu je treba poudariti, da Frankova filozofija raste iz izkušnje, ki je v temelju religiozne narave. Po drugi strani pa tudi velja, da Frank v duhu moderne filozofije osnuje svoj razmislek na posamezniku. Filozofsko življenje je v resnici iskanje Božjega temelja znotraj meja človeške biti, ki tako postane podoba neskončnega in nedoumljivega Temelja vsega. Bolj ko človek prodira v svoje globine, bolj razvidna mu postaja realnost Boga, ki je počelo in smoter vseh stvari. Pod tem vidikom že lahko začutimo bližino Frankove filozofije Boetijevi, zato je prav, da se v nadaljevanju posvetimo témi, ki je po mojem prepričanju obema mislecema skupna.

II. Tolažilna moč filozofije

Opozoril bom na odlomke iz Frankovega dela *Nedoumljivo*, ki kažejo na tolažilno moč filozofije. Peter Ehlen v svoji monografiji o Franku poudarja naslednje: »Frank pozna, podobno kot poznoantični filozof Boetij, ‚globoko tolažbo‘, ki jo lahko podari transcendentalno spoznanje o Božanstvu.«¹³ Poglejmo podrobneje, za katero vrsto spoznanja gre.

13 Ehlen, *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen*, 199.

Frank v tretjem delu knjige, ki naposled neposredno obravnava odnos med Bogom in človekom, na več mestih spregovori o njuni notranji povezanosti. Najprej je treba osvetliti, v kakšnem bitnostnem odnosu je Bog do vsega drugega. Potem ko Frank jasno opredeli, da tega odnosa ne moremo izraziti z nobeno od obstoječih kategorialnih form, saj so v tem smislu drugotne, postavi jasno alternativo, ko pravi: »[...] pravo pot nam lahko pokaže le *transcendentalno mišljenje*, ki raziskuje bistvo samih logično-kategorialnih povezav in jih na ta način presega.«¹⁴ Po tem mišljenju za Božanstvo velja, da »hkrati *je* in *ni* nekaj drugačnega kot vse ostalo oziroma da *ni* drugačno *ne* nedruagačno in da nenazadnje celo ti dve, najširši obliki sodbe – prav kot sodbi – zgolj približno izražata avtentično transracionalnost odnosa, ki jo lahko zapopademo le v drznem, z nobeno sodbo izrazljivem duhovnem lebdenju nad vsemi nasprotji, v transracionalni sintezi vseh nasprotij.«¹⁵ V splošnem Frank tak način mišljenja imenuje *antinomični monodualizem*, ki Boga, kot izvemo malo prej iz Frankove navezave na njegovega učitelja Nikolaja Kuzanskega, doumeva kot pratemelj, ki ima »svoj center *povsod*, svoje periferije pa nima *nikjer*«. ¹⁶ Z drugimi besedami: gre za to, da Frank opisuje Boga kot radikalno drugačnega od vsega, kar poznamo, a obenem tudi zelo podobnega ali sorodnega vsemu. Pri podrobnejši analizi tega odnosa gre prvenstvena vloga človeku. Frank jo utemelji na naslednji način: »[...] področje duhovnega sveta in človek kot njegov predstavnik in nosilec v svetu, tj. kot oseba, je Božanstvu najbližji; svet neposredne samobiti je bližje Božanstvu kot kozmična bit, razumno mu je bližje kot nerazumno in nesmiselno, živo mu je bližje kot mrtvo, dobro bližje kot zlo.«¹⁷

14 Frank, n. d., 315.

15 N. d., 315–316.

16 N. d., 297.

17 N. d., 318.

Posvetimo se podrobneje še podpoglavju »Absolutnost Boga in jaz kot realnost«, v katerem si Frank postavi naslednje vprašanje: »[...] kako lahko Boga v njegovi absolutnosti hkrati mislimo kot člen korelacije, kot realnost, ki zunaj sebe predpostavlja mene?«¹⁸ Potem ko je preiskava v *Nedoumljivem* razkrila, da Božji »ti« pogojuje človeški »jaz«, Frank vprašanje zaostri: »[...] ali sem jaz ločeno od Boga in v svoji *biti avtonomno* bitje ali ne? Bog in jaz – sta to dve bitji ali zgolj *eno*?«¹⁹ Frankov odgovor je jasen, namreč da mora obstajati dvojnost Boga in človeka, ki pa kljub temu ostaja zvesta izvorni enosti. Racionalna delitev na avtonomno in svobodno človeško osebo ter vseмогоčnega Boga, ta antinomija novoveškega duha je nemočna, ko gre za rešitev naslednjega problema: »Ali moja bit ruši absolutnost in vseмогоčnost Boga ali pa me Bog požira oziroma uničuje prav v tistem elementu svobode, izvornosti [изначальность], ki tvori bistvo mojega ‚jaza‘; *tertium non datur*.«²⁰ Frankov namen zdaj ni ponuditi alternative, ki bi bila spet nova racionalizacija problema. Nasprotno, njegov namen je, da s pomočjo *transcendentalnega mišljenja* uvidimo *transracionalnost* samega problema in njegovo bistvo.

Transracionalna antinomija, v kateri bi bila antinomija hkrati ohranjena in presežena, se na sledi že omenjenega antinomičnega monodualizma navdihuje pri religioznem mišljenju. Čeprav si tudi to mišljenje v svoji običajni obliki prizadeva ohraniti dvojnost, je na globlji ravni vendarle res, da poudarja edinnost Boga in človeka. Frank to še natančneje pojasni. Vserealnost in vseмогоčnost Boga predpostavlja, da se ima človek za *vso svojo bit* zahvaliti Bogu. To ne pomeni, da je človek kot tak »čisti nič«, ampak da je »nič v obličju Boga«, torej v določeni korelaciji. Za zgolj racionalno mišljenje bi to pomenilo norost, transcendentalno

18 N. d., 345.

19 N. d., 346.

20 N. d., 347–348.

pa dopušča možnost transracionalne razlage. Zvezo med Bogom in človekom moramo po Franku razumeti kot *transcendentalno edinost*, ki je *bitnostnomonodualistična*, in ne kot kak zunanji odnos. S Frankovimi besedami:

To pa pomeni, da je moj ‚sem‘ – tako v pomenu avtonomne *biti* kot tudi v pomenu konkretne *vsebine*, ki se rojeva iz te avtonomne biti, iz moje ‚svobode‘ –, da je ta ‚jaz sem‘ le pred obličjem Boga, tj. ne samo, da *iz njega izhaja*, ampak da *vedno tudi je le skozi njega*. V vsakem trenutku moje biti, v vsaki vsebini in dogodku mojega življenja me na neki način *ustvarja* Bog, od Boga dobivam svojo realnost; v tem smislu sem torej »nič«, ki ga on napolnjuje z realnostjo.²¹

Odnos absolutnega temelja vsega, ki ga običajno imenujemo Bog, do vsega drugega, predvsem pa do človeka, torej ni nobena dvojnost, temveč *dvoedinost*, kot pravi Frank.

S tem sta ohranjeni tako prvotna edinost, ki je transracionalni temelj sleherne dvojnosti, kot tudi dvojnost, ki je avtentičen izraz realnega odnosa med Bogom in človekom. Zato velja omeniti še Frankove besede, ki kažejo neverjetno sorodnost z Boetijevimi mislimi iz četrte in pete knjige *Tolažbe*. Frank pravi:

Božja vseedinost ni v nasprotju z avtonomnostjo moje biti, vsemogočnost Boga in ‚predestinacija‘ vsega ostalega z njegove strani nista v nasprotju z mojo svobodo, saj se vseedinost in vsemogočnost izražata *na dveh ravneh* biti: tako *v* in *skozi* mojo *svobodo* oziroma *prvotnost*, ki iz te vseedinosti izhaja, je v njej utemeljena in v njej prebiva, *kot tudi v interakciji* z njo. Na tej drugi, drugotni ravni biti je delovanje Boga – njegovo delovanje *name*, ki že predpostavlja mojo neodvisno bit in svobodo kot ločenega bitja – tisto, kar običajno in najpogosteje doživljamo kot *milost*, in sicer kot *sodelujočo milost* (*gratia concomitans*). A tudi vse pozitivno, pomenljivo, ontološko realno v lastni biti in svobodi *prav* tako doživljamo kot izraz milosti *prvotnejšega*

21 N. d., 350.

reda – ‚milosti‘, za katero je premalo reči, da je ‚predhajajoča‘ oziroma ‚pripravljalna‘ milost, ampak jo lahko razumemo le kot ustvarjalno, absolutno in zgolj transracionalno doumljivo ‚milost‘.²²

Skrivnost pravkar opisanega filozofskega življenja se skriva v njegovi tolažilni moči. Njegov namen ni dajanje racionalnih in s tem dokončnih odgovorov na vprašanja človeške biti. Prav nasprotno, gre za poudarjeno ohranjanje skrivnostnosti življenja, ali kot pravi Frank:

»Filozofija kot transcendentalno mišljenje ne razrešuje skrivnosti biti (4. poglavje, 2. del) in ne želi biti – kot nekakšna okultna modrost – vodnik po zagrobnih labirintih duše. Edino, k čemur filozofija lahko in tudi mora pripomoči, je jasno ozaveščanje perspektiv in korelacij, ki se nam *immanentno razodevajo* (a jih večina ljudi še vedno ne opazi) in ki konstituirajo transracionalno, nedoumljivo bistvo realnosti kot take.«²³

Temeljno spoznanje transcendentalnega mišljenja bi lahko strnili v trditev, da ima moč tolažbe globok religiozni naboj. Tudi ta pa ima svoj specifični značaj, ki ga velja na kratko opisati. S tem bo stična točka med Frankom in Boetijem postala še bolj razvidna.

III. Neizrečeno sporočilo

Dejstvo je, da ima jedro Frankove filozofije izrazit religiozni značaj, in sicer odkrivati skrivnost človeka v območju Božjega. Bili bi v zmoti, če bi s pojmom religioznega razumeli zgolj neko konvencionalno religioznost. Frankov filozofski zasutek gre prek tega in je zato veliko širši. Seveda se postavlja tudi vprašanje, če je zato globlji. Na mestu je torej vprašanje o duhovni naravi filozofije. Z drugimi besedami, zanima nas notranji smisel filozofskega načina življenja.

22 N. d., 351–352.

23 N. d., 329.

Vemo, da sta bila tako Boetij kot Frank kristjana. Bila sta vpeta v religiozno tradicijo, ki je odločilno zaznamovala njuni življenji. Kljub temu pa sta v *Tolažbi* in *Nedoumljivem* ostala »anonimna kristjana«, če uporabim izraz Karla Rahnerja. Obe deli se namreč bereta kot filozofska in ne teološka spisa. Veljalo bi premisliti, v kolikšni meri sta njuna avtorja vendarle ostala zvesta lastnemu duhovnemu izročilu. Gre sicer za zelo kompleksno vprašanje, ki bi zahtevalo obširnejšo predstavitev na podlagi podrobnega in mestoma celo primerjalnega branja obeh del. Preostane nam le, da zgolj v splošnih obrisih odkrijemo duhovno podstat *Tolažbe* in *Nedoumljivega*.

Kot že rečeno, je ruska religijska filozofija znala ohraniti tisto najdragocenejše preteklih obdobij, podobno pa bi lahko rekli tudi za obdobje, v katerem je ustvarjal Boetij. S svojim neprecenljivim znanjem je ta genij uspel ohraniti bistvene elemente klasične antične izobrazbe in jih mojstrsko povezati v smiselno celoto, kar se je pozneje izkazalo za poslednjo sintezo antičnega mišljenja. To mišljenje je že nekaj stoletij prej intenzivno prepoznavalo svoj obraz v ogledalu, ki ga je pred svet postavilo krščanstvo. Prevajalec *Tolažbe* v slovenščino na nekem drugem mestu zapiše: »Resnična antika je sama prepoznala resnico svojega življenja in mišljenja v Kristusu.«²⁴ Boetijev krščanski molk v *Tolažbi* je torej prej kot pomanjkljivost treba razumeti kot dodano vrednost, kajti le skrivnost, ki ostane skrivnost, edina lahko pričuje o svoji moči.

Podobno bi zdaj lahko rekli tudi za Franka, sicer tipičnega predstavnika ruske religijske filozofije, ki si je za temelj vzela krščansko sporočilo, le da Frank ostaja odprt za mnogotere mistične tradicije, ko v njih najdeva ravno tisto skrito in človeku nedosegljivo sporočilo. Gotovo ta nedosegljivost ni absolutna nedostopnost. Mišljenje, ki se skrivnosti dota-

24 Kocijančič, »Prihodnost vzhodnozahodne misli«, 105.

kne tako, da se je sploh ne dotika,²⁵ je vredno več od vsem dostopne in znane resnice. Duhovni naboj, ki ga je v svojem bistvu deležna tudi filozofija, se skriva v tistem, kar ostaja neizrečeno. To bi nas moralo voditi tudi pri opredeljevanju »moči« filozofije, ali kot nas spominja prevajalka *Nedoumljivega* Urša Zabukovec: »Frank je nekoč dejal, da se dela nekega filozofa ne bi smelo razlagati in vrednotiti glede na to, kar mu je v njem uspelo dokazati, ampak glede na to, kar je z njim želel dokazati.«²⁶

IV. Sklep

Tolažilno moč filozofije smo v tem kratkem tekstu razumeli kot skrito možnost slehernega posameznika, da se kot kontingentno bitje približa absolutni skrivnosti sebe samega in Boga. Misleče iskanje samega sebe nas med drugim lahko pripelje predvsem do osrečujočega zavedanja lastne vrednosti in nezamenljivosti v Božjih očeh. Pri tem je povsem nepomembno, kje kot posamezniki smo sredi sveta. Lahko smo žrtve vojne vihre (Frank) ali pa nedolžni sedimo v ječi (Boetij). Prej bi lahko trdili, da preveč lagodno bivanje nujno vodi stran od filozofskega načina življenja. Tako za Boetija kot za Franka še kako velja latinski izrek *Primum vivere, deinde philosophare*, ali kot pravi Frank: »Ko dosežemo nebeški vidik biti, ne smemo pozabiti, da *hkrati z njim* še vedno obstaja tudi (resda na nižji, podrejeni, manj realni stopnji oziroma potenci biti) zaskrbljujoča problematika zla.«²⁷ Bistvo sleherne, še toliko bolj pa filozofske tolažbe je v tem, da zlo ne prevlada. Ali kot lahko beremo v spremni besedi k slovenskemu prevodu *Tolažbe*: »Tišina miru je že tu, čeprav se njegovo iskanje fiktivno odvija v času.«²⁸

25 Frank si je za moto v delu *Nedoumljivo* izbral besede Nikolaja Kuzanskega: »Nedosegljivo se dosega nedosegljivo«.

26 Zabukovec, »Filozofija skozi razodetje,« 440–441, op. 15.

27 Frank, n. d., 420.

28 Kocijančič, »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘«, 40.

Literatura

- BOETIJ. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- BOOBYER, Philip. S. L. *Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950*. Athens: Ohio University Press, 1995.
- DEUTSCH KORNBLATT, Judith; Gustafson, Richard F. *Russian religious thought*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.
- EHLEN, Peter. *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen*. Freiburg und München: Karl Alber, 2009.
- FRANK, Simon. *Nedoumljivo. Ontološki uvod v filozofijo religije*. Prev. Urša Zabukovec. Ljubljana: KUD Logos, 2012.
- HADOT, Pierre. *Kaj je antična filozofija?* Prev. Suzana Koncut. Ljubljana: Krtina, 2009.
- HAMBURG, Gary M.; Randall Allen Poole. *A history of Russian philosophy 1830–1930: faith, reason, and the defense of human dignity*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010.
- KOCIJANČIČ, Gorazd. »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘«. V: Boetij, *Tolažba filozofije*, 7–50.
- KOCIJANČIČ, Gorazd. »Prihodnost vzhodnozahodne misli. Manifest.« V: isti. *Med Vzhodom in Zahodom. Štirje prispevki k ekstaziki*, 95–110. Ljubljana: KUD Logos, 2004.
- ZENKOVSKIJ, V. V., ur. *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka*. München: samozaložba, 1954.
- ZABUKOVEC, Urša. »Filozofija skozi razodetje: Semjon Frank 1877–1950«. V: Simon Frank, *Nedoumljivo. Ontološki uvod v filozofijo religije*, 425–441.



BOETIJ KOT IZZIV ZA SODOBNO
MIŠLJENJE

LIBRI V.

SYNOPSIS.

*Casus , fortuitusque eventus definitur.
Humanum arbitrium liberum asse-
ritur. Quid sit fatum , & quò re-
rum ordine , nexúque divina pra-
scientia , arbitrij nostri libertate il-
lasâ , cuncta disponat , solidè , & captu
facillimè demonstratur.*



Anicij

Petra Jager

SMRT IN RESNICA:
BOETIJEVA *TOLAŽBA*
MED APOLOGIJO IN TELEOLOGIJO

Smrt je naraven prehod, naraven odhod – pa vendarle vir čustva, ki nasprotuje vsakemu tolažilnemu prizadevanju.

Emmanuel Lévinas, *Smrt in čas*

Prejmi moje *Izpovedi*, poglej me dobro v tej knjigi, da me ne boš hvalil prek zasluženja, in ne veruj o meni tega, kar govore drugi, temveč kar pravim o sebi sam; preučuj me in poglej, kaj sem v resnici bil, ko sem bil prepuščen samo svojim močem.

Avguštin, *Izpovedi*

Vsaka nasilna smrt preživelim zapušča neko dediščino in odgovornost preživelih je odgovornost do tega preostanka.¹ Pisava, ki nas nagovarja kot mesto soočenja s škandalom smrti, nas k temu kliče toliko bolj neposredno, saj varuje tisto, kar ostaja, kar ni dobilo ustreznega epiloga. Poziva nas, naj premislimo ta preostanek, pa čeprav je to mogoče le v neskončnem redu navezav, ne da bi lahko upali na zadnjo besedo, na zadnji stavek, ki bi artikuliral povzročeno krivico.²

V Boetijevo *Tolažbo filozofije* nas vpelje zastavek avtobiografskega diskurza kot jetnikova apologija pred krivično obtožbo, ki se v dialogu s Filozofijo izteče v teleologijo Božjega Uma. Moj namen pri tem je osvetliti narativno držo,

1 Lévinas, *Smrt in čas*, 12.

2 Na tem mestu se sklicujem na Lyotardovo etiko in koncept množstva, kot ju je utemeljil v delu *Navzkrižje*.

ki jo v dialogu zavzame pripovedovalec v prvi knjigi *Tolažbe*. Izhodišče tega razumevanja je sprega smrti in resnice. *Tolažba* je namreč tožba na smrt obsojenega, je zagovor nedolžnosti in hkrati pisava, ki jo je v luči neizpodbitne določenosti za smrt treba razumeti kot skrajni poskus obvarovati resnico pred pozabo, kot poslednji napor pričati o povzročeni krivici. Gre za pisavo, ki je absolvirala krivico in dejstvo nasilne smrti, zato jo v tem pogledu razumemo kot privilegirano mesto subjektivacije oziroma konstitucije moralnega subjekta. V tem procesu se za nas pokaže bistveno vprašanje, kaj je tisto, za kar jetnik zastavi svojo besedo?

In ker sama artikulacija krivice predpostavlja sklicevanje na resnico, je naš namen ponazoriti, kako se v tem izjemnem Boetijevem besedilu prek avtobiografske narativne drže manifestira premestitev pomena resnice. Zahteva po pravični sodbi, ki stoji na začetku *Tolažbe*, se namreč sklicuje na resnico, za katero jetnik jamči s svojo besedo, na resnico, ki jo lahko potrdi ujemanje izjave z dejstvi oziroma s stanjem stvari, ki ga izjava opisuje, medtem ko skozi uvid, s »sijajem resnične luči«, kot pravi Boetij, stopi v ospredje resnica kot razprtje tistega, kar se ne izčrpa v dokazljivem. Piščoči jaz postane mesto dogodka resnice, katerega posledica je vznik subjekta.

Svoje najslavnejše delo *Tolažba filozofije* je Boetij napisal v zaporu, kjer je zaradi obtožbe, da je snoval zaroto proti Teodoriku, čakal na usmrtitev – v času torej, ko je bila njegova obsodba dokončna in zanj ni bilo nikakršnega upanja več. *Tolažba* naj bi bila tako zadnje, kar je aristokrat, senator in Teodorikov minister Anicij Manlij Severin Boetij – potem ko naj bi ga po nekem izročilu mučili in pobili do smrti, po drugem pa naj bi ga usmrtili z mečem – zapustil za seboj.³

Glede na okoliščine nastanka besedilo preseneča s svojo skrbno načrtovano, pretanjeno simetrično strukturo. Pisano je v obliki dialoga med Filozofijo in jetnikom, zaradi

3 Marenbon, ur., *The Cambridge companion to Boethius*.

značilnega sinkretizma zvrsti pa ga opredeljujejo tudi kot menipejsko satiro. Z vsebinskega gledišča je *Tolažba*, grobo rečeno, objokovanje nesrečne usode, zagovor zaradi krivične obtožbe, v katerem filozof izpriča svojo nedolžnost, njegova apologija pa postane izhodišče za tematizacijo krivice, pravičnosti, dobrega in zla. Svoj epilog dobi v teleologiji Božjega Uma, ki je popolno nasprotje avtobiografskega zastavka: individualna izkušnja neke eksistence eskalira v resnico Razodetja, medtem ko monolog Filozofije utiša jetnikov glas.

Na avtobiografski diskurz⁴ nas napotujejo predvsem tri

-
- 4 Verjetno ni potrebno posebej poudarjati, da *Tolažba filozofije* ni besedilo, na katero bi se praviloma sklicevala teorija avtobiografije, čeprav ima jetnikova pripoved v prvi knjigi nekatere predikate avtobiografskega diskurza – gre za retrospektivno pripoved prvoosebne pripovedovalca, ki se osredotoča na svoje osebno življenje, avtorjeva eksistenca in istovetnost s pripovedovalcem pa naj bi bila zgodovinsko izpričana. Vprašanje, ki ga jetnikova naracija v tem primeru odpira, je, za kakšne vrste avtobiografski diskurz gre. Bolj kot poiskati skupno podlago za različne tipe prvoosebne pripovedi o lastnem življenju, za kar si prizadeva teorija avtobiografije, se mi zdi odločilno najti tisto, kar posamezne prvoosebne naracije (v polju pisave) razdružuje. Izpoved na primer že po definiciji utemeljmeta priznanje in odprava greha, medtem ko je za pričevanje ključna simbolizacija krivice; ker pa je travmatični dogodek za pričo vselej že izgubljen, je ontološka nemožnost, spodletelost pričevanja vpisana v njegovo bit. Apologije od tradicionalne avtobiografije ali spominov ne ločuje le tematska naravnost, temveč tudi v temelju drugačno razmerje piščega do Drugega. Cilj apologije je, grobo rečeno, prav konstitucija novega Drugega itn.

Zato bi po mojem prepričanju veljalo znova premisliti Lejeunova teoretska prizadevanja, ki v avtobiografiji vidijo poseben žanr, izhajajoč iz dvesto let stare tradicije pisanja spominov. Za Lejeuna je avtobiografija nefikcijsko besedilo, ki je nastalo v določeni duhovnozgodovinski dobi in ki ga

iztočnice v jetnikovem govoru – da govori pripovedovalec v prvi osebi, da govori o sebi in da pišočič jaz zavzame to pripovedno perspektivo z namenom, povedati *resnico* o svojem življenju. Resnica v *Tolažbi* nastopi kot posledica potrebe po utemeljitvi svoje nedolžnosti in ubeseditvi krivice, ki jo jetnik trpi zaradi nesrečne Fortune, ki ga je oropala dobrin, odstavila z dostojanstvenih položajev, omadeževala njegov ugled in mu naložila smrtno kazen za dobrodelnost, kot pravi Boetij.⁵ Da bi pojasnil svojo nesrečo, se jetnik obrne na Filozofijo z besedami: »Veš, da govorim resnico in da se nikoli nisem predajal nobeni samohvali: skrivnost vesti, ki odobrava sebe, se namreč nekako skrči, kadarkoli kdo z razkazovanjem dejanja prejema kot plačilo ugled. Vidiš pa, kakšen nasledek je čakal mojo nedolžnost. Namesto nagrade za resnično krepost prestajam kazen za lažni zločin.«⁶

Avtobiografski diskurz je omejen na jetnikov zagovor, obrambo in opravičenje njegovega ravnanja. S tem namreč, ko obdolženemu odvzamejo možnost zagovora v idiomu prava oziroma sodišč, ko mu odrečejo možnost obrambe in ga prisilijo v molk, mora ne le dogodek, temveč tudi svojo čast, ugled in spomin zaupati pisavi. Ali kot pravi Boetij: »Sosledje in resnico dogodkov, sem zaupal stilusu in s tem

opredeljuje t. i. avtobiografski dogovor. Avtor, ki svojo istovetnost s pripovedovalcem jamči s podpisom, piše v prvi osebi o svojem življenju. Bralec, ki je s tem seznanjen, pa od avtorja pričakuje, da bo svoje življenje predstavil iskreno, torej da ne bo lagal. To predvsem napotuje na notranje zakonitosti žanra, ki jih ni mogoče poljubno širiti na literarno fikcijo, čeprav so te izražene v tradicionalnih, danes preseženih metafizičnih okvirih. Avtobiografskega diskurza pa ne glede na njegov notranji ustroj ni mogoče misliti mimo dediščine psihoanalize, ki nas opozarja, da je spomin selektiven, podvržen potlačitvi, ter da je v naravi pisave, da potvarja in polni vrzeli, ali z Lyotardom rečeno, da je sleherna pisava na sebi tolažilna.

5 Boetij, *Tolažba filozofije* 1, IV, 45.

6 N. d. 1, IV, 33, 34.

spominu, tako da ne moreta ostati prikrita zanamcem.«⁷ Zapis naj bi torej zadostil resnici, obvaroval naj bi jo pred popačenjem ali pozabo. Ker so institucije prava odpovedale, pisava nastopi v vlogi priče, postane porok *resnice*. In ker je ta pisava hkrati jetnikova poslednja možnost ubeseditve krivice, predstavlja njeno nerazumevanje toliko večje tveganje, medtem ko je uspeh ali neuspeh pričevanja odvisen od tega, ali žrtvi krivice s pričevanjem uspe ohraniti zvestobo dogodku.⁸

A koga pravzaprav naslavlja jetnikova apologija? Primeri Zenona, Kanija, Seneke, Sorana, ki so jih tirani trpinčili in obsodili na smrt in o katerih spregovori Filozofija, da bi opogumila jetnika, ali tudi Sokratov zagovor pred Atenci predvsem kažejo, da v temelju apologije leži nerešljiv spor, saj obdolženi ne more spodbijati obtožbe v idiomu tožnika. Sokratov zagovor kot paradigma antične apologije pokaže, da se obdolženi sklicuje na absolutno etično normo, večno merilo za pravično in krivično, ki ni le nad institucijo prava, temveč je tudi tožba v popolnem nasprotju z njo. Ko obdolženi tožnika sooči z nespremenljivo normo pravičnosti, vpisano v bit sveta, sporoča, da je pravo oziroma sistem sodišč legitimen le, v kolikor izhaja iz te univerzalne norme pravičnosti oziroma je utemeljen v njej.⁹ Namen zagovora je, da pokaže, kako je sodba tožnika, čeprav se vrši v instituciji prava in pod zakoni, nepravična, ali drugače, da naredi vidno samovoljnost prava. Hkrati s tem obdolženi razveljavi avtoriteto tožnika v vlogi Drugega (tirana, ljudstvo, zako-

7 N. d. 1, IV, 25. Ni znano, ali se Boetij tu sklicuje na *Tolažbo*. Morebitni spis, v katerem bi podrobneje pojasnil okoliščine, ki so pripeljale do obtožbe, se ni ohranil (n. d., 323, op. 64).

8 Izhajam iz stališča, kot ga je na več mestih formuliral Jean-François Lyotard, da je pričevanje po definiciji spodlete-lo pričevanje, saj ne more zaobiti ontoloških, epistemoloških in etičnih pasti, v katere je ujeta artikulacija krivice, kar pa seveda ne odpravlja nujnosti pričevanja.

9 Šumič - Riha, Riha, *Pravo in razsodna moč*, 33.

ne itn.) in v procesu zagovora razkrije *resničnega* Drugega, ki je lahko le večna, Božja postava. Posledica tega je, da ostane za tožnika nedotakljiv, čeprav mora tožbo plačati z življenjem: »Dobro se zavedajte: če me usmrтите in sem (res) takšen, kot govorim, meni ne boste bolj škodovali kot sebi. Meni ne moreta nič škodovati ne Melet ne Anit: tega pač ne moreta, kajti ni v skladu z (božansko) pravico, da bi slabši človek škodoval boljšemu.«¹⁰ S tem ko obdolženi svoj obstoj podredi višji pravičnosti, ko sam izbere svojo usodo, se odtegne (samo)volji tirana in zato položaju žrtve.

V *Tolažbi* je jetnikov zagovor na prvi pogled v popolnem nasprotju z antičnim idealom modreca, ki ga modrost nezmotljivo vodi po poti pravičnosti. Povsem drugače kot v Sokratovem zagovoru apologija v *Tolažbi* ni eksplikacija vednosti, afirmacija božanske resnice, temveč stanje zablode in brezumja. Avtobiografski diskurz prve knjige je, kot nam pojasni Filozofija, izraz jetnikove zaslepljenosti, njegovih zmot oziroma pozabe, da vse poteka v skladu z vrhovnim telosom sveta, in predvsem, da je edini gospodar svoje umne volje, ki je ne more omajati nobena nesreča. Zato jetnik svojo usodo sprejema kot nezaslišano krivico z besedami, ki so povsem nezdružljive s Sokratovo držo: »Vrhunec zla, ki me je doletelo, pa je v tem, da se mnenje velike večine ljudi ne ozira na zaslužnost stvari, temveč na izid Fortune, in sodi, da je delo Previdnosti samo tisto, kar je potrjeno s srečo. Zato nesrečneže prvo od vsega zapusti dobro mnenje (o njih). [...] Samo to naj povem, da je največje breme sovražne Fortune v tem, da za nesrečnike, ki so obtoženi izmišljenega zločina, velja prepričanje, da so si zaslužili, kar prestajajo.«¹¹

Apologija je potemtakem *bolezen duše*, ki je nastopila zaradi pretirane navezanosti na varljivo srečo. Zato jetnik sprva ne ve, o kom govori, ko govori o sebi. Ne ve, kdo je, in

10 Platon, *Apologija* 30c–30e.

11 *Tolažba filozofije* 1, IV, 43, 44.

to je vir njegove nesreče. Strt zaradi samopomilovanja mora svojo vednost o tem, da pripada »skupnemu kraljestvu«, da je njegova usoda del smotrno in skladno urejenega kozmičnega reda, šele znova obuditi. Ta naloga je prepuščena Filozofiji. Filozofija ga mora pripeljati nazaj k sebi, ga rešiti letargije in mu *ozdraviti zaslepljeni um*. Zato je v zastavku avtobiografskega diskurza, v t. i. apologiji, pripovedovalec šele na poti k sebi, na poti do resnice (o sebi). Jetnikova pripovedna drža kaže, da identiteta tistega, ki govori, in tistega, o komer govori, ni samoumevna, vnaprej določena istovetnost, temveč nekaj, kar se šele vzpostavi, kar se šele pokaže v procesu subjektivacije. Identiteta pišočega jaza ni fiksna, trdna točka, temveč fluidno, nezanesljivo iskranje njegovega sidrišča. Proces konstitucije sebstva poteka v procesu prezentacije in nastopi šele v besedilu. Zato je apologija v *Tolažbi* predvsem mesto razcepljenega jaza, izgubljene identitete, artikulacija praznega mesta, ki se mora šele izpolniti, kar pa se lahko zgodi le na poti do resnice pred ustrezno instanco Drugega.

Ena izmed ključnih predpostavk teorije avtobiografskega diskurza je istovetnost avtorja in pripovedovalca.¹² V *Tolažbi* ni neposrednih indicev, da je v jetniku upodobljen sam Boetij, da ta pripoveduje o sebi, temveč je naša vednost o tem posredna. V tem kontekstu nas naslavlja vprašanje, ali je za pričevanjskost besedila odločilno, da so Boetijeva usmrtitev in njene okoliščine tudi zgodovinsko izpričane. Ali fiktivnost teksta *a priori* zmanjša njegovo etično oziroma historično vrednost?

Vemo, da realnost ni neka neodvisna entiteta, ki bi obstajala ne glede na verifikacijo svojega obstoja, nasprotno, je samo tisto, kar potrdijo pravila za identifikacijo referenta, ki pa še zdaleč niso predmet konsenza. Realnosti ni mogoče potrditi z argumentacijo, ki je ne bi bilo mogoče ovreči, zato

12 Po Lejeunu avtor istovetnost s pripovedovalcem jamči s podpisom.

je simbolizacija krivice, ki se sklicuje na realnost, obsojena na neuspeh. Po drugi strani pa je zgodovina kot privilegiran žanr realnosti izgubila ta status tudi zato, ker je tako kot literatura ujeta v narativno strukturo, ki v navzkrižju diskurzivnih zvrsti ne samo ne more zmagati, temveč kot vsaka narativna struktura tvega izkrivljanje, saj dogodek podvrže prezentaciji, ga uvrsti v ustvarjeno sosledje in kronologijo, da v razumevanje in mu vsili smisel. V naravi naracije je, da povzdigne neko spominjanje in skuša prikriti lastni vzgib, ker je v njej vselej na delu cenzura.

Vendar to ne pomeni, da vprašanje, ali pripovedovalec govori resnico ali laže, ni pomembno. Ravno nasprotno, to vprašanje se zdi v polju etike ključno, le da odgovora nanj ne moremo več iskati v referencialnosti dokumenta, temveč vznikne kot realno pisave, v procesu samoprezentacije, na kar nas opozarja tudi avtoreferencialna narava *Tolažbe*. Kar vemo danes o Boetiju, njegovi zgodovinski osebi, vemo predvsem iz *Tolažbe*. Če se avtobiografski diskurz torej utemeljuje prek verifikacije zgodovinskih dejstev, je v tem primeru besedilo samo postalo zgodovina oziroma dobilo status dokumenta.

Premestitev Drugega z dezavtoriziranega tožnika na Boga, ki se dogodi pod vodstvom Filozofije na »poti v domovino«, rezultira tudi v povsem drugačni naravi resnice, ki utemeljuje jetnikov obstoj. Jetnik sprva namreč verjame, da bi lahko, če mu ne bi bila odvzeta pravica pričati o povzročeni škodi, pred tožniki obranil svojo nedolžnost. Vzrok za povzročeno krivico vidi v tožnikovem nepoznavanju dejstev, v njegovi zmoti. Vendar ko spozna, da njegov položaj ne izhaja iz nevednosti tožnikov, temveč iz njihovega nepravičnega ravnanja, ko uvidi, da je sleherni argument mogoče ovreči in potvoriti, in se pokaže, da lahko zla volja vsako resnico spremeni v laž, se jetnik pod okriljem Filozofije, tiste, »ki hodi pred resnično lučjo«, odtegne volji Drugega tako, da se v skladu s končnim smotrom izpolni

kot umno, tj. moralno bitje, čemur lahko brez zadržkov žrtvuje tudi svoj obstoj. Ko absolvira Filozofijino modrost, da ni to, kar ima (slava, premoženje, družina), temveč ima samo to, kar je, oziroma je samo tisto, česar mu nihče ne more vzeti, se pokaže, da je resnica dogodka pomembna le v razmerju do jetnika samega, kolikor ni načela integritete njegovega uma oziroma omadeževala njegove pravičnosti. Tolažba Filozofije ali jetnikova uteha je v spoznanju, da si nič ne more podrediti njegove svobodne volje in mu vzeti avtonomije – nič razen njega samega, če bi zavrgel življenje v skladu z umom. S pomočjo ideje o končnem smotru sveta in človekovega delovanja v njem, ki pomeni afirmacijo lastne usode, lahko jetnik odpravi svojo osebno bolečino. Ker mu Filozofija pomaga umestiti krivico v vladavino Smisla, lahko sprejme voljo Boga kot avtonomen gospodar lastne volje. S tem si moralni subjekt zagotovi svobodo in se reši tiranije obstoječega reda.¹³

Filozofija jetniku obljubi, da mu bo razkrila »sijaj resnične luči«, a le če bo radost, strah, upanje in žalost, skratka, sponse, ki vklepajo um, pustil za seboj. Jetnik pa mora za to, da bi spoznal vrhovni smoter vseh reči, najprej vzpostaviti »čvrsto stanovitnost uma« in svojo voljo uskladiti z načrtom narave. Le tako bo lahko osebno občutje krivice podredil ideji o končnem smotru bivanja. In ko sprejme, da se uresničuje – čeprav onstran vsake gotovosti, onstran razumevanja – red, ki je pravilen glede na resničnost in ki ga prek Previdnosti ureja Bog, za resnico ne zastavi več svoje besede, temveč svojo usodo. Resnica seveda ni več pripeta na odpravo osebne krivice, temveč na idejo o univerzalni normi pravičnosti. Resnica kot dogodek Razodetja vsemogočnega Uma se dovrši in potrdi v tem, da jetnik

13 Opiram se na odlično razlago stoiške etike J. Šumič - Riha v delu *Mutacije etike* (2002) in na njeno interpretacijo navidezne antinomije v stoiškem pojmovanju volje – kako je lahko privolitev v usodo uresničitev subjektive svobode.

lastno bivanje, svojo usodo, postulira kot končni smoter. Ko svojo eksistenco osmisli prav v navidezno krivičnem redu stvari in nesrečno Fortuno sprejme kot potencial kreposti, kot Božjo ljubezen. Ta proces se zgodi na ozadju nasilne smrti, prek ponotranjenja in odtujitve tosvetnemu: »Kdor resničnosti sledi z globokim umom / in si ne želi bloditi po nápačnih poteh, / vase luč obrača najnotrišnjega zrenja.«¹⁴ Šele to sesutje pojavnosti naredi prostor za nadčutno, za Absolut. S tem je apologija žrtvovana teleologiji. Premena ravni resnice, ki se zgodi na poti od zagovora k eshatologiji vrhovnega Smisla, je obrat od osebnega k univerzalnemu, od pojavnosti k nadčutnemu.

Simbolizacija krivice in njeno pripoznanje v instituciji prava za konstitucijo subjekta potemtakem izgubita pomen. Slava, ugled in nesmrtnost imena postanejo nični glede na resnični smoter stvarstva. Krivična kazen, ki je doletela jeznika, ne more raniti njegovega bistva. Lahko mu vzame tisto, kar ima, kar si je pridobil v teku let – ugled, družino, prijatelje, premoženje itn., celo življenje –, ne more pa mu vzeti tistega, kar je, kar določa njegova svobodna volja. Krivica je potemtakem prej tisto, kar človeka utrdi v kreposti, tisto, čemur svobodna moralna volja ne sme podleči. Modreca namreč nič ne sme ustaviti na poti k Dobremu. Povzročena krivica ni nesreča tistega, ki ga je doletela, temveč zlo za njenega povzročitelja. Torej pri modrih ni prostora za resentment, namesto sovraštva lahko krivičnim izkažejo le usmiljenje.

Najvišje Dobro se godi nedoumljivo, kot čudež nadčasne Pravičnosti, njegova manifestacija na ravni Usode pa je videti kot kaos, red, poln nasprotij, videz slepega naključja, ki je za subjekt temeljna preizkušnja, saj ga kliče k neprestani budnosti, ne da bi mu dajalo kakršno koli zagotovilo, da je na sledi Dobremu. Pot k Bogu je lahko le neskončno osamljena pot, ki ne daje nobene zunanje instance moralnega.

14 *Tolažba filozofije* 3, p11.

Subjekt jo mora vselej znova prehoditi sam in tudi najde jo lahko le v sebi. Ali kot pravi Filozofija jetniku: »Toda poglej, kaj uzakonjuje večna postava. Če priobličiš dušo boljšim resničnostim, ni potreben sodnik, ki te nagrajuje, ker si ti sam postal del odličnejših resničnosti; in če svoje prizadevanje obrneš proti slabšim resničnostim, ne išči zunaj sebe kaznovalca: ti sam si sebe poteptal med manjvredne reči [...].«¹⁵

V *Tolažbi* neizbežnost smrti vzpostavi pogoje za pozabo bivajočega in odpre poseben prostor, prostor duhovnega ali – s Heideggrom rečeno – zmožnost ubožstva, kar pomeni, ne potrebovati ali preboleti vse nujno.¹⁶ V duhovnem bit priteguje k sebi bistvo človeka. Je tisto srečanje, ki subjekta kliče ravno v najbolj osebnem, k intimnem soočenju s svojo bitjo. Ob človekovem soočenju s smrtjo, kot z njegovo najskrajnejšo možnostjo biti, zbledijo vse druge, postanejo nepomembne. Kot neprenosljiva, osamljujoča možnost smrt pretrga vse vezi z bivajočim. In kot najsamolastnejša možnost pomeni, da se z njo bit vrne k sebi, a ne le kot gola samoizpolnitev, temveč predvsem kot izbira načina biti, ki bit potrdi v njeni samolastnosti.¹⁷

Smrt je za mišljenje vselej eksces, nekaj, kar se mišljenju upira in je v radikalnem smislu absolutno nemisljivo. Sproži skrajno aficiranost naših predstavnihih zmožnosti, ne da bi ji čutne zaznave lahko zagotovile ustrezen ekvivalent. Posledica tega šoka ali zloma naše upodobitvene moči je senzibilizacija mišljenja, ki prikliče občutek za nadčutno v nas.¹⁸ V tem nasilju nad našimi čuti se odpre pogled na neskončno. Prek ideje neskončnega, s katero je soočeno mišljenje, pa se odpira neka drugačna, neomejena zmožnost končne biti, saj mišljenje z idejo Absoluta prikliče tudi občutek moralnosti

15 N. d. 4, IV, 28–29.

16 Heidegger, »Ubožstvo«, 321.

17 Levinas, *Smrt in čas*, 48.

18 Sposojam si dinamiko Kantovega pojma sublimnega, kolikor sublimno temelji v našem moralnem občutju.

v nas – svoje življenjske dobrine in celo življenje samo občutimo kot majhno ter se ovemo svoje nadčutne eksistence. Spoznanje, da tisto, kar nas ogroža, nad nami ne more uveljaviti svoje sile, nam da možnost drugačnega upora.

Etična situacija, ki jo vzpostavi obsodba na smrt, od subjekta terja, da prevzame voljo Drugega kot svojo dolžnost. V skrajni situaciji, v usodi, ki ni njegova volja, temveč volja Drugega, mora subjekt prepoznati mesto svoje resnice.¹⁹ Soočenje z zakonom pa je za subjekt vselej nekakšna razlastitev, nekaj, kar subjekt iztiri, ga odtegne samemu sebi, da ni več on sam. Odgovor na to situacijo vidimo v gesti Filozofije, ki na ozadju smrti, v navidezno brezizhodnem položaju subjekta, povzdigne življenje kot idealno normo, ki ji je treba žrtvovati vse, tudi lastni obstoj, to pa na način, da subjekt svojo voljo uskladi z usodo, da sprejme Božjo voljo kot lastno izbiro. V tem je mogoče prepoznati sledi stoiške etike, a le pod pogojem, da jetnikov glas razumemo kot heterogeno razsežnost umne volje, ki jo uteleša Filozofija, kot tisti tujek, ki vznemirja in kali stanovitnost uma ter ovira konstitucijo moralnega subjekta na način svobodne podreditve Božji postavi, značilen za stoiško držo. Stav Filozofije je namreč mogoče povzeti v: »Ne bodi nevreden tistega, kar se ti primeri!«²⁰ Biti na ravni svoje usode pomeni, da je sam potek dogodkov že hkrati uresničitev subjektive volje: »Se spominjaš iz katere domovine izviraš? Iz tiste, ki je ne vlada oblast množice, kakor nekoč domovini Atencev, temveč eden je glava, eden kralj, in On se veseli nad velikim številom državljanov, ne nad njihovim izgonom. Dati se voditi njegovim vajatim in podvreči se njegovi pravičnosti – to je najvišja svoboda.«²¹

Vznik subjekta se lahko dogodi le v praznem prostoru, manku subjektivitete, v lakuni, ki se mora šele uresničiti,

19 Šumič - Riha, *Mutacije etike*, 181.

20 N. d., 154.

21 *Tolažba filozofije* 1, V, 4.

izpolniti s pomenom. V *Tolažbi* subjekt vznikne v medprostoru dveh heterogenih govoric – avtobiografskega diskurza in teleologije. Prva izprazni mesto s tem, ko pokaže, da nekdo ni to, kar misli, da je, da je subjekt podlegel letargiji, zablodil. Apologija je tako zastavek za subjektivacijo, njen potencial. Pot, po kateri se jetnik lahko vrne v domovino, mu odpre Filozofija. *Tolažbo* je zato mogoče brati tudi kot notranji dialog razcepljenega subjekta, v katerem je jetnikov glas emanacija drugosti, ki nasprotuje dolžnosti do zakona. Medtem ko subjektivacija v kontekstu teleologije pomeni, da subjekt svojo voljo podredi določilom, ki izhajajo iz spoznanja Boga, vendar brez osebne odreditve, kot klic k nepomirljivi Skrivnosti. Božjo voljo sprejme na najbolj rigorozen, vendar zanj edini mogoč način – kot *amor fati*. S tem pa *Tolažba filozofije* tudi v območju etike izkazuje svojo domala enigmatsko polnost pomenov, rojeno iz prepleta obeh duhovnih tradicij – antike in krščanstva –, iz katerih je nastala.

Literatura

- ANDERSON, Linda. *Autobiography*, New York: Routledge, 2001.
- AVGUŠTIN. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovre. Celje: Mohorjeva družba, 2003.
- BOETIJ. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- EAKIN, Paul John, ur. *The Ethics of Life Writing*. London: Cornell University Press, 2004.
- EPIKTET. *Izbrane diatribe in priročnik*. Prev. Brane Senegačnik. Ljubljana: Študentska založba, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. »Uboštvo«. Prev. Aleš Košar. *Phainomena* 6, št. 21/22 (1997), 317–324.
- KANT, Immanuel. *Kritika razsodne moči*. Prev. Rado Riha. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, 1999.

- KORON, Alenka; Leben, Andrej, ur. *Avtobiografski diskurz*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2011.
- LEJEUNE, Philippe. *On Autobiography*. Prev. Paul John Eakin. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Smrt in čas*. Prev. Valentina Hribar. Ljubljana: Nova revija, 1996.
- LYOTARD, Jean-François. *Navzkrižje*. Prev. Jelica Šumič - Riha. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, 2004.
- MARENBO, John, ur. *The Cambridge companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- PLATON. *Apologija*. V: isti. *Izbrani dialogi in odlomki*, 427–469. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2002.
- ŠUMIČ - RIHA, Jelica. *Mutacije etike*. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, 2002.
- . *Pravo in razsodna moč*. Ljubljana: Krt, 1993.

USODA FILOZOFSKEGA ŽANRA: OD HVALNICE DO TOLAŽBE IN NAZAJ

Filozofija se od drugih duhovnih znanosti razlikuje predvsem po tem, da svoj začetek že od nekdaj postavlja pod vprašaj. Učbeniški uvodi v »kritično mišljenje« po navadi poudarjajo, da se filozofsko spoznanje vedno odlikuje z obratom in preizkusom samorefleksije. Pa vendar so razne filozofske šole dajale zmeraj nove odgovore na to, kar je v filozofiji dejansko začetno in prvo. Arhajsko grško misel, ki je najbolj prepričljivo spregovorila v Parmenidovem poetično-mističnem izkustvu, lahko razumemo kot svojevrstno *hvalnico Resnici*. To je hkrati tudi skupni imenovalc in temelj sleherne pristne samopreiskave in slehernega filozofskega spraševanja. Začetek mišljenja ni le očarljiva lepota prisotnega, iz katere se potem rodi vprašanje o predpojavnem in nadpojavnem Drugem. Zdi se, da je treba stvar postaviti *na glavo*, kajti prav filozof je tisti, ki je po-vprašan oziroma po-klican, da sledi Resnici – šele po tem, po takšni izkušnji, vznikne drama raznoterih vprašanj. Mišljenje v svojem osnovnem ustroju ni monološko, ampak je vedno dialog. Tudi v primeru, da je dialoška forma popolnoma odsotna, pogovorno bistvo mišljenja še vedno ostaja norma. Dialog s samim seboj – se pravi samogovor, ki so se mu od davnine predajali mnogi veliki duhovi – lahko hitro postane narcistično, monološko zrcaljenje, brž ko izgine iniciativa ali *iniciacija* z druge strani, iz onstranstva, torej iz Realnosti, ki transcendirata naše zakone logike in *optike*.

Filozofija se rodi in zgodi šele po skrivnostni poklicanosti, ki se na različne načine prevaja v svet besed. Če te poklicanosti ni, je lahko le »filozofija«, le sublimna oblika

govoričenja. Pristna filozofija je torej artikulacija Resnice, pre-poznane kot Drugost in Drugačnost. V tem smislu je že od začetka neke vrste *odgovor*, vzvratni dej. Je dejanje (iz) *odgovornosti*. Nedomišljijsko, premišljeno Drugo – oziroma Resnica sama – je predmet filozofskih nauk, in sicer kot nekaj, kar je treba poveličevati in povzdigniti; v tej hvalnici-anamnezi se tudi filozof povzpne do Vira, iz katerega črpa vse miselne sile in iz katerega rastejo vsi njegovi življenjski sadovi. Filozofska zgodovina je, prej kot vse drugo *refren* hvaležnosti.

Mislec črnega žolča, Vasilij Rozanov, je nekoč v beležnico zapisal nenavaden, a zelo poučen opomin: »Če mi bo kdo nad odprtim grobom govoril besedo hvale, bom vstal iz krste in mu prisolil klofuto.«¹ S tem je seveda izgovoril nekaj več kot osebno željo, šaljivo zapoved ali umetniški trik. Ta misel bi dejansko morala biti epitaf vsakega filozofa. Brez dvoma bi se s tem zapisom muhastega genija Rozanova strinjal tudi Boetij, *nekoč* dostojanstvenik imperija in utemeljitelj prihodnje sholastike, ki se ga spominjamo na tem simpoziju. Pohvala (v eminentnem smislu) ni nikoli posvečena filozofu ali filozofiji, tudi na simpozijских pogovorih in slavjih ne. *Hvalnica ne trpi laskanja*. Hvalnica bistveno pripada Resnici ali *Sophii*. Način samorazkritja *Sophie*, ki odmeva v teoretskih razpravah različnih obdobj, je najprej in predvsem *philia* – prijateljska naklonjenost, ljubezen. Nekaj podobnega je imel najbrž v mislih tudi Martin Heidegger, ko je v predavanju z naslovom *Kaj se pravi misliti?* zapisal: »Človek lahko misli, kolikor ima za to možnost. Toda možno nam še ne zagotavlja, da to zmoremo. Ker nekaj moči pomeni: nekaj, sledeč njegovemu bistvu, pripuščati k sebi, to pripuščanje pristojno varovati. Vedno zmoremo le to, kar maramo, to, k čemur se nagibamo, s tem ko ga dopuščamo. Resnično maramo le to, kar samo po sebi že pred tem mara nas, in sicer nas v našem bistvu, s tem ko se

1 Rozanov, *Uedynennoe*, 460.

mu naklanja. Naklonjenje zaposli naše bistvo.«² Ni naključje, da sta v razpravah fundamentalnega ontologa pogosto izenačeni mišljenje (*Denken*) in zahvaljevanje (*Danken*).³ Iz hvaležnosti vznikne mišljenje kot hvalnica. *Sophía* je zato tista predrefleksivna instanca, ki se nas dotika in dopušča našo *philo-sophío*. Heidegger nadalje pravi: »Naklonjenost je prigovor. Prigovor nas nagovarja glede na naše bistvo, nas v bistvo pokliče in nas tako drži v njem.«⁴

V teh besedah lahko opazimo neko prehodno točko ali most k svoji osnovni témi – tolažbi. Tudi tolažba (*consolatio, Trost*) je nekakšen pri-govor (*Zu-spruch*) Drugega, ki nas nenehno nagovarja. Filozofija je pot hvalnice, če se *zavedamo* daru, ki smo ga enkrat prejeli in ga v sebi ohranjamo (tudi naše *lastno* bistvo naj bi bilo takšen dar, po-klon, izraz naklonjenosti). Potemtakem je *Sophía*, s tem ko nagovarja človeka, v resnici edina instanca, ki lahko *pohvali* človeško bitje. Je Instanca, ki ukinja distanco. Človek je bistveno pohvaljen, ker je *sofiološko* izbran in je postal zrcalo Resnice. Hvalnica je pot živega spominjanja, radostnega obračanja k Izvoru bivajočega. Tolažba pa naj bi bila pomnjenje, po-klic k vrnitvi iz pozabe. Če bi nam uspelo, da bi s pomočjo obsežnejše primerjalne analize razvrstili razna dela, ki smo jih podedovali iz zgodovine filozofije, bi kmalu postalo jasno, v katero žanrsko skupino pravzaprav spadajo – panegirično ali konzolatorno. Omenjena izraza uporabljamo v širšem smislu, ki ni omejen na literarnoteoretsko raven.

Takšna zgodovinska raziskava bi bila vsekakor koristna, a je tudi brez nje očitno, da je filozofija *obenem* tolažilna in slavilna literarna zvrst. Ne glede na obliko, ki jo kot izraz književnosti lahko dobi, se vselej giblje v razponu od hvalnice do tolažbe. Boetijevo delo naj bi povzdignilo človeka,

2 Heidegger, »Kaj se pravi misliti?«, 137.

3 Prim. tudi širšo obliko citiranega eseja v Heidegger, *Was heisst Denken?*, 142.

4 Heidegger, »Kaj se pravi misliti?«, prav tam.

s tem ko pripoveduje zgodbo Resnice, ki *sestopa* k človeku, v realnost njegovega eksistencialnega padca. Himna, ki se obrača k ognjišču vsega, prevlada nad žalostinko, h kateri se pogosto nagiba naša duša. Človek samega sebe ne more hvaliti (se pravi: ne more sam, brez vodje, realno iti skož številne peripetije drame obstoja) – prav tako kakor se ne more niti tolažiti. Resnični subjekt hvalnice in tolažbe je en in isti. Gre za identiteto, ki jo prežema intimna diferenca, za dva različna lika enega samega prototipa ali praglasu (*Urlaut*) filozofske besede, ki odseva in odmeva v sleherni teoriji – v zrenju in poslušanju znamenj Resnice.

Doslej smo večinoma govorili o splošni opredelitvi filozofije kot žanra, se pravi kot načina izražanja nekega nauka. Pri tem se nismo spuščali v stilistiko tekstov, saj nas zanima predvsem tisto, kar rojeva in odpira mišljenje. Vse mogoče metamorfoze pisave so le spremembe poudarkov ob povzdignjenju hvale Resnici. Z neskrto postulativnostjo trditve smo skušali dojeti zadnji smoter mišljenja kot takega. Problem začetka, prek katerega smo pristopili k temu miselnemu poskusu, pa se zdaj pojavlja v obliki nenavadne naloge. Treba je namreč premisliti, ali smo blizu ali daleč od hvalnične *arché*, ki je tako rekoč vtisnjena v vso filozofijo. Ne pozabimo, da je celo najbolj trezen izmed vseh antičnih pisateljev, Aristotel, svoje delo v celoti zgradil kot hvalnico *enemu samemu* Umu, eni sami sebe-misleči dejavnosti, neutrudnemu, ne(izo)gibnemu gibanju čiste misli, ki se imenuje *bog*. Prav zaradi tega je – ne brez sramežljivosti – svojo metafiziko imenoval *teologika*.⁵ Na sledi podobni duhovni niti je Hegel mnogo stoletij pozneje ponovil isti podvig, s tem ko je v svojem veličastnem sistemu filozofijo opredelil kot *bogoslužje*.⁶

5 Prim. Aristotel, *Metafizika* 1064b.

6 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1. del, 63: »Tako filozofija in teologija sovpadata v eno; sama filozofija je dejansko bogoslužje, je religija, saj je odpoved subjektivnim

Če pozornost usmerimo na Boetijevo besedilo, lahko vidimo, da je tudi ta zgodnji veliki posrednik Stagirita v bistvenem smislu izenačil filozofijo in teologijo. A tudi tu smo seveda priča neki identiteti, ki je v sebi jasno diferencirana. Boetij v miselno dramaturgijo uvaja personificirano Filozofijo. Njen zagonetni videz, ki ga opiše že na prvih straneh *Tolažbe*, zvesto spremlja celo tiste uvide in razlage, za katere se nam zdi, da so popolnoma neproblematične in prosojne. Različni pomeni te personifikacije se med seboj vedno znova prepletajo. Nikoli ni povsem jasno, katera in kakšna Filozofija nam pravzaprav tu govori (ali je po sredi Boetijeva, krščanska, »notranja« filozofija, tista, ki jo on sam sprejema in ji sledi, ali pa ona druga, pretekla, »poganska« in »zunanja« filozofija, ki jo »poslednji Rimljan« na koncu svoje življenjske poti velikodušno vrne v bogato zakladnico zgodovine).

Nekateri interpreti so dramskega junaka Boetija zlahka enačili z njegovim zunajtekstualnim vzorcem. Z zanikanjem popolnega ujemanja med filozofom in njegovo literarno krinko seveda nikakor ne želimo pridigati o »smrti avtorja«. Naše mesto v hvalnični strukturi biti nam vendar ne dopušča, da bi se ukvarjali z močjo Boetijeve vere (to bi bilo namreč skrajno nespodobno in predrzno). Za nas mora ostati skrito, v kom ali v čem je Boetij kot posamičnik našel zadnje pribežališče duše. Tisto, na kar se je treba osrediniti, je, nasprotno, njegova izpovedna *književnost* oziroma teoretska oporoka, ki je oblikovana in zamišljena kot pričevanje (krščanske) tolažbe.

Knjiga se začne z opisom Boetijevega obupa. Ujetnik je zagledan v svojo prejšnjo slavo in se ne more strinjati z obtožbami lažnih prijateljev. Nepričakovani, nenadni nastop Filozofije naj bi prekinil agonijo. Filozofija je alegorično

prebliskom [*Einfälle*] in mnenjem [*Meinungen*] ob ukvarjanju z Bogom.« Tudi Boetij se na *svoj* način odpove ujetosti v *osebni* samozaslepljeni naravi, v lastni predstavi o sreči in nesreči.

predstavljena kot ženska zagonetnega videza. Element, v katerem obstaja, je torej Uganka (rad bi še poudaril, ne da bi s tem hotel izdati duha Boetijevega spisa, da uganka ni nekaj načeloma rešljivega, temveč je nekaj, kar nas *lahko* od-reši/*erlösen*). Natančen opis nadalje precizira, kakšna je očarljiva narava gospe Filozofije. Včasih se zdi, pravi Boetij, da gre za osebo povprečne rasti, včasih pa imamo vtis, da se s svojim temenom dotika neba. Avtor tu očitno poseže po toposu preseganja (o tem podrobno piše Ernst Robert Curtius v kapitalnem delu *Evropska literatura in latinski srednji vek*). Obleka Filozofije je spretno in lepo spletena in okrašena, narejena je iz pretanjenih niti in krepke tkanine. S tem želi Boetij reči: filozofija temelji na prefinjenih dokazih, predpostavkah in ugovorih, ki kljub temu, da jih lahko brez težav pretrgamo, skupaj sestavljajo mogočno, uglašeno in prepoznavno celoto (v tokovih pozne moderne, ob polemičnem ozrtju na Descartesovo metodiko Resnice, je podobno vizijo filozofije obnovil tudi znani ameriški pragmatist Charles Sanders Peirce).⁷ Drugi del opisa Filozofije – njeno *dotikanje* nebesnega oboka s temenom – pa pravzaprav simbolizira zadnji, teo-logični smoter filozofske razsodbe. Nalogo filozofije Boetij prepozna v preraščanju in premaganju tistega »prečloveškega«. Čeprav to lahko zveni le kot navadna fraza, moramo v resnici tudi danes ohraniti stališče, po katerem je »zdrava pamet«, ob koncu vseh logiških iger, vendarle podrejena višjim duhovnim oblikam.

Na zunaj je Tolažnica, kot pravi Boetij v nadaljevanju, postala nekako mračna in zapuščena. Zaradi značilne starodavnosti svojih nauk je Filozofija na prvi pogled zelo podobna podobi, ki je počrnela od dima. Šele potem, ko očistimo trnje in drobce terminologije, se nam lahko pokaže Resnica, ki bistveno zadeva vse, čeprav jo s skrajnim vrhom temena, tj. z umom, ki je postal podoben Bogu, dojamejo

7 O tem prim. Buchler, ur., *Philosophical Writings of Peirce*, 228–251.

le redki izbrani smrtniki. Nekomu, ki je ujet v ozke tokove sodobnosti in se s filozofijo ukvarja tako rekoč mimogrede in capljajoč po površju, medtem ko skrbi le za nečimrno kopičenje znanj, se lahko terminološki blodnjaki zdijo kot »smoter na sebi«. Boetijevo sporočilo – ali njegov ugovor – bi zato morali brati z vso pozornostjo. Ne glede na zakone zaprtega, ujetega besednjaka filozofije, ki mu je bila od nekdanj zvesta naša umetnost tolmačenja, stopnice čiste teorije obstajajo. Boetij prikaže filozofijo kot vzpenjanje od neozaveščene prakse do čistega zrenja (ki naj bi v sebi zajemalo tudi zavestno in posvečeno prakso). Tako je treba razumeti tudi zanimivo igro grških simbolnih črk v uvodni deskripciji oblačila Filozofije.⁸

Prav tako zanimiva je tudi predstava padca filozofije v sofistično modrovanje, v polifonijo, ki ni simfonična oziroma skladna: »Toda to isto obleko so raztrgale roke nekih nasilnežev, in vsak izmed njih je odnesel košček, ki ga je mogel (zgrabiti).«⁹ Filozofija se torej najpogosteje potuji in sprevrže v intelektualni prostor tekmovanja med »enakopravnimi« neresnicami, pri katerem slehernik izbere ali pograbi tisti kos, za katerega meni, da je najbolj zaželen in ustrezen. Namesto da bi imeli pri tem opraviti z odlomki mozaika Resnice, nas vase povleče igra prevar. Pa vendar sofistični (ali psevdosholastični) propad filozofije ni edini pomen, na katerega v svojem opisu cilja Boetij. Gorazd Kocijančič v eni izmed prevajalsko-hermenevtičnih opomb k slovenski izdaji *Tolažbe* upravičeno zapiše, da se ta alegoreza nanaša na drug lik Resnice, namreč na tistega, ki ga posreduje teologija. Neugledna zunanja plat, za katero se skriva *Sophía* (se pravi Cerkev Boetijevega časa), izvira iz različnih heretičnih usmeritev. Toda nenehno moramo imeti v mislih, da heretiki nikakor niso bili sofisti, ki bi prodajali »védenje« – in prav zategadelj je bil njihov položaj bolj

8 Prim. Boetij, *Tolažba filozofije* 1, I, 4.

9 Prav tam 1, I, 5,

zapleten.¹⁰ V tej novi plasti svojega govora nam želi Boetij povedati, da se herezije rojevajo zaradi nepremišljene navezanosti na posamezna stališča in s tem na podobe Absoluta (najpogosteje zaradi pretirane volje po rešitvi Uganke). Ta odlomek je hkrati mesto, na katerem se »poslednji Rimljan« in »prvi sholastik« morda najbolj prepričljivo ujame z objektom svoje literarne fikcije.

Dandanes smo premalo pozorni na komaj opazno, vendar ostro razliko, ki je morala biti Boetiju zagotovo dobro znana: razliko med dogmatiko in dogmatizmom. Morda je prav v tem razlog za utišanje, zamolčanje (a hkrati vendarle *navzočnost*) avtorjeve konfesije v *Tolažbi*. Lahko bi rekli, da je dogmatizem napačna naravnost tolmačenja, ki si ne prizadeva za to, da bi razumelo del, »košček« celote, temveč na podlagi nekega *prostovoljno* izbranega segmenta diktira Resnico. Takšna diktatura v izvorni dogmatiki ne obstaja. Povsem drugo vprašanje pa je, ali lahko varuhi dogem (kot *jasnih in razločnih predstav verske izkušnje*) tudi sami zapadejo v skrajnost dogmatizma. Ta razlika ne velja samo na ravni teologije, ampak je značilna tudi za »svobodno raziskavo«, filozofijo. (Pripomniti je seveda treba, da takšne opredelitve filozofije v Boetijevem času še ni bilo.) Tudi protagonisti »svobodnega preizpraševanja« lahko postanejo zgolj nosilci novih doksičnih govoric, ne da bi si še vedno želeli prisluhniti Glasu. Razlika med dogmatiko in dogmatizmom se lahko v veliki meri prevede v drugo distinkcijo, ki je izjemnega pomena za našo nadaljnjo razpravo. Ni mogoče spregledati, da je filozofija, prav tako kot teologija ali poezija, najprej in predvsem *poklicanost* in šele nato *poklic*. V nadaljevanju bom to skušal razjasniti tudi prek (tematsko in prostorsko omejenega) primerjalnega branja

10 Različnih miselnih sporov med herezijo in ortodoksijo se Boetij dotika v znanih bogoslovnih razpravah. Prim. Boethius, *Filozofsko-teološki traktati*. Še zlasti zanimiv in poučen je peti traktat, v katerem nastopa proti nestorijanskemu nauku.

Boetijeve *Tolažbe*.

Besedilo, ki nam bo pri tem branju v pomoč (in vsaj implicitno spominja na naslov in vsebino Boetijeve drame), je Merleau-Pontyjeva *Hvalnica filozofiji*.¹¹ To besedilo je izraz popolnoma drugačnega življenjskega izkustva, vendar je kljub temu lahko dober pripomoček pri branju *Tolažbe*. Razliko opazimo že v povodu, zaradi katerega sta teksta sploh nastala. Francoski filozof izreka panegirik filozofiji v trenutku, ko prevzema *katedro* za filozofijo na Collège de France, medtem ko je Boetijevo čtivo zapis, nastal neposredno pred njegovo *smrtjo*. Merleau-Ponty nastopa v amfiteatru, Boetij odhaja iz sveta ječe in bolečin. Merleau-Ponty slavi (sicer že okrnjeno) svobodo filozofije, medtem ko nas »poslednji Rimljan« opominja na njeno omejeno vrednost. Pomembna razlika med tema miselnima gledišča pa se ne kaže le v različnih »zunanjih« položajih, v katerih sta junaka zgodbe. Na eni strani imamo slovesno besedo znotraj institucije, na drugi pa sum, ali je sploh mogoča institucionalizacija Resnice prek človeških moči. Pomembno je tudi razhajanje glede zgodovinske situacije: Boetij je pisal proti herezijam in filozofskim šolmoštvom v prehodnem času med dvema tradicijama, grško-rimsko ob zatonu in krščansko v povojih.

Porodne bolečine nove tradicije so v Boetijevi duši pustile globoko in mučno sled. Morda se je v *Tolažbi* prav zaradi tega vrnil k dosežkom minulih obdobij, da bi nanje še enkrat opozoril svoje zablodele sodobnike in sopotnike. Lik gospe Filozofije namreč personificira oboje: dediščino Aten, ki je ni treba pustiti za sabo, in dediščino Jeruzalema, saj »novi Izrael« ni dovolj zbrano in zvesto razumel pomena in pomembnosti sporočila, ki ga je nekoč prejel.¹² Prav v tem

11 Merleau-Ponty, *Éloge de la Philosophie*. Navajam po srbski izdaji: *Pohvala filozofiji*, Novi Sad; Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2009.

12 O starem sporu in spravi med Atenami in Jeruzalemom z

nerazumevanju tiči poreklo herezij, bratomorov in pregonov. Pod polisemičnostjo Boetijeve Učiteljice in Tolažnice se med drugim skriva tudi večna, perenialna misel, notranja povezanost med antičnim in srednjeveškim duhovnim zakladom. V globljih, dobro skritih plasteh lahko v *Sophii* prepoznamo Kristusa, ki mu Boetij izreče svojo alegorično hvalnico.

Merleau-Pontyjevo besedilo po drugi strani nima nika-kršnega religioznega namena. Prav nasprotno je kritika teološko naravnane misli. Pozornost fenomenologa je usmerjena na »poklic filozofa« v smislu humanistike, razsvetljenstva in proste razlage. Pri tem pa ne gre za »naključno« razliko med tradicijama, ampak za ključno, temeljno razhajanje glede samega pojma izročila. Kot smo že lahko zaslutili, Boetij filozofijo razume kot enotnost v istem in to istost (navidez paradoksalno) dojema kot drugost Boga/Dobrega. Če pa bi Merleau-Ponty sestavil konzolatorni spis (kar je, če zadevo pogledamo *od blizu*, s svojo *Hvalnico* pravzaprav že storil), bi tolažilno besedo zagotovo poiskal v dobrem, katerega mera je človek sam. Toda pri tem moramo biti nadvse previdni. Francoski avtor se zaveda dejstva, da tudi sam stoji na meji med (zdaj) »izčrpano« krščansko dediščino in kulturo sekularnega humanizma, ki ima kljub mladostnosti v primerjavi s svojo religiozno nasprotnico za seboj že preveč prelite krvi in raznih »herezij«, da bi jo ljudje lahko sprejeli takoj, brez vsakršnega dvoma. V *Hvalnici filozofije* beremo: »Ali je treba celo reči, da je filozof humanist? Ne, če se s pojmom človeka razume pojasnjevalno načelo, ki naj bi zamenjalo kaka druga načela. S človekom ni mogoče pojasniti ničesar, saj ni nobena sila, temveč šibkost v jedru biti [...].«¹³ Čeprav se Merleau-Ponty upira deifikaciji huma-

ozirom na Boetijevo platonistično »ujetost« v razpor med vero in razumom prim. Pelikan, *What has Athens to Do with Jerusalem? – Timaeus and Genesis in Counterpoint*.

13 Merleau-Ponty, n. d., 41.

nistične dediščine, je globoko in čvrsto navezan na avtonomno misel. V nasprotju z njim Boetij s *Consolatio* potrjuje svojo privrženost filozofski in religiozni *heteronomiji*. To najjasneje pride do izraza v negativni simboliki jetnika, v heteronomni drži upornika.

Mera Resnice v človeških zadevah temelji na avtoriteti, ki je praviloma prevzeta iz tega ali onega izročila. Zbrani darovi naših avtoritet postanejo tudi sami nekakšna vzorna veličina, se pravi avtoriteta izročila.¹⁴ Izročilo (*traditio*) pa se v delu »poslednjega Rimljana« pojavlja kot nekaj polisemičnega. Ob tej priložnosti naj opredelim zgolj dva njegova pomena: *traditio* je najprej antična filozofska dediščina, predvsem duhovna dediščina Platona, Aristotela in stoe; gre za dediščino, iz katere Boetijeva junakinja Filozofija prevzame veliko navedkov in aluzij in v kateri avtor najde neizčrpen vir inspiracije. Pa vendar se v ozadju te jasno prepoznavne dimenzije skriva nekaj pomembnejšega, se pravi *traditio*, ki ji Boetij pripada po lastni izbiri. To drugo, krščansko izročilo naj bi se prek *Tolažbe* prenašalo bolj tiho, molče, prek igre alegorij (kar nikakor ni znamenje prestrašenosti, temveč literarnega mojstrstva).¹⁵

Če stvar nekoliko zaostriamo, lahko Merleau-Pontyjevo in Boetijevo ubesedenje postavimo eno proti drugemu na naslednji način: za »prvega sholastika« je subjekt krščanske tradicije še vedno Kristus sam (Bog, ki prek svoje pojavitve v telesu po-hvali in ozdravi človeka) ter iz Kristusa izhajajoči kult (*Christentum*). Francoski fenomenolog pa v tradiciji, s katero stopa v razpravo, vidi predvsem filozofsko-teološko

14 Avtoriteta Boetijevega dela je utemeljila njegovo lastno izročilo oziroma vpliv v zgodovini zahodne, predvsem srednjeveške literature in kulture. O tem več v članku Winthropja Wetherbeeja »The ‚Consolation‘ and medieval literature«, 279–302.

15 O Boetijevom razumevanju (univerzalnega) izročila kot mesta krščansko pojmovane Resnice prim. *De fide catholica* 240–270 (*Filozofsko-teološki traktati*, 68–71).

oblikovano kulturo krščanstva (*Christenheit*), katere(ga) kri-za je so-rodna krizi moderne misli. V tem smislu bi lahko bil Merleau-Ponty celo bolj sholastičen (v poenostavljenem in običajnem pomenu), kot je sam Boetij. »Poslednji Rimljan« ne pozna razhajanja med krščanstvom in razsvetljenstvom, ki je za misleca Merleau-Pontyjevega kova malone aksiom. Za Boetija je prav krščanstvo resnično polje razsvetljenske prenovе človeka (bil je namreč priča zgolj ranjenemu, ne pa tudi izčrpanemu krščanskemu izročilu). Vendar je obenem zanimivo, da se v Merleau-Pontyjevi *Hvalnici*, podobno kot v Boetijevi drami, na mestu zamolčanega akterja pojavlja bogoslovna tradicija, ki stoji pred srhljivostjo nihilistične pozebe »naših« časov.

Zato niti ni naključje, da Merleau-Ponty sredi svoje himne kritični misli posveti besede hvale tudi sholastiki. Merleau-Ponty žaluje zaradi pomanjkanja duha žive vezi, ki je prežemal staro teologijo: »Presenetljivo je ugotoviti, da danes ne iščemo več dokazov za obstoj Boga, kot so to nekoč počeli sveti Tomaž, sveti Anzelm ali Descartes. Dokazi po navadi ostanejo samoumevni, ljudje pa se omejujejo na to, da zavračajo zanikanje Boga bodisi tako, da v novih filozofijah iščejo razpoko tam, kjer bi se lahko pojavil zmeraj predpostavljeni pojem nujnega bitja, ali pa, nasprotno, tako da tiste filozofije, ki ta pojem odločno zanikajo, hitro izločijo kot ateizem.«¹⁶ Z drugimi besedami, Merleau-Ponty pred bralca/poslušalca postavlja podobno podobo kot Boetij: filozofija se izgublja v zmešnjavi raznih nespravljljivih videzov, medtem ko od pristnega filozofskega prizadevanja ne ostaja nič.

Zakaj Merleau-Ponty negoduje? Videti je, da je njegova pozicija pravzaprav nespravljljiva z *neosholastiko*, zaradi česar se v svojem pariškem nastopnem predavanju opre na to, kar ima sam za avtentično šolsko filozofijo predrevolucionarnega časa. Tuja mu je de Lubacova in Maritainova

16 Merleau-Ponty, *Op. cit.*, 40.

restavracija teološke misli, ne pa tudi ta miselna formacija sama na sebi. Morda je tudi Boetij, ne da bi, kot se komu dozdeva, zdrsnil nazaj v poganstvo, s svojo *Tolažbo* skušal pokazati meje neke skorajda uvele tradicije (Grčije in Rima), se pravi nečesa, kar se prenaša kot nekaj neživega ali bistveno nedejavnega. Je z Boetijevega stališča morda prav jetnik tisti, ki vztraja pri antični filozofiji kot *edini* meri izkustva in védenja? V tem primeru bi bila gospa Filozofija, ne pa ujeti, ostareli konzul, podoba Boetija samega, kajti ravno on je bil tisti mislec, ki je v svoji filozofiji uspel ohraniti tesen stik med helensko onto-logiko in krščansko dogmatiko, katero je nesebično ščitil.

Tolažnica Filozofija ima sakralni predznak. Naslovnik Merleau-Pontyjeve slavilne besede pa je modrost sekularnega sveta. V takšnem svetu filozofija deluje kot literarni žanr, kot izraz uma in jezika. Institucija šole. Žalost, ki jo ob tem občuti mislec in jo želi preboleti z besedilom pohvale oziroma s svojevrstnim panegirikom, izvira iz nemoči takšne projektivne, samovšečne filozofije, ki si prizadeva postati nekakšen psevdosakralni vodja človeka in človeštva. *Tolažba ne trpi laži*. Boetij soglaša s tem, kar je Merleau-Pontyju povsem tuje: literatura in kultura na splošno, če ju dojemamo kot avtonomni človeški dejavnosti, nikoli ne moreta biti vir trajne in končne tolažbe. V trenutkih, ko ta meja postane boleče jasna, v Boetijevem besedilu nastopi *molk*.

Da bi končno pojasnil igro besed iz naslova, moram zdaj poseči po »slovnični« vaji. Drugačen scenarij tolmačenja bi lahko bil videti takole: če si za trenutek zamislimo, da je *philosophía* v naslovu postavljena v dajalnik, ne pa v rodilnik, lahko opazimo, da Boetij kot angažiran pisatelj kristjan pravzaprav podarja tolažbo antični misli in ji hkrati dodeljuje častno mesto v sistemu znanosti (denimo mesto »Stare zaveze« helenskega in rimskega sveta), hkrati pa opozarja na njeno principielno nezadostnost. Dejstvo, da se jetnik ob koncu drame vendarle ne izogne smrti, nas lahko napoti na

takšno interpretacijo. Filozofija je priprava za smrt, vendar nikogar ne odrešuje smrti. Nekaj takega zmore le *Sophía* sama – tisto, kar se v (krščanski) filozofiji misli, želi in obenem samoizpoveduje. Tu se nam razkrije še ena semantična raven Boetijeve dame Filozofije. Ali bi šli predač, če bi v podobi te gospe prepoznali tudi Božjo Mater samo? Mar ni Bogorodnica posrednica ljubezni do resničnega izročila, ki mu je Boetij zvest, se pravi do Kristusa kot *Sophie*, ki premaguje varljivo Fortuno?

Za konec bi se rad navezal še na miselno figuro, ki jo Kocijančič posebej poudarja v svoji spremni besedi in je v soglasju s tem, kar smo že rekli ob primerjalni razlagi Boetijeve in Merleau-Pontyjeve podobe izročila. Kocijančič namreč govori o *sebeizročitvi* (*Sichlassen*).¹⁷ Opirajoč se na ta motiv, si lahko predstavljamo, kaj pravzaprav pomeni živeti brez tolažbe in brez hvalnice. Jetnik ni tisti, ki ga vržejo v temnico, temveč tisti, ki ga obvlada *samoizločitev*. Prva figura – *sebeizročanje* – nedvoumno sodi k filozofiji, ki stremi k mistiki, medtem ko druga pripada teoriji kot akademski in svetni kritiki.

Zaradi tega je treba temu kratkemu primerjalnemu branju dodati še en portret, ki se tako kot pri Boetiju tudi pri Merleau-Pontyju pojavlja izrecno in izjemno živo. Gre namreč za portret Sokrata. Spomnimo se, kakšna je bila njegova poslednja gesta: ta antični modrec je zadnje ure svojega življenja posvetil tolažilnim prijateljskim pogovorom o nesmrtnosti duše. Toda mar tej biografski notici v mnogih zgodovinskofilozofskih spominih ne manjka vrh? Avtonomna, samotolažilna in samohvalna filozofija se rada obrača na Sokrata, posmehovalca in umetnika dokazovanja. Vendar je ta predhodnik zahodne filozofske literature (v njenem prevladujočem slogu) bil nekaj več: bil je priča »učene nevednosti«. Ta nevednost ga je v resnici pripeljala

17 Prim. Kocijančič, »O četvernem pomenu ‚Tolažbe filozofije‘«, 46.

do tega, da je zapel ironično-dialektično hvalnico Modrosti. Vse njegovo življenje je potekalo v hvalničnem posredovanju tega, kar je neposredno prejel in slišal. Boetijeva hvalnica je potemtakem blizu Sokratu natanko toliko, kot je blizu tudi Parmenidu. Resnica, ki se obrača k nam, išče našo *naivnost*, odprtost. Zahteva samopodajanje, sebeizročanje, brez česar bi bilo tudi izročilo nekaj nezaslišanega, »mrtvega«. Boetijevi (ali kakšni drugi, denimo Eckhartovi) tolažilni filozofski poeziji sledi naslednji imperativ: *Dovoliti biti voden*. Seveda je tu vselej navzoča nevarnost zapeljevanja, s katere obravnavo bi se v tej razpravi odprlo povsem novo poglavje. Vendar zadnje dejanje Sokratove življenjske drame ni bila nečimrna razprava o usodi filozofije niti o »smrti« ali »duši« kot (danes menda zastarelih?) témah, ampak opomin na vrednost samoizročitve. Za razliko od predstavnikov moderne Boetij s tem, ko oponaša Platonovo melodiko Resnice, v mislih nenehno ohranja sklepni stavek *Fajdona*: »Kriton,« reče, »Asklepiju *dolgujemo* petelina. *Darujte* mu ga in *ne pozabite* poskrbeti za to.«¹⁸

Literatura

- ARISTOTELES, *Metafizika*. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: ZRC SAZU, 1999.
- BALTES, Mathias. »Gott, Welt, Mensch in der ‚Consolatio Philosophiae‘ des Boethius: Die Consolatio philosophiae als ein Dokument platonischer und neuplatonischer Philosophie«. *Vigiliae Christianae* 34, št. 4 (1980), 313–340.
- BOETHIUS. *Filozofsko-teološki traktati*. Prev. Matjaž Vesel. Ljubljana: ZRC SAZU, 1999.
- BOETIJ. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.

18 Platon, *Fajdon* 118a. (poudaril M. G.)

- BUCHLER, Justus, ur. *Philosophical Writings of Peirce*. New York: Dover Publications, 1955.
- BÜCHNER, Karl. »Bemerkungen zum Text der *Consolatio Philosophiae* des Boethius«. *Hermes* 75, št. 3 (1940), 279–297.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Evropska literatura in latinski srednji vek*. Prev. Tomo Virk. Ljubljana: LUD Literatura, 2002.
- GUALTERI, Angelo. »Lady Philosophy of Boethius and Dante«. *Comparative Literature* 23, št. 2 (1971), 141–150.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1. del. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Predavanja in sestavki*. Prev. Tine Hribar et al. Ljubljana: Slovenska matica, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- KENEDY, Rick. *A History of Reasonableness: Testimony and Authority in the Art of Thinking*. Rochester (N. Y.): The University of Rochester Press, 2004.
- LERER, Seth. *Boethius and Dialogue: Literary Method in the Consolation of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- MARENBON, John, ur. *Cambridge companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MERLO-PONTI, Moris. *Pohvala filozofiji i drugi ogledi*. Prev. Dušan Janić. Novi Sad; Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2009.
- PATCH, Howard Rolin. »Fate in Boethius and Neoplatonists«. *Speculum* 4, št. 1 (1929), 62–72.
- PELIKAN, Jaroslav. *What has Athens to Do with Jerusalem? – Timaeus and Genesis in Counterpoint*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
- PLATON. *Zbrana dela I*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos, 2009.
- ROZANOV, Vasilij. *Uedynennoe*. Moskva: Eksmo-press, 1998.

Damjan Hlede

»POSODA ZA ČAST«

O političnih razsežnostih daritve
pri Severinu Boetiju in Giuseppeju Dossettiju

Četrta knjiga *Tolažbe filozofije* je posvečena vprašanju zla. Na prvo, uvodno Boetijevo tožbo in postavitev problema Filozofija takoj na začetku odgovori s prispodobo o posodah:

Neskončno osupljivo bi bilo in strašnejše od vseh pošastnosti, če bi – kakor ti meniš – v nadvse urejeni hiši tako velikega Očeta družine, če ga smemo tako imenovati, bilo za ničvredne posode poskrbljeno, dragocene pa bi se umazale.¹

Miselna struja, ki je v zgodovini interpretacije Boetijevega opusa precej močna in je v *Tolažbi filozofije* ravno zaradi domnevne odsotnosti vsakršnega neposrednega sklicevanja na Božjo besedo videla Boetijev odmik od krščanstva (zaradi česar so nekateri interpreti celo postavili pod vprašaj avtentičnost njegove vere),² bi seveda v tej prispodobi ne mogla prepoznati namenoma poiskane svetopisemske zveze, verjetno niti aluzije ali analogije. In vendar je tu sklicevanje na Sveto pismo tematsko zelo neposredno, jezikovno skoraj dobessedno in sporočilno pomenljivo. V novem italijanskem prevodu *Tolažbe filozofije*, ki ga je za založbo Einaudi uredila Maria Bettetini, ga na primer v opombi zabeleži Giovanni Catapano, ki pravi, da »podobo dveh posod lahko približamo Pavlovim podobam v Rim 9, 21 in 2 Tim 2, 20«.³

1 Boetij, *Tolažba filozofije* 4, I, 6.

2 O »teološkem problemu« pri Boetiju prim. obširno razpravo v Micaelli, *Dio nel pensiero di Boezio*.

3 Prav tako tudi Gorazd Kocijančič v Boetij, *Tolažba filozofije*, 343, op. 375.

Pričujoče razmišljanje se poraja prav ob zvezi s sklicevanjem na *Drugo pismo Timoteju*: »V veliki hiši ni le zlate in srebrne posode, marveč tudi lesena in lončena, prva za čast, druga za nečast.«

Boetijevo sklicevanje je tematsko neposredno, ker *Drugo pismo Timoteju* piše apostol Pavel kot »jetnik« (2 Tim 1, 8), »zapuščen« (2 Tim 1, 15), »v verigah« (2 Tim 1, 16 in 2, 9), torej v zelo podobni situaciji, v kakršni se je znašel Boetij. Prispodoba ima enak jezikovni kontekst: v veliki oziroma urejeni hiši velikega Očeta ali Gospoda so tako dragocene (zlate in srebrne) posode kot nevredne (lesene in lončene) posode. Pavel piše Timoteju, spominja se njegove »iskrene vere«, opominja ga, naj se ne boji trpljenja in naj se ne sramuje pričevanja, pač pa »naj znova razplameni Božji milostni dar«, »duha moči, ljubezni in razumnosti« (2 Tim 1, 6–7), ki mu je bil dan. Bodri ga: »Trpi z menoj kot dober vojak Kristusa Jezusa« (2 Tim 2, 3). »Spominjaj se Jezusa Kristusa, ki je bil obujen od mrtvih, Davidovega potomca, kakor sem oznanjal v svojem evangeliju. Zanj prenašam celo verige, kakor bi bil hudodelec. Vendar Božja beseda ni vklenjena« (2 Tim 2, 8–9).

Kdo je torej Filozofija? Kdo je ta Gospa, ki krivično obsojenega, trpečega in sprašujočega se Boetija kliče k ponavzočenju verskega spomina, k zrenju zgodovine odrešenja, k ljubečemu sprejetju križa v njegovi najkonkretnější pojavnosti? Tudi na to vprašanje je bilo, kot je znano, danih več odgovorov. Ime samo še ni odločilno. Lahko bi pomenilo eno ali več filozofskih šol, morda aristotelsko in platonsko skupaj, ki ju je Boetij hotel nekako povezati, ali morda novoplatonsko, na katero se je vsekakor skliceval, ali sploh nobene – ali pa glede na njihov skupni imenovalec, razumsko iskanje resnice, vse hkrati. Treba je sicer na vsak način upoštevati tudi možnost, da je mnogopomenskost pri Boetiju namerna:⁴ lahko bi si namreč predstavljali, da je

4 Prim. tudi zaznambo prepleta pomenov in sovisnosti, ki jo

z rabo klasične filozofske terminologije in sploh splošno sprejete govornice antike poskušal svoje sporočilo – za katero je slutil, da bi lahko bilo zadnje, da bi lahko šlo za poslednje sporočilo njegovega življenja in iskanja, za njegovo duhovno oporoko – narediti dostopno čim širšemu krogu bralcev. Morda je to sporočilo hotel z jezikovno preprogo zavarovati pred ihto gotskega vladarja Teodorika in njegovih naslednikov, kajti preganjanje katoliških kristjanov se je takrat eksponencialno ostrilo. Način, kako so njega, ki je bil *magister officiorum*, predstavnik častitljive *gens Anicia*, spravili v »nečast«, je namreč dajal slutiti, da prihodnost kristjanom ne obeta nič dobrega.

Poleg tega je Teodorik odredil zaplembo vseh krščanskih templjev, čeprav je ta edikt stopil v veljavo šele na dan njegove smrti. Vse to jasno izraža, da je šlo za sistemsko preganjanje vseh krščanskih elementov v njegovem kraljestvu. [...] Zgodovina ne more pokazati, če je tirana k tej akciji navsezadnje spodbudil politični ali religiozni namen. Na vsak način pa je jasno, da bi Boetij ne bil usmrčen, če bi ne bil kristjan.⁵

Zaradi vsega tega mi ugaja misel, da je Gospa Filozofija v resnici prav Modrost z veliko začetnico.⁶ Tudi njen opis se lahko ujema s to idejo. V tem oziru je zanimiv predvsem opis njene obleke:

Na skrajnem spodnjem robu je bilo mogoče prebrati vtan grški Π, na zgornjem pa Θ. In med obema črkama so bile videti naslikane neke stopnice, kakor na lestvi: po njih se je bilo mogoče vzpeti od nižje do višje črke.⁷

Tudi ta opis je seveda lahko mnogoznačen. Vendar grški

ustvarja »trk anagogije z drugimi pomenskimi ravnmi ‚Tolažbe‘«, z alegorijo, etičnostjo in zgodovinskostjo v Kocijančič, »O četvernem pomenu ‚Tolažbe Filozofije‘«, 7–50.

5 Lluçh Baixauli, *Boezio – La ragione teologica*, 39.

6 N. d., 47.

7 *Tolažba filozofije* 1, I, 4.

črki Π in Θ najverjetneje priklicujeta besedi *prâxis* in *theoría*. Sešiti na Muzini obleki torej predstavljata temeljni razsežnosti filozofije, delovanje in motrenje. Stopnice med njima tako predstavljajo veščine oziroma znanosti, predvsem tiste, ki sestavljajo kvadrivij (aritmetika, glasba, geometrija in astronomija), ali pa, bolj novoplatonsko, kreposti, ki so vmes med praktičnimi in teoretskimi. Ob tem lahko pomislimo tudi na rabo omenjenih pojmov v patristični tradiciji.

Že z Origenom sta se uveljavili dve klasični formuli: nobena *theoría* ni mogoča brez *prâxis*, tako kot nobena *prâxis* ni mogoča brez *theoríe*; samo s pomočjo *prâxis* se lahko dvignemo do *theoríe*. Po Evagriju je *prâxis* duhovna metoda, ki dušo očiščuje strasti,⁸ za Gregorja iz Nazianza pa je nevarno dvigati se k *theoríi* brez predhodne izkušnje kreposti.⁹ Pater Tomáš Špidlík trdi:

Cerkveni očetje se dobro zavedajo tesne vezi, ki obstaja med človekovo moralno držo in deleženjem v Božjem življenju. Kreposti so merilo našega poboženja. In ker smo mi ustvarjeni »po podobnosti«, po Kristusu, Origen trdi, da kreposti sovpadajo z Odrešenikom: on je vse kreposti, mi jih le posedujemo. On je hkrati Pravičnost, Modrost, Resnica. Zato pomeni praksa – udejanjanje teh kreposti resnično deleženje Kristusove bitnosti.

Jezus je »resnična luč« in tisti, ki se s krepostmi povežejo z njim, so »razsvetljeni«. To je ravno tisto, kar opisuje Gregor iz Nazianza: prav tako kakor se je Mojzes ob mimohodu Boga stisnil v skalno votlino, da bi ga videl, ne da bi umrl, moramo tudi mi, če hočemo prejeti vsaj odsev Boga, poiskati zavetje Skale, utelešene Besede. Ni druge možnosti. Potemtakem je življenje v Kristusu tista nezamenljiva praksa, ki je potrebna, da se lahko posvetimo *theoríi* v vseh njenih stopnjah.¹⁰

8 Evagrij, *Le traité pratique*, 78, SC 170.

9 Gregor iz Nazianza, *Orationes* 38, 12 PG 36, 324bc.

10 Špidlík, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, 234–235.

Človekovo duhovno izkustvo, v konkretnosti živeta zvestoba prepuščenosti Odrešeniku in Njegovi moči, je torej *Pot*: edina pot, ki človeka lahko dvigne k zrenju Boga samega. Prepustitev Njegovi Pravičnosti je pot spoznanja resnične Pravičnosti. Prepustitev Njegovi Modrosti je pot spoznanja resnične Modrosti. Prepustitev Njegovi Resnici je pot spoznanja edine Resnice v mnogoterosti njenih pojavitev, kajti vse, kar je resnično, je delo vseiste, večne in neskončne modrosti, ki se »mogočno razprostira od konca do konca in vsemu dobrohotno vlada« (Mdr 8, 1).¹¹

To pot predstavlja tista lestev, ki je v krščanstvu postala klasična podoba za duhovno napredovanje, namreč Jakobova lestev: »V sanjah so se mu prikazale stopnice, ki so bile postavljene na zemljo, vrh pa jim je segal do neba. In po njih so Božji angeli hodili gor in dol« (1 Mz 28, 12). Tudi Boetijeva Filozofija, Gospa, katere »višino je bilo težko določiti«,¹² se dviga do neba. Vkljenjenega Boetija, ki se sprašuje o smislu svojega položaja, ki stoji kot na vrvi, nad prepadom, med upom in obupom, vidi v njegovi resničnosti, z obrazom, ki je »obtežen z žalostjo in turobno povešen proti tlom«. ¹³ Nagovori ga z argumenti, s spraševanjem, s spominom in ga začne dvigati kot neka skrivna ne-zgolj-človeška Prisotnost, kot angel, ki prinaša duha in kaže pot:

Glej, angela pošljem pred tvojim obličjem, da te obvaruje na poti in te pripelje v kraj, ki sem ga pripravil. Pazi nanj in poslušaj njegov glas; ne upiraj se mu, ne bo namreč prenašal vašega zavračanja, ker je moje ime navzoče v njem! Če boš poslušal njegov glas in storil vse, kar porečem, bom sovražnik tvojih sovražnikov in nasprotnik tvojih nasprotnikov (2 Mz 23, 22).

Poosebitev Modrosti z angelskim bitjem v krščanski tradiciji ni izjema. Navzoča je še vedno predvsem na krščan-

11 Prim. tudi *Tolažba filozofije* 3 XII, 22.

12 N. d. 1, I, 1

13 N. d. 1, I, 14.

skem Vzhodu, kjer se je izročilo cerkvenih očetov ohranilo bolj celostno in kjer se je v spisih ruskih religijskih filozofov zato mogla razviti poglobljena sofiologija. Tematika seveda ni nova: Tomáš Špidlík izrecno postavlja njene korenine v patristiko, in sicer v kontekst Evagrijeve mistike in spisov sv. Bazilija Velikega.¹⁴ V ruski misli so o Sofiji pisali predvsem Vladimir Solovjov, Pavel Florenski in Sergej Bulgakov. Solovjov na primer uprizarja v marsičem podoben pogovor med Sofijo in filozofom: »Blagovolila si mi priti na pomoč in mi s tem, da si postala dostopna mojim čutom, želiš razkriti skrivnosti treh svetov in prihodnost človeka, kajti spoznana resnica mora predhajati [...].«¹⁵ Pavel Florenski Sofijo opisuje kot večno nevesto Božje besede, »ki je ena v Bogu in mnogotera v stvarstvu, znotraj katerega je zaznavna po svojih konkretnih vidikih, kot idealna človekova osebnost, njegov angel varuh, torej kot odsev večnega dostojanstva osebe in podoba Boga v človeku.«¹⁶ Prav tako jo Sergej Bulgakov opisuje kot »angela stvarstva«, »začetek božjih poti« in »ljubezen Ljubezni«, ki ima kot taka osebni značaj, specifično obličje, in je subjekt, oseba, hipostaza.¹⁷ V vsakem primeru gre za angelsko – žensko – bitje (prim. »večno ženskost« pri Solovjovu).

Na splošno lahko torej rečemo, da poosebljeni značaj Modrosti označuje judovsko-krščansko tradicijo v razliki z antično grško mitologijo, v kateri je Sofija večna modrost, a brez osebnih potez. Toda kaj naj vse to pomeni z ozirom na predmet pričujočega razmišljanja? Če vzamemo zares trditev Pavla Florenskega, da je duhovni svet resničnejši od telesnega in da je zato vsako notranje izkustvo, vsako novo notranjo impresijo in doživetje mogoče preveriti v tej resničnostni luči, se nam Boetijev dialog s Filozofijo lahko

14 Gl. npr. Špidlík, »La sofiologia di San Basilio«.

15 Solovjev, *La Sophia et les autres écrites français*.

16 Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*.

17 Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 243.

pokaže kot notranji odsev njegove zgodovinske, življenjske poti. Dejstvo, da je ta odsev – kljub miselno konsekutivnemu razpletanju tez – v marsičem skrivnosten, nejasen in nelogičen, je lahko samo indic, da pri *Tolažbi filozofije* ne gre za »racionalistično« delo, ampak za nekaj širšega, odprtejšega, bližjega apofatiki kot strogemu poimenovanju Božjih resničnosti, kakršnega najdemo v Boetijevih teoloških spisih. Apofatični motivi so poleg tega splošnega nagiba v *Tolažbi filozofije* tudi izrecno navzoči. V četrti knjigi je na primer govor o tisti malenkosti božje globine, ki jo zmore doumeti človeški um.¹⁸ V isti knjigi beremo opomin Filozofije jetniku, preden po dolgem nagovoru, nekako iz usmiljenja do trpečega, seže po mehkejšem izrazu, »sladkosti« verzov: »Človeku ni dano z umom doumeti ali z besedami razložiti vseh mehanizmov božjega dela.«¹⁹ Prav tako merodajen je govor o »nedostopni luči« v peti knjigi.²⁰ M. Lluch Baixauli vidi v teh motivih neposredno analogijo z Dionizijem Areopagitom in njegovimi potmi za spoznanje Boga. Po drugi strani pa nagnjenje k apofatiki izpričuje že sama oblika Boetijevega dela: dialog, verzi, mitologija in simbolika so izraz premeščanja strogega razumskega diskurza v smeri iskanja odrešilnega odnosa, ki se vzpostavlja ravno z globinsko postavitvijo vprašanja Smisla.

Nekaj napotkov o načelih, ki so vodila njegovo družbenopolitično življenje, nam posreduje Boetij sam v prvi knjigi *Tolažbe Filozofije*: srečne bodo države, »če jih bodo upravljali tisti, ki si prizadevajo za modrost, ali pa če si bodo njihovi upravljavci začeli prizadevati za modrost.«²¹ Z navdihom Modrosti, pravi, se je tudi sam podal v javno življenje, in sicer zato, da bi v javno upravo vnesel to, kar je

18 *Tolažba filozofije* 4, VI, 32.

19 N. d. 4, VI, 54.

20 N. d. 5, III, 34.

21 N. d. 1, IV, 5.

od Modrosti prejel v skritih urah poglabljanja vanjo. Proti njemu pa so se dvignili krivičneži ravno zato, ker se je sam vedno trudil za zmago pravice nad objestnostjo mogočnejšev ter stopal v bran nemočnim in žrtvam. Epilog vsega tega je bila krivična obtožba, zaradi katere je bil obsojen in zaprt (ter nazadnje obglavljen). V času prizadevanja za vnovično zблиžanje med Vzhodom in Zahodom je namreč kot član konzistorija branil prijatelja senatorja Albina, ki je bil obtožen, da je cesarju Justinu v Bizanc pošiljal skrivna pisma in z njimi snoval zaroto proti ostrogotskemu kralju Teodoriku. Zaradi tega je tudi njega samega na podlagi lažnih pričevanj doletela obtožba, ki se je izkazala za usodno. Ne samo kralj, tudi senat mu je obrnil hrbet. Takoj po smrti so ga začeli častiti kot mučenika, medtem ko se je zatiranje pravovernih kristjanov še okrepilo. Kmalu za njim je bil zaprt in na smrt obsojen njegov očim, istega leta pa so zaprli tudi papeža Janeza I., ki je potem umrl v ječi.

12. marca 2008 je papež Benedikt XVI. nagovor ob splošni avdienci posvetil Boetiju. Označil ga je kot človeka, ki si je prizadeval za spravo in sobivanje dveh kultur, klasične rimske in na novo pojavljajoče se ostrogotske; prav tako je, v prizadevanju za sobivanje kultur, krščansko vero posredoval prek kategorij grške filozofije, »išoč sintezo med helenistično-rimsko dediščino in evangeljskim sporočilom«. S *Tolažbo filozofije*, je dejal papež, nas Boetij »uči, da svetu ne vlada naključje, pač pa Previdnost, ki ima obličje. Z njo je mogoče govoriti, ker Previdnost je Bog. Tako Boetiju tudi v ječi ostane možnost molitve, dialoga z Njim, ki nas rešuje.« Potem ko je zbranim priklical Boetijev sklepni nagovor iz pete knjige, je svoje razmišljanje sklenil s tem, da je Boetija imenoval »simbol neštetihi, ki so po krivici jetniki, iz vseh časov in krajev«, in misleca, ki »dejansko predstavlja vstopna vrata k motrenju skrivnostnega Križanega na Golgoti«. ²²

22 Benedict XVI, *Boethius and Cassiodorus*, <http://www.vatican>.

In res, četudi Boetij v svojem sklepnem nagovoru tistega, ki »opazuje od zgoraj« in »Sodnika, ki razbira vse«, imenuje Boga, njegove peroracije ni mogoče razumeti drugače kot ponižno molitev in vdano prepustitev: »In niso brez koristi v Boga položena upanja in molitve, kar oboje ne more biti neučinkovito, kadar je pravilno. Odvrnite se torej od grehov, gojite kreposti, dvignite dušo k pravičnim upanjem, iztegnite v največje višine ponižne molitve.«²³

Slutim, da se je Boetij pri vsem tem obrnil od svoje slavne definicije osebe kot *rationalis naturae individua substantia* k bolj trinitarni, dialoški perspektivi, v kateri je osebo uzrl kot bitje odnosa, ki smisel vsega najde v molitvenem zaupanju in prepustitvi. Pravkar navedene besede očitno izražajo Boetijevo sklepno umevanje lastne usode. Ta se mu je pokazala kot opravičenje daritve pravičnega, kot izročitev v roke Njemu, ki je Pravičnost in Rešitev. Kot »posoda za čast, posvečena, gospodarju koristna in pripravljena za vsako dobro delo« (2 Tim 2, 21).

* * *

Aktualnost Boetijevega umevanja lastne usode upravičuje zdaj štirinajst stoletij dolg preskok k Giuseppeju Dossettiju, drugemu velikemu »služabniku Cerkve in polisa«, kot ga je označil Enzo Bianchi.

Dossetti počiva na pokopališču v Casagli di Monte Sole, enem izmed krajev na območju apeninskih gričev, ki so bili med 29. septembrom in 1. oktobrom 1944 prizorišče grozovitih nacističnih pokolov. Na tem pokopališču je bilo takrat umorjenih 195 ljudi, med njimi 50 otrok, ki so jih esesovci zvelkli iz cerkve, kamor so se bili zatekli in kjer so obhajali evharistično daritev. Od takrat ni bil na njem pokopan nihče več. Dossetti pa je pred smrtjo formalno

va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080312_en.html.

23 *Tolažba filozofije* 5, VI, 46–47.

zaprosil občinsko upravo, da bi ta kraj, v okolici katerega je že prej postavil zadnjo postojanko meniške skupnosti, ki jo je sam ustanovil, lahko postal njegov zadnji dom. In to iz dveh razlogov: »Prvič zato, da bi vsem, ki so me poznali, pokazal danes bolj kot kdaj prej aktualen pomen častitljive in plodovite smrti žrtev iz Monte Sole; in drugič zato, da bi svojim sinovom na viden način potrdil, da jim izročam življenje, ki ga, kot sem govoril, označujeta velika kontinuiteta in stanovitnost v tišini in molitvi za mrtve in za žive.«²⁴

Na kaj misli Dossetti, ko govori o »častitljivi in plodoviti smrti« ter o »kontinuiteti in stanovitnosti v tišini in molitvi«? Kakšen je smisel tako postavljene duhovne oporoke tega služabnika Cerkve in polisa? Najbrž sta navedena razloga v najtesnejši zvezi prav z njegovim pojmovanjem polisa in Cerkve, na katerega je pokazal s svojim življenjem in odločnimi načeli, ki jim je dosledno sledil in jih osebno izpričal. V tem je treba najprej videti dvojen simbolizem: simbolno dejanje (izbira zadnjega doma), ki priklicuje simbolni pomen zgodovinskega dogodka (pokola nedolžnih), ta pa vznika (le) v izkušnji tišine in molitve.

Meniški molk in molitev predstavljata temeljno Dossettijevo življenjsko odločitev, ki jo je od rane mladosti iskal kot »odgovor na klic in pozitiven pristanek na nekaj ali, bolje, na Nekoga«.²⁵ Ni ju mogel hitro najti in doseči. V svoji notranji odmaknjenosti je bil preveč živo blizu usodi zgodovinskega človeka, ki ga je vedno dojemal kot svojega bližnjega, da bi se mogel umakniti izzivom, ki so mu jih postavljali njegovi bližnji. Vedno se je dobro znašel, saj je bil zaradi svojih talentov in prodornega duha v dani situaciji in konkretnih okoliščinah najboljši ali celo edini, kateremu so bile lahko zaupane nekatere družbene naloge. Tako je bilo z njegovim angažmajem pri prvih zametkih katoliške akcije, tako je bilo med vojno z njegovo izkušnjo v odporiškem

24 Dossetti, »L'ultima dimora«, 465–467.

25 Dossetti, »Discorso dell'Archiginnasio«, 47.

gibanju in tako je bilo tudi z njegovim povojnim vstopom v politiko, kjer je pustil trajno sled predvsem s svojim delom v ustavodajni skupščini, in sicer v prvi podkomisiji, ki je pripravila tekst poglavja o pravicah in dolžnostih in v kateri se je izostrilo njegovo prijateljstvo z drugima dvema resnično izvirnima in izjemnima, atipičnima velikanoma italijanske katoliške povojne politične misli, Giorgiom La Piro in Giuseppejem Lazzatijem. Tudi ko je po sedmih letih družbene aktivnosti zapustil politiko in se odločil za meniško življenje, ker je upal, da bo tako končno našel molitveni molk, ga je bolonjski škof kardinal Lercaro najprej kot osebnega izvedenca poklical na drugi vatikanski koncil, potem pa še v služenje na škofijski ravni. Naloge je vedno ponižno sprejel, ker je povsod prepoznaval klic Tistega, za katerega se je v svojem življenju odločil. Njegova notranja težnja po meniški odmaknjenosti je bila pač zraščena s skrbjo za usodo in potrebe bližnjega.

[...] meniško življenje – prav zato, ker je odtrgano od »ravednosti« v odnosu do minljivega, do »kronike«, do »dnevnik dogodkov« – je zmeraj občestvo *par excellence*, pa ne samo z Večnim, ampak tudi z *zgodovino*, tisto resnično, ne ravedno, ne razbito v čisto vsakdanjost, ne kroniško, ampak z zgodovino odrešenja: z zgodovino vseh ljudi in predvsem z zgodovino ponižnih, ubogih, malih, tistih, ki ne premorejo »ustvarjalnosti« ali jim je onemogočeno, da bi jo izražali (in to velja za večino ljudi), z zgodovino tistih, ki so »brez zgodovine«. Je torej tudi občestvo s tistimi, ki jih ne vidimo, ki jih ne poznamo, ki jih ne moremo opredeliti, skratka, z vsemi: z neznanimi, z umirajočimi, z mrtvimi, ki so onkraj katere koli opredelitve (na primer z mrtvimi iz kraja Monte Sole).²⁶

Dossettijevo iskanje molka je bilo torej nekakšna ksenitija (gr. *xeniteía*). Bilo je iskanje tujstva kot tistega prostora, v katerem lahko človek kot ignorirani tujec – v tujem kraju, v eksilu, v puščavi molitve, brez želje po tem, da bi uveljavil

26 Dossetti, n. d., 48.

kaj svojega – deli usodo bližnjega v njegovi čisti resničnosti. In res, ko se je Dossetti lahko naposled umaknil iz sveta, je njegov molk trajal prek dvajset let. V tem času se je posvečal izključno molitvi, študiju in evharističnemu življenju v svoji meniški skupnosti. Nekateri, ker sodijo površno, še danes menijo, da je izginil z obzorja javnosti zaradi nekega domnevnega razočaranja, upora ali užaljenosti. Iz tistih nekaj redkih javnih nastopov, h katerim je bil poklican v zadnjih letih svojega življenja, pa je nedvomno mogoče spoznati, kako plodovit je bil njegov molk, kako je bil zraščan z vso zgodovino, kako je bil pomenljiv za polis. In kako je bil dejansko od vsega začetka njegov cilj, smisel in dopolnitev njegovega življenja, v luči katere je zmeraj deloval in se odločal, tudi tedaj, kadar *tópos* njegovega delovanja ni bila molitvena puščava, ampak dramatičen preplet glasnih instanc pogosto ponižanega in vnebovpijočega polisa. Samo zato lahko razumemo njegovo izjemno držo v javnem življenju, ki so jo zaznamovale odprtost, ideološka neobremenjenost in zavzetost za svobodo kot temeljno razsežnost krščanske navzočnosti v svetu, zavzetost za svobodo, ki jo je sam razumel kot »svobodo Božjih otrok v novem ustroju Božjega Duha«. ²⁷ Takšno držo lahko namreč napaja le tista polnost modrosti, ki je sad molka in molitve.

»Verjamem v možen, tudi zgodovinski (v določenem smislu tudi političen) prispevek tega [meniškega, op. D. H.] načina življenja: možen je njegov pomen za polis, za mesto, pomen, ki je toliko večji, kolikor manj si zanj namensko prizadevamo,« je zapisal za enega izmed javnih nastopov v svojem zadnjem življenjskem obdobju. Bil je absolutno prepričan o tem, da je molitev privilegirani prostor lastnega molka in odprtja bližnjemu ter možnosti dejanskega sočutja in deleženja njegove usode iz svojega lastnega tujstva:

27 Dossetti, »La libertà del cristiano nel Nuovo Testamento e in alcuni autori della tradizione orientale«, 439.

Prva stvar, ki jo je treba narediti, je naslednje: potoniti v molitev. Druga: imeti resnično nadnaravno, nadnaravno oživljeno zavest o problemih našega časa. [...] Obstajajo stvari, ki jih moramo poznati, če hočemo slediti in služiti Božjemu načrtu v svojem času: lakota, ubožstvo, vojna, muke sodobne misli, prek katere ljudje danes s težavo iščejo resnico. [...] Problem je prav v tem: potoniti zares in globoko v molitev; resnično izkusiti biblično napojeno in zares duhovno molitev [...] in prositi tudi za izkustvo dram našega časa; prositi ne za intelektualno, ampak za notranje izkustvo resnično trpečega sočutja.²⁸

Naj se zdaj vrnem na izhodišče. Molk in molitev pomenita prepuščenost Bogu, ponižno – a stvarno – prepuščenost Modrosti, ki – edina – lahko tudi iz krivice, iz nesmišla breznamenskega zla, naredi boguvšečno daritev. Kadar Dossetti piše o zlu, ki se je zneslo nad nedolžnimi žrtvami v Monte Sole in okolici, priklicuje v bralčevo zavest spomin na Eichmannov proces, kot ga je doživljal Elie Wiesel. Ta pripoveduje, kako je Eichmanna srečal dvakrat v življenju: prvič na železniški postaji, ko je njegov vlak odhajal v *znano* neznano, in drugič v Jeruzalemu, na procesu, s katerim se sam ni strinjal, pa čeprav je v obtožencu videl inkarnacijo zla. Wiesel pravi, da je takrat, pred Eichmannom, povetil pogled, ker je začutil »strah pred samim seboj« in pred oblajstjo zla v sebi, strah, da bi lahko tudi sam postal krvnik – in v tem je zaslutil krivdo vseh razen mrtvih.²⁹

Ta molk je verjetno v zvezi s Pravičnostjo, verjetno je v zvezi tudi s Smislom, saj je vprašanje Pravičnosti v zadnji instanci najbrž istovetno z vprašanjem Smisla. Spominjanje na žrtve iz Monte Sole Dossetti sklene z besedami Elieja Wiesla: »Molk, bolj kot beseda, ostaja bistvo in znamenje njihovega obzorja; tako kot beseda se tudi molk uveljavlja in prosi za to, da bi bil posredovan.«³⁰ V tem molku, ki je

28 Navedeno po Bianchi, *Giuseppe Dossetti e la preghiera*, 19–20.

29 Dossetti, »Non restare in silenzio, mio Dio«, 93–94.

30 Prav tam.

lahko le sad molitve, lahko tudi smrt postane »častitljiva in plodovita«. Krivično preganjani in zatrti, nedolžna žrtev in tisti, ki na zlo odgovarja z molkom in molitvijo, ter tisti, ki ta zgovorni molk prenaša in posreduje kot simbolno daritev, pa so brez dvoma »posode za čast«, »posode usmiljenja« (Rim 9, 23), za katere veljajo besede preganjanega in izmučenega apostola Pavla: »Jaz se namreč že izlivam kot pitna daritev in napočil je trenutek mojega odhoda. Dober boj sem izbojeval, tek dokončal, vero ohranil. Odslej je zame pripravljen venec pravičnosti, ki mi ga bo tisti dan dal Gospod, pravični sodnik« (2 Tim 4, 6–8).

* * *

Ta venec je najbrž tudi nagrada, ki jo Boetiju nakazuje Filozofija v četrti knjigi, ko govori o zlu: »Lahko se namreč zdi, in to z razlogom, da je pri dejanjih, ki se jih lotimo, to, zaradi česar se nekega dejanja lotimo, tudi nagrada zanj, tako kot je pri teku na stadionu venec, zaradi katerega se teče, postavljen za nagrado.«³¹ Ta navedek lahko spet dopolnimo s Pavlom: »Vsak tekmovalec pa se vsemu odreče, oni, da prejmejo venec, ki ovene, mi pa nevenljivega« (1 Kor 9, 25).

Prava ječa in resnične verige sta človekova trdosrčnost in usmerjenost vase, v svojo zemeljskost in njene strasti, kamor se človek »pahne sam«, ker postane ujetnik »zaradi lastne svobode«, ko namreč odvrne oči »od luči najvišje resnice proti nižjim in temačnim rečem«. ³² Dossetti pravi: »To je noč, noč ljudi: tista v resnici nemočna noč, ki je prišla iz globin nemočnega podzemlja, kjer je človek ,ujet *in zaprt v ječo brez železnih zapahov*« (Mdr 17, 13.15). ³³ Domnevamo lahko, da sta Boetijeva tožba in tolažba Gospe Filozofije le spodbuda k odrešilnemu dialogu, ki ga rodi klic iz brezna

31 *Tolažba filozofije* 4, III, 2.

32 N. d. 5, II, 10.

33 Dossetti, »Sentinella, quanto resta della notte?«, 39.

najnotranjše skrivnosti človeka, s katero se ta navadno sooča v najbolj kočljivih trenutkih svojega obstoja, ko se ponižno sprašuje o samem sebi in o poslednjem smislu vsega. Klic, ki postane dialog, se počasi začne umikati, izginjati – in na koncu postane molk, zgovoren molk, kakršnega je iskal in izpričal Giuseppe Dossetti in kakršnega je po vsej verjetnosti na koncu nakazal tudi Boetij. S pozivom k »ponižni molitvi«, »pred očmi Sodnika, ki razbira vse«, se *Tolažba filozofije* – nepričakovano – sklene. Nekateri razlagalci menijo, da je delo nedokončano, ker bi se glede na svoj literarni ustroj moralo končati s pesmijo: »Tu je pero Boetiju padlo iz roke. Preostalo je tišina.«³⁴ Morda pa gre za tišino, ki je le sad ponižne molitve in motrenja, za molk, ki odpira vrata tisti »nedostopni luči«, ki je dokončno premagala temo – »nemočno noč«: za molk, v katerem se skrivnostno izraža poslednja beseda, ne izgovorjena, pač pa izpričana, podarjena.

Dejstvo, da je Benedikt XVI. predstavil Boetija izključno v luči *Tolažbe filozofije* in konkretne življenjske izkušnje, ki jo je porodila, je pomenljivo znamenje, da ga je hotel dvigniti z ravni zgolj spekulativne filozofije, ki označuje njegovo prejšnjo intelektualno dejavnost, na raven osebnega izkustvenega pričevanja. Benedikt XVI. je torej hotel osvetliti Boetijev konkretni prispevek k izgradnji tukajšnjega in z njim morda tudi našega skupnega, poslednjega polisa. To pa je polisa, po katerem je hrepenel Dossetti, ki je vanj hotel vstopiti z vsemi nedolžnimi in pravičnimi, katerim je bilo življenje s silo iztrgano iz vdanih, prosečih – v »nedostopno luč« odprtih – rok.

34 Chadwick, H., *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy* (1981).

Literatura

- BENEDICT XVI, *Boethius and Cassiodorus*. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080312_en.html.
- BIANCHI, ENZO. *Giuseppe Dossetti e la preghiera*. Magnano: Qiqajon, 2007.
- BOETIJ. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- BULGAKOV, Sergej N. *La luce senza tramonto*. Roma: Lipa, 2002.
- CHADWICK, Henry. *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- DOSSETTI, Giuseppe. »Discorso dell'Archiginnasio«. V: isti. *La parola e il silenzio*, 465–467. Milano: Paoline Editoriale libri, 2005.
- . »La libertà del cristiano nel Nuovo Testamento e in alcuni autori della tradizione orientale«. V: isti. *La parola e il silenzio*, 465–467. Milano: Paoline Editoriale libri, 2005.
- . »L'ultima dimora«. V: isti. *La parola e il silenzio*, 465–467. Milano: Paoline Editoriale libri, 2005.
- . »Non restare in silenzio, mio Dio«. V: isti. *La parola e il silenzio*, 465–467. Milano: Paoline Editoriale libri, 2005.
- . »Sentinella, quanto resta della notte?«. V: isti. *Tra eremo e passione civile*. Milano: In Dialogo, 2006.
- FLORENSKIJ, Pavel A. La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere. Prev. Pietro Modesto. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2010.
- KOCIJANČIČ, Gorazd. »O četvernem pomenu ‚Tolažbe Filozofije‘«. V: Boetij. *Tolažba filozofije*, 7–55.
- LLUCH BAIXAULI, Miguel. *Boezio – La ragione teologica*. Milano: Jaca Book, 1997.
- MICAELLI, Claudio. *Dio nel pensiero di Boezio*. Napoli: M. D'Auria Editore, 1995.
- SOLOVE'EV, Vladimir Sergeevič. *La Sophia et les autres écrites français*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1978.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*. Rim: Lipa, 2002.
- . »La sofologia di San Basilio«. V: *Dalla Sofia al New Age. Con il saggio di Solov'ev Sophia*, Rim: Lipa, 1995.

Marko Uršič

JE FILOZOFIJA DANDANES ŠE TOLAŽNICA?

Boetijeva *Tolažba filozofije* je nedvomno sijajno filozofsko delo tako po vsebini kot po obliki. V njem se kristalno jasna in retorično dovršena filozofska *proza* prepleta z izvrstno alegorično *poezijo*, dialog med Boetijem in Filozofijo pa je drama, ki se dogaja v avtorjevi užaloščeni in s krivico ranjeni duši. Po drugi strani se za jasnostjo in argumentacijsko prosojnostjo tega filozofskega diskurza skriva uganka, ki jo lahko strnemo v vprašanje, ali je filozofija *zares* potolažila Boetija ali pa je ta njena tolažba zgolj nekakšna »priprava« za tisto zadnjo, resnično tolažbo, ki mu jo lahko dá (ali *bi* mu jo lahko dala, ali mu jo *je* dejansko dala – o tem sam tekst molči) Božja milost prek molitve, se pravi *krščanstvo* kot razodeta vera.

Dejstvo je, da Boetij v *Tolažbi filozofije* o krščanstvu preprosto molči. Nikjer v tekstu se ne pojavi Božje ime Jezus Kristus, ne nastopi Božji Sin. To seveda še ne pomeni, da Boetij ni bil kristjan, mogoče pa je, da se je proti koncu svojega življenja, morda še na prostosti, miselno približal arijanstvu (navsezadnje je bil arijanec tudi njegov vladar Teodorik), čeprav je prej, v *Opuscula sacra*, zagovarjal katoliško trinitarnost. Tudi ni povsem izključeno, da se je pozni Boetij odvrnil od krščanstva in da je v *Tolažbi* ubesedil svojo temeljno »filozofsko vero«, nekakšno sintezo novoplatonizma in konfesionalno »nevtralnega« monoteizma. O tem pa, da je njegova vera *monoteistična*, ni nobenega dvoma, saj govori o Bogu kot Očetu, o njegovi Previdnosti, Modrosti, Večnosti. Toda iz *Tolažbe* nikakor ni jasno, ali je

v samem duhovnem »ozadju« te vere razodeto krščanstvo ali pa gre bolj za neko filozofsko varianto poznoantičnega »poganskega« monoteizma.

Mislím, da nam na to vprašanje ne more odgovoriti niti hermenevitična analiza *Tolažbe filozofije*, analiza njenih pomenskih nians in oblikovnih registrov, na primer domnevne »distance« avtorja od misli, ki jih izreka njegova Filozofija (navsezadnje v nobenem tekstu, ne filozofskem ne literarnem, avtor ni povsem istoveten s svojimi govorcí). Uganka Boetijeve vere ostaja tudi zato, ker v *Tolažbi* ni nobene neposredne, osebne molitve k Bogu, čeprav so v njej čudovite himnične poeme – ki pa bi bile lahko tudi »poganske« – ter seveda »filozofske molitve«, recimo, v slogu Spinozove »umske ljubezni do Boga« (*amor dei intellectualis*). Boetijeva *Tolažba filozofije* je napisana povsem drugače kot zgodnja izrazito krščanska filozofska in obenem »osebnoizpovedna« dela, kot so na primer Avguštinove *Izpovedi* ali *Razgovor o duši in vstajenju* Gregorja iz Nise, če navedem samo dve tovrstni mojstrovini. Tista že malce obrabljena fraza Martina Grabmanna, tj. parafraza renesančne sentence Lorenza Valle, češ da je bil Boetij »zadnji izmed Rimljanov in prvi izmed sholastikov«, je dejansko bolj pravilna, kot se sliši na prvo uho: je namreč dobesedno pravilna v tem pomenu, da je bil Boetij v svojem filozofskem mišljenju bolj zavezan antiki kot krščanstvu, po drugi strani pa je ravno s to svojo »pogansko« filozofsko argumentacijo, ki spominja na retoriko in dialektiko rimskih filozofskih klasikov, zlasti Cicerona, segal daleč prek svojega časa in napovedoval sholastiko.

V tem kontekstu naj mimogrede omenim še to, da je s psihološkega stališča dokaj nenavadno, da tisti, ki je obsojen na smrt in vé, da bo kmalu usmrčen, piše na tak »sholastičen« način kot Boetij v *Tolažbi*, na primer o problemu Božje previdnosti, prihodnjih kontingenc, človeške svobode itn. Lahko bi domnevali, da Boetij v času pisanja *Tolažbe*, ko je bil v zaporu v Ticiniumu (Paviji), še ni pričakoval, da bo res

usmrčen. Seveda je to spet le neko ugibanje. Iz samega teksta, zlasti iz prvih dveh knjig *Tolažbe*, pa je razvidno, da je ob pisanju občutil žalost, bolečino in tudi jezo ob krivici, ki mu jo je zadala Fortuna, namreč z (domnevno) krivično obsodbo »veleizdaje«. (Opaziti je mogoče, da Boetij tu navaja krivične sodnike in bojazljive senatorje, ne pa samega kralja Teodorika; morda se je od njega nadejal pomilostitve.) Zdi se, da je prav ta etično-pravni občutek krivice tisti, ki popelje Boetija na pot teološko-metafizičnega spraševanja:

Če Bog je, od kod zlo? In od kod dobro, če (Ga) ni?¹

V tem prispevku ni moj namen, da bi odgovoril na historično (in tudi psihološko) vprašanje, ali je bil Boetij kristjan ali arijanec ali novoplatonski monoteist; navsezadnje to dandanes ni tako pomembno, niti ni pomembno pri branju same *Tolažbe filozofije*, ki nas nagovarja takšna, kakršna je, in nam dopušča, da jo lahko razumemo na različne načine (prav to je odlika zares vélikih del). Vprašanje Boetijeve osebne oziroma filozofske vere pa sem na začetku svojega prispevka postavil zato, da bi z njim odprl dve bolj temeljni in po moji presoji še dandanes v bistvenem pomenu *aktualni* vprašanji: *prvič*, ali lahko filozofija sama *zares* »potolaži« nesrečno dušo, ali ji lahko dá resnično, morda tudi poslednjo »uteho«? In *drugič*, če filozofija zmore biti prava in morda celo poslednja tolažnica, kakšno tolažbo od nje lahko pričakujemo *dandanes*, poldrugo tisočletje po Boetiju? In zakaj sploh potrebujemo njeno tolažbo, uteho? Saj filozofi nismo (vsaj večina od nas ne, hvalabogu) v takšnem položaju kot Boetij, v ječi, obsojeni na smrt – razen metaforično, kar pa je seveda velika razlika.

* * *

Pomudimo se najprej pri prvem vprašanju: ali lahko Filozofija zares »potolaži« človeško dušo, ujeto v smrtno

¹ Boetij, *Tolažba filozofije* 1, IV, 30.

senco? Ali filozofija zmore dati trpečemu človeku »najvišjo« (morda celo poslednjo) uteho *sama*, namreč brez Božje milosti, ki je dana (ali pa tudi odtegnjena) verniku neke razodete veroizpovedi, v našem primeru kristjanu? Še nekoliko drugače rečeno: ali lahko človek pričakuje odrešitev zla in smrti, če sledi le svoji duši, umu in duhu, brez pričakovanja milosti v razodetju, torej če sledi le neki »umski ljubezni do Boga«, kot se je izrazil Spinoza? Pri branju Boetijeve *Tolažbe*, v teh modrih in blagih besedah njegove gospe Filozofije, namreč ni nobene – vsaj ne eksplicitno izrečene – vere v razodetega, *osebnega* Boga in v Božjo milost do človekove, posameznikove, Boetijeve minljive, smrtne, trpeče duše. Je njena tolažba dovolj za resnično uteho? Ali pa bi poslednjo uteho človek lahko našel šele v Božji *osebni* ljubezni do njega samega, se pravi šele tedaj, ko bi »poklical« Boga v *molitvi* in občutil ljubezen v osebni odnosu z Njim? Seveda je pogoj takšnega osebnega ljubečega odnosa z Bogom, da ta odnos človek zares želi in zmore. Zanimivo in pretresljivo je, da eden največjih filozofov vseh časov, Baruch *alias* Benedikt de Spinoza, ni niti želel vzpostaviti takšne vzajemne ljubezni med samim sabo kot človekom in Bogom, ki ga je filozofsko pojmoval kot *Deus sive natura*, kar lahko razberemo iz tistih presenetljivih in skoraj nadčloveško pogumnih besed v *Etiki*: »Kdor ljubi Boga, si ne more prizadevati, da bi tudi Bog ljubil njega.«² Toda ali takšno v emfatičnem pomenu nesebično ljubezen res zmoremo?

Naj tu navedem besede še nekega drugega vélikega bogoskalca, ki pa ga je pri iskanju filozofske in osebne vere (drugače kot Spinozo) razžirala tako rekoč nerazrešljiva skepsa, namreč besede Ludwiga Wittgensteina: »Ne morem poklekniti, da bi molil, saj so moja kolena trda. Bojim se, da bi se razkrojil, če bi se zmehčal.«³ Glavna težava v

2 Spinoza, *Etika* 5p19.

3 Wittgenstein, *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*, 91. (Ta zapis je iz leta 1946.)

Wittgensteinovem ambivalentnem odnosu do krščanstva seveda ni bila psihološka, temveč, če lahko tako rečem, epistemološka, spoznavna v temeljnem pomenu: »Če naj bom zares odrešen, potrebujem *gotovost* – in ne modrosti, sanj, spekulacij – in ta gotovost je vera.«⁴ Toda nekaj vrstic prej v istem zapisu priznava: »[...] toda besede ‚Gospod‘ zavestno ne morem izgovoriti. *Kajti ne verjamem*, da bo prišel in mi sodil; ker mi to čisto nič ne pomeni. To bi mi moglo kar koli pomeniti le tedaj, če bi živel *povsem* drugače.«⁵ Malo naprej pa k potrebi po gotovosti pripominja: »Morda bi lahko rekli: samo *ljubezen* lahko verjame v vstajenje od mrtvih.«⁶ – Kakor koli že, gotovost, ljubeča vera v Boga, ki jo išče Wittgenstein, je človeku dana (ali pa tudi ne) kot »Božja milost«: ta se v konkretnem življenju manifestira bodisi v osebnem razodetju, kakor se je na primer Blaisu Pascalu v njegovem znamenitem nočnem ognjenem videnju Boga, ki ga je opisal v *Mislih*, v svojem »Spominku« (ali pa kakor se je Kristus razodel svetemu Pavlu pred damaščanskimi vrati), bodisi je človeku dana tako rekoč »samoumevno«, tj. z vzgojo, družinskim okoljem ipd. Osebnostno težko verjamem, da si lahko človek *pridobi* vero s tem, da se pač odloči, da bo molil in se udeleževal obredov, tako kot je priporočal taisti Pascal, ki je sam imel svoje odločilno videnje.

Toda naj se vrnem k Boetiju in k vprašanju, ali lahko filozofija *sama* zares »potolaži« človeka. Na to vprašanje ne morem, pravzaprav pa niti nočem dokončno odgovoriti, vendar se mi zdi pomembno – tudi zaradi intelektualne in etične poštenosti, iskrenosti do sebe –, da si filozofi to vprašanje postavimo. Osebnostno mislim, da je filozofija nasploh bolj »varuhinja vprašanj« kot dajalka domnevno dokončnih odgovorov, ki nikoli niso res dokončni in najbrž tudi ne morejo biti. In tedaj, ko se sprašujem, ali lahko moja

4 N. d., str. 59 (zapis iz leta 1937).

5 N. d., str. 58 (isti zapis).

6 N. d., str. 59 (isti zapis).

duša najde v stiski, ki jo vselej bolj ali manj občuti, resnično uteho v *sami* filozofiji, moram poudariti – zato da bi se izognil nepotrebnim nesporazumom –, da tu ne govorim o filozofiji kot o neki zgolj ali pretežno razumski dejavnosti (kakor jo pojmuje Aristotel) niti o filozofiji, pri kateri bi bil njen najvišji domet umski pojem (tako kot pri Heglu), temveč govorim o filozofiji, ki s svojo spoznavno »lestvijo« sega k »tistemu mističnemu« (kot pravi Wittgenstein v *Traktatu*), ali še bolje, tu govorim o filozofiji kot *presežni* misli v platonskem pomenu, ki je v antičnem času dosegla vrh v Plotinovi filozofiji-mistiki Enega-ali-Dobrega. Po moji presoji na tak način govori o filozofiji tudi Boetijeva častljiva gostja, ki prav gotovo ni alegorija Filozofije kot zgolj razumske argumentacije, čeprav po drugi strani pridno in vztrajno uporablja »lestev« razuma, racionalni diskurz, ki ga avtor Boetij razvija celo vpricho bližajoče se smrtne sence (tako kot že Sokrat v *Fajdonu*).

Pri Boetijevi filozofski tolažbi potemtakem nikakor ne gre le za abstraktno, teoretsko, pojmovno spoznanje odrešilne Božje previdnosti, temveč za živo, duhovno *umsko zrenje*, katerega najvišji »cilj« (*télos*) je odrešitev v Bogu Očetu – vendar, vsaj v samem besedilu *Tolažbe*, brez sklicevanja na razodetje, na *Sveto pismo* in na Božjo milost. Boetijeva »molitev« v njegovi zadnji in najbolj dragoceni knjigi je *filozofska molitev*. In ker sem tudi jaz sam na svoji življenjski in duhovni poti deležen »filozofske molitve«, v tem premisleku ostajam *znotraj filozofije*, seveda pa miselno dopuščam in verjamem, da je lahko verska molitev za nekoga drugega »višja« od filozofske, in sicer analogno, kot sprejemam in verjamem, da je lahko umetniška »molitev« za nekoga tretjega višja od obeh, filozofske in religiozne, recimo tako, kot je zapisal Vincent van Gogh v enem izmed pisem bratu Theu: »Strašno potrebujem vero – zato grem v noč slikat zvezde.«⁷ Drugače rečeno: umetnost, religija in filozofija so

7 Nav. po Hadot, *The Veil of Isis. An Essay on the History of the*

tri (poleg drugih) *različne poti* k Najvišjemu – in so tako tudi tri vélike tolažbe –, pri čemer njihov vrstni red niti s spoznavnega niti z odrešenijskega gledišča ni hierarhičen, in to ne po Heglovem ne po Kierkegaardovem vrstnem redu oziroma gradaciji.

* * *

In zdaj prehajam k drugemu glavnemu vprašanju svojega prispevka: če je filozofija resnična tolažnica, kakšno tolažbo od nje lahko pričakujemo *dandanes*, poldrugo tisočletje po Boetiju? Odgovor, ki nam najprej pade na pamet (in je navsezadnje tudi pravilen), je naslednji: nič drugačno kot takrat, saj je filozofija kot »ljubezen do modrosti« *philosophia perennis*, ki je vselej »aktualna« (in obenem nikoli aktualna v faktičnem, »ontičnem« pomenu), namreč zato, ker se kljub premenam stoletij in tisočletij ni bistveno spremenila temeljna *condition humaine*: še zmeraj in vedno znova iščemo, tako kot Boetij, tolažbo pred bolečimi »naključji« Fortune in pri tem iskanju »Smisla sveta« si še vedno, *mutatis mutandis*, postavljamo tisto staro vprašanje Boetijeve gospe Filozofije:

Ali misliš, da ženejo ta svet slepa in slučajna naključja, ali pa si prepričan, da v njem obstaja kakršna koli vladavina Smisla [*regimen rationis*]?⁸

in še zmeraj velja tista ali vsaj podobna diagnoza naše glavne dušne »bolezni«, ki jo pove Boetiju njegova zdraviteljica:

Že poznam drugi, celo najpomembnejši vzrok tvoje bolezni: nehal si vedeti, kaj si ti sam;⁹

in še zmeraj, nič manj, nemara celo bolj, nas navdaja tesnoba spričo naše nepopolnosti:

Idea of Nature, 228.

8 *Tolažba filozofije* 1, VI, 3–4.

9 N. d. 1, VI, 17.

Stanje človeških dobrin je namreč tesnobno: takšno je, da se nikdar ne uresniči v polnosti ali pa ne obstaja trajno;¹⁰

– še več, lahko ali celo moramo ugotoviti, da je »problem zla« v moderni dobi hujši in strašnejši, kot je bil sploh kdaj v zgodovini, zato marsikdaj ni le razlog naše žalosti, ampak tudi obupa, tako da ne le razumemo, temveč v dnu duše občutimo Boetijevo tožbo Filozofiji, ko pravi:

A prav to je največji razlog moje žalosti, da kljub temu, da obstaja dobri Voditelj [*rector*] stvari, vendar sploh lahko obstaja zlo ali pa se lahko izmakne nekaznovano; gotovo razumeš, kakšno čudenje si zasluži zgolj to dejstvo;¹¹

čudenje je tu mišljeno malone kot ogorčenje, kot odmev Jobove tožbe, tako da ostaja dvom, ali nas resnično potolaži odgovor, s katerim nas tolaži Filozofija:

Kajti ne zanikam, da so zli zli, zanikam pa, da – v čistem in preprostem pomenu – bivajo;¹²

– saj so zli duhovi v našem času, zlasti pa so bili v minullem stoletju, še kako bivajoči, seveda zelo daleč od božanske čistosti in preprostosti!

Torej, če poskušam znova ujeti rdečo nit svojega premisleka, moram glede na drugo glavno vprašanje, ki sem si ga postavil, tj. vprašanje, ali in kako je lahko filozofija še dandanes tolažnica, tisto »večno« vprašanje vendarle nekoliko bolj navezati na naš sedanji čas, zlasti na sedanjo *krizo mišljenja*, ki je tako izvor (ali eden izmed pomembnih izvorov) kakor tudi možnost za preseganje »obče« krize, ki jo živimo v začetku novega tisočletja. Mislim, da je kriza, ki jo dandanes občutimo, v veliki meri, morda celo primarno *kriza smisla*.

Če filozofijo razumemo kot »ljubezen do modrosti«, je

10 N. d. 2, IV, 12.

11 N. d. 4, I, 3.

12 N. d. 4, II, 34.

njena naloga že od začetka (vsaj) dvojna: prvič, *iskanje smisla*, namreč smisla v najširšem pomenu, smisla življenja, sveta, polisa in kozmosa, tudi najglobljega »smisla biti«; in drugič, *kritičnost do dejanskosti* (do življenja, družbe, sveta, do »vsega bivajočega«). Sodobno filozofsko mišljenje – in sodobno mišljenje nasploh – je bolj vpreženo v to drugo, a nič manj pomembno nalogo, v kritično analizo dejanskosti, in nagnjeno k iskanju družbenih, ekonomskih in političnih zamisli za preseganje krize, v kateri smo se znašli.

Vsekakor je kritičnost do dejanskosti nujna, neizogibna naloga mišljenja, še zlasti filozofskega. *Toda* ob tej funkciji »negativitete« mišljenja ne smemo pozabiti na njegovo »pozitiviteto«. To še zdaleč ne pomeni kakega apologetskega pristajanja na, recimo, »neoliberalistični« svetovni red z vsemi njegovimi škodljivimi posledicami, ampak prej nasprotno: to pomeni *ohranjanje neke »pozitivne utopije«*, vendar – to moram poudariti – pri tem ne mislim na obnavljanje že preseženih eshatoloških vizij zgodovine in njenega »poslednjega cilja« (bodisi v religioznem ali v sekularnem pomenu), marveč gre pri tej »postmetafizični« pozitivni utopiji za »regulativno idejo« (če uporabim Kantov izraz), ki si jo duh sam postavi za svojo tosvetno vodnico. Kadar torej govorim o sodobnem filozofskem »iskanju smisla«, s tem ne mislim, vsaj ne izključno, na eshatološki smisel, na *télos* zgodovine v starem metafizično-te(le)ološkem pomenu. Zgodovina duha nas uči, da so *modusi smisla različni*, in mednje prištevam tudi lepoto, »globino sveta«, »večnost trenutka«, »odprtost zavesti« idr.¹³ V sodobni krizi mišljenja je po mojem mnenju zaskrbljujoča zlasti *pozaba na smisel* ali celo *pozaba same te pozabe*.

Dandanes se veliko govori in razpravlja o vzrokih sedanjne svetovne krize, pri čemer se posebej poudarja uničujoč vpliv globalnega kapitalizma. O naravi in vlogi kapitala v sodobni družbi obstajajo zelo različna stališča, nemalokrat

13 O tem pišem v knjigi *Daljna bližina neba*, 2010.

pa izostane vprašanje, kaj pravzaprav »kapital« danes sploh je. Sodobni kritiki kapitalizma se večinoma še vedno sklicujejo na Marxovo politično ekonomijo v njegovem *Kapitalu*, kakor da od takrat ni minilo že poldrugo stoletje; v tem času se je kapitalizem zelo spremenil in s tem so postale vprašljive tudi temeljne Marxove kategorije, kot je na primer »presežna vrednost« ali »razredni boj«. O vprašanju, *kdo* ali *kaj* je dandanes kapital, sem nedavno govoril na nekem drugem predavanju z naslovom *Mišljenje krize – kriza mišljenja*,¹⁴ in razprava o kapitalu niti ne sodi v okvir današnjega simpozija. Kljub temu pa naj tudi tu povem svoje mnenje, namreč da je sodobno uporništvo mladih in malo manj mladih gotovo v marsičem upravičeno, vendar da družbena kriza, ki je nedvomno dejanska in se še poglablja, nikakor ne opravičuje nasilja. Glede odnosa med sredstvi in cilji se zelo strinjam z enim izmed največjih humanistov minulega stoletja, z Albertom Camusom, ki je v *Upornem človeku* (1951) zapisal, da *sredstva upravičujejo cilj*, ne pa obratno, kot je menil Machiavelli in kot so menili, žal, tudi komunistični revolucionarji.

Naša miselna in čustvena negotovost pri odzivih na aktualno svetovno krizo (naj tu spomnim, da grški izraz *krísis* ne označuje zgolj nečesa, kar je slabo, ampak primarno pomeni odločitev, odločilni trenutek ali preobrat) izvira tudi iz *težavnosti kritične analize* sodobne družbe in nasploh sveta, v katerem živimo. Ko premišlujem o težavnosti diagnoze »bolezni sodobnega sveta«, se mi tako rekoč spontano postavlja neko temeljno, čeprav za profesionalnega filozofa kar preveč preprosto vprašanje: *kaj je s tem svetom pravzaprav narobe?* Še več: ali je z našim svetom *sploh* kaj zares narobe? – Vsak človek, ki ima vsaj kanček pameti in predvsem srca, na to vprašanje ne more odgovoriti dru-

14 Dostopno na: http://www2.arnes.si/~mursic3/Misljenje_krize-kriza_misljenja_Marko-Ursic_javno-predavanje_FF-2012.pdf

gače kot z ugotovitvijo, da je s svetom, v katerem živimo, *marsikaj* narobe. Preveč je vsega, kar ni dobro, preveč na svetu zla, trpljenja, mnogo preveč! Boetij je tožil zaradi podobnega občutja:

Ti, kdor koli si, ki tkeš zaveze med stvarmi, / ozri se že na to nesrečno Zemljo: / mi, ljudje, ki morje nas razburkano Fortune premetava, / nismo najgrši del tolikšne stvaritve [...]¹⁵

– le da dandanes večinoma ne verjamemo več v »Upravljalca« sveta, ki bi naše tožbe slišal in uslišal, obenem pa vsaj *načeloma* vemo, saj to vidimo in čutimo, da je s svetom *marsikaj* narobe. Več je bolečine in trpljenja kot radosti in sreče. Nekaterih stvari pač ne moremo spremeniti, čeprav bi mnoge lahko, če bi zbrali več volje, moči, ljubezni. Toda zakaj tega ne storimo ali premalo storimo? Kako to, da v trpečem svetu živimo zvečine tako, kot da bi bilo vse lepo in prav? Zakaj se zares ne »razjezimo« in zakaj se močnejše ne »vpletemo« v upor, o katerem govori tudi Stéphane Hessel, stari še živeči humanist in eden izmed utemeljiteljev povojne politične ureditve našega sveta, v odmevni knjižici *Dvignite se!*¹⁶ Mimogrede povedano, tudi Hessel se zavzema za »zlato pravilo« nenasilja pri upor, ob tem pa se je težko izogniti vprašanju: ali je to sploh mogoče?

Domnevam, da verjetno ne storimo dovolj za to, da bi bil svet boljši in pravičnejši, *tudi* zato, ker je svet prevelik in prezapleten za posamezno človeško pamet, saj v splošnem niti ne vemo, kaj naj storimo, da bi bilo naše širše, družbeno prizadevanje res smiselno in učinkovito. Zdi se nam, da lahko zares pomagamo le v posameznih primerih – in morda je ravno to najbolj pomembno –, pomagamo tako, da storimo kaj dobrega svojim bližnjim ali kaki duši, ki jo srečamo po naključju, morda nikoli zgolj po naključju. Albert

15 *Tolažba filozofije* I, 4p.

16 Hessel, Stéphane. *Dvignite se!* Prev. Agata Tomažič. Ljubljana: Sanje, 2011.

Camus je v že omenjenem *Upornem človeku* (1951) zapisal: »Človek si v najglobljem prizadevanju zada le nalogo, da bo aritmetično zmanjševal bolečino v svetu.«¹⁷ – Toda naš skupni, »veliki svet« gre naprej svojo pot, z nami ali brez nas, se pravi z *menoj* ali brez mene. Kako naj v tem našem kaotičnem in vse preveč nasilnem svetu še verjamemo lepim in tolažečim besedam Boetijeve Filozofije:

Četudi se potemtakem vam, ki ste domala nesposobni do-
umeti ta red, zdi, da so vse stvari zmešane in zmedene,
so te vendarle vse na svoj način urejene: na način, ki jih
usmerja k Dobremu.¹⁸

Toda kljub vsemu hudemu, kar prinašajo dnevi in stoletja, globoka človeška vera v Dobro ostaja, čeprav danes komaj še verjamemo, da je svet *etično* dober – ali, teološko rečeno, čedalje bolj dvomimo o Božji previdnosti, če s tem pojmom razumemo *etično* ravnanje Boga kot najvišje moralne osebe. Rešitev filozofsko-teološkega problema združljivosti Božje previdnosti in človekove svobodne volje, ki jo Boetij razvija v četrti in peti knjigi *Tolažbe* ter dokončno izpelje v znamenitem zadnjem poglavju, v katerem razliko med »pred-vidnostjo« (*praevidentia*) in »pre-vidnostjo« (*providentia*) zvede na platonsko razlikovanje med večnostjo in »vekovitostjo« oziroma med večno prisotnostjo/sedanostjo in časovnim trajanjem, tj. raztezanjem časa v preteklost in prihodnost – takšna razrešitev vélike teološke enigme je sicer zelo lepa in je bila za Boetijeve bralce dolga stoletja gotovo tudi filozofsko prepričljiva, vendar nam dandanes *praktično*, eksistencialno ne zadostuje več za utemeljitev *etičnosti* stvarstva. V novem veku je skrb za etičnost čedalje bolj prepuščena nam samim, ljudem, kot je ugotovil že Kant, ki je hkrati postavil znameniti kategorični imperativ, tj. »ne stori drugemu tistega, česar ne želiš, da bi

17 Camus, *Uporni človek*, 438.

18 *Tolažba filozofije* 4, VI, 21.

drugi storil tebi«. A tudi ta maksima, ki jo nekateri imenujejo »zlato pravilo« etike, je čedalje bolj v krizi.

Mislim, da je dandanes, bolj kot kdaj prej, eden izmed najhujših svetovnih problemov *pomanjkanje človeške solidarnosti, čedalje manjša zmožnost empatije*, vživiljanja v osebni in družbeni svet drugega človeka, drugega živega bitja. Ko gre kaj narobe, najraje kažemo s prstom na nekoga drugega in le redko pomislimo, da smo morda tudi mi sami sokrivi za tisto, kar je narobe. Samoumevno se nam zdi, da od države (ali kake ožje družbene skupnosti) zahtevamo, da nam nudi to-in-to, da za nas naredi vse, kar je le mogoče. V razvitem demokratičnem svetu je seveda prav, da od skupnosti marsikaj pričakujemo, toda po drugi strani se običajno pozabimo vprašati: *kaj pa mi sami lahko storimo za skupnost, v kateri živimo?* – Kaj lahko *jaz sam* storim, da nam bo vsem skupaj bolje? Solidarnost, empatija, sočutje se začne s spoznanjem, da živim v skupnosti kot v veliki družini, skupaj z *drugimi*. In ko se tega zares zavem, moram začeti »prenovo sveta«, »revolucijo« *pri samem sebi*. Vprašati se moram tudi, česa sem se pripravljen odreči v prid skupnosti in tudi v dobro rodov, ki se bodo šele rodili v ta svet, ki ga soustvarjam. Toda to načelo, ki se ga je prijelo ime »načelo trajnostnega razvoja«, dolgoročno ne bo uspelo, če ne bo *osebno* zakoreninjeno v vsakem izmed nas. Zares pa bo zakoreninjeno v nas šele tedaj, ko bomo v njem videli in doumeli globlji *smisel*. Zato pa, da bi zares verjeli v smisel »skrbi za svet«, potrebujemo *ljubezen*: do ljudi, do narave, do *tega sveta*, v katerem živimo, navsezadnje tudi do *sebe*. In tako je krog sklenjen.

Pri sodobnem »iskanju smisla« in izhoda iz vsesplošne krize je torej ključnega pomena – *etika*, človeški in obenem svetovni etos. Ampak v čem naj se utemeljuje novi »svetovni etos«? V samem sebi? V umski avtonomiji »zlatega pravila«? V zblíževanju različnih veroizpovedi, ki naj bi v temelju govorile isto? Ali pa v občutju »svetosti življenja in posvečenosti mrtvih«? Vse to in še marsikaj drugega so

možni dejavniki pri oblikovanju svetovnega etosa, pri iskanju poti iz sedanje krize sveta in mišljenja, vendar mislim – še več, prepričan sem o tem –, da je prvi temelj vsake etike (ne samo »svetovnega etosa«) v platonskem občutju Enega-Dobrega, se pravi ne le v filozofsko-teoretičnem spoznanju najvišjega Enega, temveč v duševnem in/ali duhovnem videnju, v zrenju tega presežnega in obenem vseprisotnega »Sonca«, te »sončave duha«, kot se mi je večkrat zapisalo v mojih spisih, te »jasnine« (najbrž bi to lahko izrazil tudi s Heideggerjevo sintagmo »jasnina biti«, četudi jo razumem nekoliko po svoje), v gnostičnem spoznanju – namreč v širšem pomenu gnoze, ki ni samo »negativna«, ampak tudi »pozitivna« (oziroma, bolje rečeno, »pesimistična« in »optimistična«, če sledimo razlikovanju A. Festugièreja in M. Eliadeja) – tj. v spoznanju te »odprtosti«, resnice, ki vse preseva in v najglobljem pomenu omogoča naše življenje in zavest. In v tem smislu poskušam doumeti tudi besede, s katerimi Filozofija tolaži Boetija:

»Vse reči torej želijo Eno [*unum*],« je rekla. »Strinjam se.«
»Toda pokazala sva, da je Eno isto kot Dobro [*bonum*].«
»Tako je.« »Vse stvari potemtakem iščejo Dobro, ki ga lahko opredeliš takole: Dobro samo je to, kar vsi želijo.«¹⁹

Platonsko uzrto najvišje Dobro-Eno je za filozofa tudi najvišja »blaženost«, saj je, kot pravi Boetijeva Filozofija, »blaženost Dobro samo«²⁰ – in še več, kot beremo v odlomku iz tretje knjige *Tolažbe*:

[...] tako blaženost kot Bog sta najvišje Dobro; potemtakem je nujno, da je najvišja blaženost isto kot najvišje Božanstvo [*summa divinitas*] [... in dalje] je tudi nujno, da tisti, ki so dosegli Božanstvo, postanejo bogovi. Vsak blažen (človek) je torej bog. Res je sicer, da je (Bog) po naravi en, vendar nič ne preprečuje, da bi po deležnosti ne bili (bogovi) nadvse mnogi.²¹

19 N. d. 3, IX, 37–38.

20 N. d. 4, III, 9.

21 N. d. 3, X, 20, 24–25.

Osebnostno se sicer ne bi upal povsem slediti temu skoraj gnostično mišljenemu samo-poboženju (včasih mi je bila gnostična misel, da človek lahko »postane bog«, bližja kot zdaj), vendar verjamem, da je duhovno zlitje z Enim, tako kot nam pričuje Plotin, najvišja stopnja človeške blaženosti. Žal – ali k sreči – je takšna izkušnja zelo redka (kot je zapisal Porfirij, je sam Plotin dosegel stanje ekstaze le štirikrat v življenju). Ne glede na težavnost mistične izkušnje Enega pa nam slutnja ali bližina te presežnosti lahko pomeni neke vrste »regulativno idejo« (v pomenu, kot sem ta izraz uporabil prej), ki nas lahko vodi na spoznavni poti in utemeljuje naš življenjski etos. V Dobrem/Enem je namreč *ljubezen*, ki »veže« svet, kakor Boetij pravi v eni izmed svojih filozofskih poem:

Vse to stvari sosledje, / Ljubezen veže, / ki vlada nad zemljó
in morjem / in nebu ukazuje.²²

Za konec bi rad opozoril še na povezavo med Boetijevim platonizmom in *kozmičnim mišljenjem*, tako starim kot modernim (tudi sam se na nekem ključnem mestu *Tolažbe* sklicuje na Platonovega *Timaja*, gl. 3, pXI).²³ Dandanes smo namreč vse preveč ujeti v »zgodovinskega duha«, v probleme *polisa*, in se premalo oziramo h *kozmosu*, k zvezdam, v tisto »daljno bližino neba«. Stari so veliko bolje kot mi vedeli, da morata biti *kozmos* in *polis* v ravnovesju, v medsebojni »simpatiji« in »korespondenci«, da bi nas »pot smisla« resnično vodila k Enemu-Dobremu. Platon v *Epinomisu* pravi, da ima nebo estetski, spoznavni in *etični* smisel, saj vse »sodeluje pri dopolnjevanju vidnega sveta, ki ga je uredil od vsega najbolj božanski Smisel [*lógos*]«. ²⁴ Pogled na zvezdno nebo nas osrečuje, etično plemeniti in navaja k »pobožnosti« (*theosébeia*), kajti »[s]rečen človek [...] bo

22 N. d. 2, pVIII.

23 Gl. n. d.

24 Platon, *Epinomis* 986c.

postal motrilec [*theorós*] najlepših resničnosti, ki so dostopne vidu.«²⁵ Modri filozof-astronom v skladnosti krožnega gibanja zvezd spoznava, »da je to eno za vse [...] tako da gleda na eno.«²⁶ – Temu spoznanju naj na koncu le še dodam Boetijev verz: *veterem servant sidera pacem*, »zvezde ohranjajo starodavni mir«.²⁷

Literatura

- BOETIJ. *Tolažba filozofije*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 2012.
- CAMUS, Albert. »Uporni človek«. V: isti. *Mit o Sizifu: esej o absurdnem*, 137–441. Prev. Janez Gradišnik. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1980.
- HADOT, Pierre. *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*. Prev. Michael Chase, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006.
- HESSEL, Stéphane. *Dvignite se!* Prev. Agata Tomažič. Ljubljana: Sanje, 2011.
- PLATON, *Epinomis*. V: isti. *Zbrana dela*, I. zv., 1608–1692. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- SPINOZA, Baruch de. *Etika*. Prev. Primož Simoniti. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- URŠIČ, Marko. *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*. Prev. Aleš Učakar. Ljubljana: Študentska založba, 2005.

25 N. d. 986c–d.

26 N. d. 992a.

27 *Tolažba filozofije* 4, pVI.

DODATEK



Tine Hribar

Pismo Gorazdu Kocijančiču o Boetiju, 6. 1. 2013

Dragi Gorazd,

Tvoja izpostavitve povezave med Boetijem in Parmenidom se mi zdi zelo prepričljiva; »korespondiranje« med njima je zdaj postalo tako rekoč očitno. Tudi o loku, ki ga zarišeš, od začetnega spusta do »izgube« sebe oziroma do konca v smrti, ni dvoma. Seveda pa ostaja še marsikatero vprašanje glede tega, kaj pomeni obrat od Parmenidovega spusta navzdol ali Ojdipovega konca pri Sofoklu k navezavi na olimpijske bogove ali na Platonova vzpenjanja navzgor. Pa naj se ozremo še bolj nazaj, k egiptovskim knjigam mrtvih, se soočimo z Jezusovim spustom v »predpekel« ali premislimo Heideggrovo sestopanje.

Ostaja kar nekaj vprašanj, vsaj zame, tudi pri enačbi Eno = Dobro = Bog, zlasti glede dogajanja z bitjo oziroma ničem znotraj nje ali pod njo.

Dotaknil bi se le razmerja med »najvišjim dobrim«, torej Dobrim, in zlom ter vpotegnitve biti in nič v to razmerje. Naj začnem od zadaj: *malum nihil est*. Zlo ni nič; nima biti, pomeni zgolj manko, popolno umanjkanje Dobrega – tudi najnižje zlo ni Zlo. A kaj je z ničem? Velja tudi obratno? *Nihil malum est*?

Znani so Heideggrovi obrati: *nihil sine ratione*, nič **ni** brez razloga > nič **je** brez razloga. Ali v zvezi z bitjo: bit ni nič bivajočega > bit je nič, namreč z gledišča bivajočega. Vendar takšen obrat, na kar so takoj opozorili »logični pozitivisti« (Carnap in drugi), ni upravičen. Bit, uzrta iz nje same, nikakor ni – samostalniški – nič. To, da bit ni nič bivajočega, pomeni, da ni nekaj (bivajočega). Nekaj in nič pa seveda nista zamenljiva. To dejstvo je Heideggrova potem prisililo, da je vpeljal več vrst nič: od totalnega nič in ničujočega nič do ničnega nič in nič v zaporedju bit : nič : Isto.

Boetij to, da zlo z gledišča Dobrega ni nič, mimogrede pretvori v ugotovitev, da je zlo nič. Ob tem to »resnico« očitno razume takole: zlo v resnici ne biva, ni nekaj bivajočega. In naprej, posledično: zli človek (kot človek zla) ne biva. Kajti *je* (*biva?*) le dobri človek, vzvratno ugledano je človek le dobri človek, zli človek pa v resnici sploh ni človek, ampak je, kot pravijo ljudje, žival, človek skrajnega zla, torej zver. Tisto, kar ob tem zaboli, je predvsem Boetijev poudarek, da »večina ljudi« ne biva: nimajo biti, jih ni. Če skoraj noben človek ni človek, če je skoraj vsak »človek« bitje brez biti, kaj je tedaj z bitjo? Ali stvari kot stvari v Boetijevi »paradoksnih ontologijah« sploh nimajo biti? *Je* človek – napačno, pravilno – človeka *ni*; je drevo – napačno, pravilno – drevesa *ni*; je kamen – napačno, pravilno – kamna *ni* itn. Ker *je*, ima bit oziroma je bit sama le najvišje bivajoče, Bivajoče, razen Absoluta, »absolutno vzeto«, ni nič. Zato se »Poezija I«, uvodna pesem v »Prozo II«, začenja skrajno vzvišeno, znotraj človeških razmerij bi rekli naduto: »Hitra so moja krila, / ki se dvigajo v nebo. / Ko si jih hitri um nadene, / od zgoraj gleda zemljo in jo zaničuje.« Gre za platonistični metafizični vsadek – ki pa nikakor ni tujek – v *Tolažbi filozofije*. Pred nami je votlinska ničnost sveta kot sveta, zaničevani so ljudje kot ljudje, zaničevan je človek, ki je kot človek človek zla – in le izjemoma, kadar sledi (narekovanemu) Dobremu, pravi človek. Človek ni človek, če to ni »dober« človek. Človek kot človek je truplo že zaživa, drugače rečeno, je mrtev, če ne umre sebi kot živemu človeku. Večina ljudi je brez dostojanstva, ena sama mizernost. Ker je »bit v polnem pomenu le tisto, kar je skladno z lastno naravo, z lastnim bistvom«, obstaja pravzaprav ena sama bit, bit kot Bit (Eno, Dobro, Bog), *Esse*, ki je hkrati *esse existentiae* in *esse essentiae*; drugače rečeno, ne samo večina ljudi, ampak noben človek, ker pač ni Bit, skladnost bivanja in bivanja, ne biva, ni dober – torej: zli so vsi ljudje, vsi ljudje so zli. Jih ne velja tedaj le zaničevati, ampak jih je treba tudi uničiti?

Vsekakor, navsezadnje, kolikor pač niso pobožni, še več, kolikor niso božanski.

A to je nevzdržno, zato je potreben nov obrat. Človek kot človek res ne biva, ga na ravni biti kot bivanja sploh ni, toda vanj, »v človeško naravo«, v bistvo človeka je postavljena bit, namreč bit kot Bit, zato ni res, da večina ljudi ne biva: bivajo vsi ljudje, vsi ljudje bivajo. V bistvu ni zlega človeka na svetu, narobe, vsi ljudje so dobri.

Potem pa je, na ravni živetega življenja, od odločevalcev, takšnih ali drugačnih gospodarjev odvisno, kako bodo obravnavali človeka zdaj in tu. V danem okviru sta vselej na razpolago obe skrajnosti: glorifikacija oziroma divinizacija in satanizacija oziroma lustracija. Tudi naslednje ni izključeno:

Poškodbe, zadane po smrti, pričajo o pravem smrtonosnem besu njihovih povzročiteljev, kot bi v želji kar najhitreje znebiti se trupla, s tem, ko so mu streljali v obraz, ga razmesarili in mu raztrosili možgane, diktatorjevo osebo hoteli zvesti na raven ničā.¹

Od slepega oboževanja najboljšega, »Dobrega« in njegovih do besnega zaničevanja najslabšega in želje po popolnem uničenju tega »Zlobca«. Obe skrajnosti sta ne samo povezani, ampak tudi soodvisni. Sam sem zato za človeško dojemanje dobrega in zla, za razumetje biti kot biti brez vnaprejšnje relativizacije in/ali absolutizacije. Zlo ne pomeni zgolj manka Biti oziroma Dobrega in dobro ni nikoli Dobro, zgolj in samo dobro, istovetno z bitjo samo. Iz tega zanikanja ne izhaja relativizacija niti dobrega niti zla.

Najprej običajne ponazoritve: temo običajno jemljemo kot odsotnost luči, umanjkanje svetlobe. Toda zakaj naj bi na noč gledali kot na odsotnost dneva, zgolj z gledišča svetlobe? Zakaj bi, če se znajdemo v temnem prostoru, temo v tem prostoru morali imeti za manko svetlobe, zakaj bi jo

1 Milza, Pierre. »Mussolinijevi poslednji dnevi«, *Dnevnik*, 4. 1. 2013, 18.

spet obravnavali le z gledišča svetlobe? Živimo podnevi in ponoči, torej gre prej za Heraklitovo harmonijo nasprotstev kot za Platonovo disharmonijo pod obnebjem Sonca/Dobrega. Tega se je kot zdravilec v podzemnih, temnih jamah bržkone zavedal tudi Parmenid. Le če že vnaprej izhajamo iz svetlobe, bomo temo sprejemali kot njen manko in jo navsezadnje, ob brezmejnem povečevanju luči, neskončno zaničevali. Podobno je s tišino. Tišina ne pomeni le odsotnosti zvoka oziroma glasu. »Tišina!« To je ukaz, naj umolkujemo, vendar molk, četudi tišina nastopi kot posledica utišanja, ni vzrok tišine. Tišina ni brez biti, ampak ima svoj način biti, drugačen od tistega, kakršnega ima zvok.

Podobno je z zlom. Zlo, na primer Leibnizovo »naravno zlo«, najpogosteje ni posledica zlobe. Zloba je lahko vzrok zla, a ne nujno. Bolezen in iz nje izvirajoča bolečina sta res nekaj slabega, celo zlega, a prizadeneta tako zlega kot dobrega človeka; in odstranitev vseh zlih ljudi, ljudi brez biti, ju ne bi odpravila. Zlo, tako kot dobro, je v temelju povezano s človekom kot naravnim bitjem, spada k človekovi naravi: k človeku kot končnemu, smrtnemu bitju. Zato tudi smrt ni Zlo; je nekaj človeškega: prečloveška, da bi bila nečloveška.

Človek kot tak, nasploh (z gledišča vseh ljudi), ni človek v absolutnem pomenu. Ni zgolj živi človek; tudi mrtvi človek je človek, ni le truplo. Od tod posvečenost mrtvih ob svetosti življenja, zaradi katere je namerni uboj, vključno s smrtno kaznijo, največje zlo. A tudi to, največje zlo ni Zlo. Kot ni dobrega kot Dobrega, dobrega brez vsakršnega zla, tako tudi zlo kot Zlo, zlo brez vsakršnega dobrega, ne obstaja. Smrtna kazen je najhujše zlo, ni pa zlo v absolutnem pomenu. Človek kot tak, človeški človek, je hkrati človek dobrega in človek zla; vsakdo od nas obstaja nekje v razponu med največjim dobrim in najglobljim zlom, zato nihče ni ne absolutno dober ne absolutno zel. Med nami so presežno dobri in nadpovprečno zli; med tistimi, ki so (bili) prepričani, da delujejo v imenu Dobrega (Boga,

Resnice), najdevamo tako svetnike kot največje zločince. A navsezadnje je več dobrih med tistimi, ki se držijo zlatega pravila, kakor med tistimi, ki ga skušajo preseči, in to z domnevo, da to počno v dobro drugih.

Strinjam se s Tvojo trditvijo, da je pri Boetiju celotna antična, poparmenidovska metafizika podana kot parmenidovska *dóxa*, čeprav pritrjujem tudi Relihanovi tezi, da je svet Boetijeve človeške izkušnje v nasprotju z željo Filozofije, naj ujetnik preseže časni svet, da bi se dvignil v območje večnosti. A samo v mejah, ki jih zarisuje enačenje človeka z ujetnikom, človekovega življenja z ujetništvom, v mejah, ki naj bi jih – domnevno – izbrisalo »sprejetje naravne realnosti kot božanske«. Kakor da bi bilo »stvarstvo« svoj lastni »Stvarnik«, še več, kakor da bi bil človek kot Človek, človek v absolutnem pomenu, Stvarnik vesolja, torej Bog.

A to sodi v postfestno razpravo. Najprej je vprašanje, kaj je z bogovi oziroma z Bogom in njegovimi atributi. Od kod so vzniknili in od kod potreba, da bi jih nato, kot božanske, preslikali na človeka oziroma njegovo resničnost?

Torej nazaj k osrednjim Boetijevim stališčem. Njegovo prepričanje, da večina ljudi ne biva in so zaradi tega vredni le pomilovanja, če že ne zaničevanja, je nevarna. Ni pa neposredna, saj ostaja brez ostrine. Gre za tlečo nevarnost. Ob tem problemu bi v obravnavo bržkone lahko pritegnili tudi spis *De hebdomadibus*, v katerem Boetij razlikuje med *esse* in *ens*, med Božjo bitjo in nje deležnim ustvarjenim bivajočim. Z gledišča te razlike bi torej bivali vsi ljudje, tudi zlobni. Toda zlobneži, četudi bivajo, ne zmorejo, jim ni dano biti. Kljub temu nikogar od njih ne gre ubiti; pobijanje je zlo, je zločinsko, četudi gre, tako kot v primeru smrtne kazni, za zločin nad zločinci.

Vsi, ki smo, bivamo; in nam pripada ne le življenje, ampak tudi dostojanstvo. Le da nam je življenje podarjeno in moremo zaradi tega živeti iz ljubezni za nič, dostojanstvo pa nam pripada po zasluženju.

Tine



Primož Simoniti

Prevod izbranih Boetijevih poezij

PRVA KNJIGA

Prva pesem

»Jaz, ki nekoč sem pesmi prepeval v mladostnem zanosu,
tožen ubrati napev moram v solzáh, o gorjé.
Glej, narekujejo stih mi v raztrganih krpah Kamene,
grenke solzé elegij lepi obraz jim pojé.
Njih vsaj nikoli ni mogla premagati groza nobena,
da ne bi moje poti spremljale zvesto povsod.
Slava minula presrečne in bujno brsteče mladosti
starcu uteha je zdaj v žalosti mojih tegob.
Starost prišla je znenada, pospešile so jo nesreče,
da je napočil njen čas, je bolečine ukaz.
Z glave vise mi lasje, osiveli veliko prezgodaj,
koža uvela drhteč krije betežno telo.
Srečna je smrt, če ne vrine se v leta mladostna in pride
k žalostnim le na obisk, klicom pogostim sledeč.
Oh, s kako gluhim ušesom zavrača prošnje siromakov,
kruta, ki solznih oči noče zatisniti v mir.
Ko mi je bežnih dobrin še naklanjala Sreča nestalna,
skoraj je žalosten dan glavo pogreznil mi v smrt:
zdaj, ko varljivi obraz si zavila je v mračne oblake,
ko mi življenje je gnus, vleče brez kraja se čas.
Kaj ste me tolikokrat, prijatelji vsi, blagrovali?
Kdor je padel tako, trdno ni stal na nogah.

Druga pesem

Joj, kako duša v prepad pade brezdanji
in otopi, ker zgubi lastno svetlobo,
ko svoj usmeri korak v temo zunanjo!
Kolikokrat se od sap zemeljskih zveča
in pomnoži brez meja skrb ji škodljiva!
Duh je svobodno nekoč vajen nebes bil,
pota ubiral in let v etra višavah,
gledal je rožnato luč zgodnjega sonca,
videl ledeni sijaj nočnega mesca.
Tir, ki v nebesni ga svod riše v krivuljah
zvezda nestalna, ko spet vrača se v krogu,
ujeti v števila je znal duh zmagovalec!
Vrh tega vzrok je dognal vihre bobneče,
ki do morja globočin burka valovje,
kakšen je dah, ki vrti trdno vesolje,
ali zakaj se spusti v morje večerno
zvezda, da zjutraj bleščeč vzšla bi na vzhodu,
kaj uravna pravi čas blage pomladi,
da vso zemljó okraši z rožnatim cvetjem,
kdo je storil, da jesen plodnega leta
sadja v obilju naspe, sočnega grozdja.
Vse to je bil raziskal, razne navajal
vzroke, ki v krilu drži vse jih Narava.
Zdaj pa z ugaslo lučjo duše leži mi,
vrat okovan mu tiči v težkih verigah,
k tlom mu uklanja obraz gmota mogočna,
gledati mora, gorje, v zemljo zabito!

Tretja pesem

Že razsvetli se temína noči in sence zbežijo,
vrne očem se prejšnja ostrina.
Kadar kopiči oblake viharni sevérozahodnik,
zastor deževni razpenja na nebu,
sonce se skrije, ni zvezde, ki vzšla na obok bi nebesni,
noč razprostre se na zemljo z višave –

burja tedaj silovita, spuščena iz traške votline,
biča jo, dan spet odklene zaprti:
Fojbos posije takoj nam in meče sijoče strelice,
bije v oči presenečene z žarki.

Četrta pesem

Kdor je vedre čudi prebil življenje,
biti znal gospodar usode trde,
gledal čvrsto v oči nestalni sreči,
neomajno pošten ostajal zmeraj –
tega zlomil ni bes ne grožnja morja,
ko razburka do dna valov kipenje,
ne ognjeni Vezuv, ki dime bruha,
zmeraj skoz drug preduh vrtinči plamen.
Trden duh je njegov, če trešči strela
v stolp visoki z neba z ognjeno silo.
Revež, kaj se čudeč bojiš brezmejno,
če tiran podivja v nemočnem besu?
Up opústi in strah pred čemer koli:
jezo hrome moči tako razorožiš!
Kdor se plašen boji in željno upa,
nikdar ni samosvoj, gospod sam sebi,
ta odvrigel je ščit, zapustil četo,
sam verige kovač, ki v njo vkovan bo.

Peta pesem

Zvezdonosnega svoda o Stvarnik – Vladar,
ki sediš na prestolu iz veka v vek,
poganjáje nebo, da se v krogu vrti,
po zakónu prisiliš ozvezdja v njih tir,
da sijoča bi Luna naraščala v šcip
in prestrezala žarke, ki daje jih brat,
zagrinjaje vse zvezdice manjše v temo,
da ugasnila bi spet, ko se krajec staní
in v Fojba bližini zgubi svojo luč;

da Večernica, v urah še zgodnje noči
vstajajoča, svetíla bi z bleskom mrzlim
in kot zvezda Danica zamenjala voz,
ki ob Fojbovem vzhodu na nebu zbledi.
Ko pozimi osuje vse listje zmrzal,
ti storiš, da se skrči čas belega dne,
ko spet pride obdobje poletnih vročin,
ti poženeš v hitrejši tek ure noči.
Tvoja moč letnih časov premene ravná,
da bi listje, ki osuje ga severni piš,
spet pripeljal nazaj blagodejni Zefir,
da, kar vidi zoreti za setev Arktur,
bi pes Sirij kot plénjavo žetev ožgal.
Od pradavnih zakonov ni odvezano nič,
vse se kraja drži, ki določen mu je,
uravnano je v cilj, kot vелеva tvoj sklep.
Le dejanjem ljudi nočeš biti vodnik,
njim ne maraš postavljati pravih meja.
Le zakaj opotečo nam srečo deli
spremenljiva Fortuna? Nekrive dolži
in kaznuje ostró, kot da gre za zločin.
Na visokem prestolu izprijena nprav
se košati, pravičnikom tilnik tepta,
z brezbožno nogó ga pritiska ob tla.
Najsvetlejša krepost je zagrnjena v mrak
in ovita v temo, a pravični trpe
kazen krivično!
Ne škodúje jim kriva prisega, ki laž
z goljufivimi barvami vso jo krasí.
Ko pa sklenejo zbrati vse svoje moči,
se ukloni jim sleherni silni vladar,
ki pred njim trepetajo nešteti ljudje.
O, kdor koli si že, ki zakone sveta
tkeš, ozrí se sem doli na bedno zemljo:
dasi tvojega stvarstva ne zadnji smo del,
nas ljudi premetava usode morjé.
Daj, ukróti deroče valove, vladar:
kakor vodiš neskončno, visoko nebo,
tudi zemljo upravljaj z zakoni trdnó!

Šesta pesem

Kadar s sončnimi žarki žge
zvezda Rakova vso zemljó,
najsí seme bogato sí
v brazdo jalovo posejal,
Ceres tvoj izneveri up –
takrat želod podarja dob.
V gaj cvetoči ne boš odšel,
da bi šopke vijolic bral,
če čez polja strnišč bučeč
sila zimskih vetrov divja
Željní roki ne daj nikdar
stiskat brstja pomladnih trt,
če naj zraste obilen sad,
saj na jésen šele bo Bakh
dal v izobilju bogati dar.
Sam Bog čas opravil ravna,
sam določa jim pravi rok,
nikdar ne dopusti premen,
kjer je sam bil določil tek.
Kdor je pot v prepad ubral,
trdni red je zapustil sam,
čaka srečen izid zaman.

Sedma pesem

Zvezda, zastrta
v črne oblake,
dati ne more
lúči nobene.
Če bučni veter
z juga razburka
morja valovje,
voda, prej bistra,
taka kot dan, ki
jasen zasije,
hitro skali se,

blatna in kalna
ni več prozorna.
Reko, ki prosto
z gore visoke
dere v dolino,
često ustavi
peč, ki zvali se
v strugo s pobočja.
Tudi ti hočeš
z jasnim pogledom
zreti resnico,
ravno izbrati
pot si do cilja?
Radost prepôdi,
spôdi strahove,
upe zavрни,
proč z bolečino!
Duša je mračna,
v sponi vkovana,
kjer to doma je.

DRUGA KNJIGA

Prva pesem

Kadár z rokó oholo menja žrèb Sréča
in kakor Evripos bučeč vzkipi kvišku,
še pravkar silnih kraljev moč ob tla trešči,
poražencu sleparka nizki obraz vzdigne.
Ne sliši milih tožb, za jok in stok gluha,
smeji se vzdihom, ki jim je vzrok sama.
Tako se igra, tako preskuša moč kruto:
pri igri silni žalost jo navda zmeraj,
če pade sreča in poraz v hip isti.

Druga pesem

Ko bi – kolikor zrnč peska obrne val,
v víhri divje razbíčan,
ali kolikor zvezd sije z neba v nočeh,
polnih svetlih utrinkov –
ravno toliko vsem sipal obilja rog,
nikdar dárov odtegnil,
rod človeški nič manj nehati ne bi znal
v solzah jókati bedno.
Najsi milostni bog željo izpolni rad,
zláta dá v izobilju,
nje, ki slavo želé, vse zasuje s častmi:
nič ni trajno dobljeno.
Pač pa divja pogolt vse, kar dobi, požre,
znova žrelo odpira.
Kakšna brzda naj kdaj nepotešljivi sli
trdno mejo postavi,
če obilje darov vnema čedalje bolj
zli pohlep po imetju?
Ni zares bogatin, kdor trepeta plašný,
ker ima zmeraj premalo.

Tretja pesem

Ko začne ob zori s kvadrigo Fojbos
nebu sipati svetlo luč,
medlih zvezdic bleđi obraz ugasne,
ker pritiska ognjeni žar.
Ko od lahnih Zéfira sap vzcvetijo
gaji, polni pomladnih rož,
že Morník zaveje, podeč oblake,
trnje cvetni okras zgubi.
Zdaj se gladko mórje blešči v jasnini,
val noben ne zmoti miru,
zdaj spet Sever dreví neurne vihre,
morje biča, rijoč do dna.
Če svet le redkokdaj obdrži obliko,

če le silo sprememb trpi,
véruj bežni sreči človeških bitij,
véruj blagru minljivih ur!
Večni zakon trdnó postavlja eno:
trajno ni, kar se tu rodi.

TRETJA KNJIGA

Deveta pesem

O, ki svet uravnavaš po trajno nenehnem razumu,
stvarnik neba in zemljé, ki velevaš iz večnosti teči
času, negibno stoječ, ki gibanje daješ vesolju,
niso te silili vzroki zunanji dajati obliko
delu nestalne tvari, temveč lik najvišjega dobra,
tebi vrojen, ki ne ve za zavist; ti izvajaš vesolje
iz nadzemskega zgleada; ti, sam najlepši, ki v umu
nosiš lepoto sveta in daješ mu slično podobo.

Ukazujoč, naj zlože popolni se deli v popolnost,
ti povezuješ prvine s števili, da mraz se s plamenom,
suho s tekočim uskladi, da v vis ne zgubi se čistejši
oganj, da težnost zemljé ne pogrezne, vlečoč jo v globino.

Ti spenjaš dušo, središče sveta, ki giblje vesolje,
v trojnati njeni naravi in v skladna jo členiš razmerja;
ta razdeljena je z rezom in gibanje strne v dva kroga,
kroži, da vrne se vase, obkroža globino svetovne
duše in nébes vrti in obrača po slični podobi.

Ti z enakimi vzroki nastanek podarjaš še manjšim
dušam in bitjem, jih vežeš v višavi na lahka vozila
in jih poseješ po nebu in zemlji; z dobrotnim zakonom
daš, da obrnjene k tebi nazaj se vračajo z ognjem.

Daj, oče, duši se kvišku povzpeti na vzvišeni sedež,
daj poiskati izvir ji dobrote, daj luč ji doseči,

vate upreti ji daj duhà poglede videče.
Magle in pezo pozemeljske gmote razbij in razprši,
v svojem sijaju zasij; saj ti si vedra jasnina,
ti si pobožnim spokoj, saj tebe je gledati smoter,
ti si začetek, voznik, vodnik, pot, konec obenem.

*Prevajalčeva opomba

Če se prav spomnim, sem začel prevajati Boetijevo Tolažbo nekje v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja in prestavil v slovenščino prvo in začetek druge knjige, potem pa odnehal. V prevode že dolgo nisem več posegal, ostanejo naj nespremenjeni, taki, kakršni so bili. Tri besedila sem leta 2000 objavil v Srednjeveškem cvetniku (1 pVII, 2 pV, 3 pXI).

SUMMARIES

Igor Škamperle: Severinus Boethius – The Last Sage of Antiquity and the First Philosopher of the Middle Ages

The paper demonstrates the significance of Boethius' intellectual activity in the transitional period of the 5th and 6th centuries, as well as of the introduction of new philosophical and theological concepts relating to the issues of the final cause, forms of causality, God the Creator and the relation of all beings to the original Cause. It outlines the cultural and spiritual framework in which ancient Hellenistic thought passed into the Christian conceptual world, and foregrounds the concept of the human person (*persona*), of which Boethius was the first to provide a philosophical definition.

Miran Špelič OFM: A Politician and Lay Theologian in Late Antiquity Boethius' Christology and Trinitarian Theology between Politics, Philosophy and Lay Theology

Boethius, a layman and a prominent politician in late antiquity, took up theology. Investigating the reasons for such a move, the paper analyses the content and the reach of Boethius' theological treatises. As a profound believer and wise statesman, he intuited that the theological facts of revelation (i.e. the Trinitarian understanding of the concept of person) could help solve the political problems. In contrast to the emperors who abused theology for their political goals, Boethius uses the instruments of theology to solve the problems in his society, in order to point above the earthly kingdoms and to the divine one. His intuition was partly realised in the theology of the 20th century, but partly, in society, it still awaits fruition.

Matjaž Vesel: Boethius, Divine Providence and Free Will

The philosophical climax of Boethius' *Consolation of Philosophy* is his attempt to reconcile the seeming contradiction between Divine Providence and future contingents, that is, between God's foreknowledge and the human free will. Despite the exceptional influence of Boethius' solution in the Middle Ages, the latter is not always correctly understood. After a detailed description of Boethius' formulation of the problem, the paper presents his solution, which rests on an original combination of the following Neo-Platonic conceptions: the state (*status*) of knowledge depends on the knower rather than on the object of knowledge; the state of God's knowledge is an eternal present; there is a difference between absolute and conditional necessity. Starting from Boethius' own premises, the paper concludes by identifying a weakness in his solution.

Vid Snoj: Orpheus in Boethius' *Consolation of Philosophy*

The *prosimetrum* of the *Consolation of Philosophy* allots a special position to the Orpheus poem. Lady Philosophy, who recites the poem in her dialogue with the prisoner, draws in her retelling of Orpheus' underground descent on ancient Roman poets, at the same time taking up Plato's famous parable of the cave. Orpheus' glance back at Eurydice, Virgil's major poetic innovation in the Orpheus myth, becomes a testimony to the fatal human attachment to the sensible world, and Orpheus' tale an example *ex negativo* for those attempting to rise above the world. The prisoner, however, foils Philosophy's plan, continually sidetracking her into digressions and finally altogether disappearing from the dialogue. Most recently, his silence has been interpreted as a sign of Boethius' Christian stance. And it might well be patterned on Orpheus' backward glance: while the prisoner does not reject Philosophy and her urge to move on up, he looks back as well. But at what?

Matic Kastelec: The Consolation of Love

The paper traces the various images of love in Boethius' *Consolation of Philosophy*. The cosmic love praised by Philosophy is primarily the mutual love which produces and sustains the cosmos. This semantic level is expanded by Boethius' discourse on a love which channels everything toward the Good, the origin of all things. If the discourse on cosmic love is to have any meaning at all left for the prisoner sentenced to death, another kind of love is necessary as well: the one offered to him by Philosophy. It is her loving concern for his soul that helps him find serenity in the face of death. Rather than forming a contrast to the poem on cosmic love, the poem of Orpheus and Eurydice complements the former by making the love abide in the death. The silence veiling Eurydice's fate may give a different meaning to the silence yielded to by the prisoner at the conclusion of *The Consolation of Philosophy*.

Gorazd Kocijančič: Eleaticis ... *studiis innutritum*: Boethius' *Consolation of Philosophy* and the Poem by Parmenides

The paper argues that the traces of Parmenides in Boethius' *Consolation of Philosophy* suggest a deeper, perhaps even decisive structural link between the Eleatic philosopher's poem and the text of late antiquity: the *Consolatio* appears to take up the basic insight and structure of the pre-Socratic text. Do the beginning and the end of ancient thought form a circle?

Giovanni Grandi: Sorrow over Loss and the Ways of Consolation: The Confrontation of Three Thought Patterns

Examining the perspectives of Aristotle, Boethius and Thomas Aquinas, the essay reconstructs three different ways of thinking about 'consolation'. Aristotle's *Nicomachean Ethics* considers the problem of sadness brought on by the loss

of happiness: the upright citizen asks to be consoled for the bad luck which could strike suddenly and without reason. Boethius likewise analyses the sadness evoked by the loss of happiness, but in addition protests against a loss unjustly suffered. Thus the focus shifts from misfortune to injustice: consolation is demanded for the just man suffering, and the question is whether it can be provided by philosophy. Thomas focuses on the sadness inspired by the loss of life itself; in his perspective, the consolation is, first and foremost, the gift of God's Spirit, the Consoler. Rather than the unfortunate citizen or the just man suffering, the central figure is the sinner who seeks life. Despite the undoubted proximity of the three texts, they assume significantly different positions due to their different perspectives. This makes comparison particularly instructive and stimulating.

Jurij Snoj: Boethius' Conception of Music

The article discusses three sets of questions. (i) It delineates the place of ancient treatises on music within the concept of the quadrivium. (ii) It establishes the essential characteristics of Boethius' discussion of music, stressing the fact that Boethius perceives the essence of intervals to be in their proportions (ratios): that is, his understanding of the musical *phainomena* goes beyond sensory perception. (iii) Finally, the article endeavours to ascertain the connections between Boethius' *De institutione musica* and his *De consolatione philosophiae*. Both works contain a specific, almost poetically inspired description of the cosmos and nature, which may be regarded as a conceptual starting-point for the discussion in both cases. Since Boethius' investigation of music transcends the limits of the sensible world, his conception of music may be defined in terms of his metaphysics.

Boris Šinigoj: From the Consolation of Philosophy to the Consolation of Music and Theology

Boethius' final redirection of philosophy to the musical harmony of poetry and to the fundamental questions of theology is borne out by the very structure of his *Consolation of Philosophy*: the *prosimetrum*. Despite her initial warning against the sweet tunefulness of the Muses, Lady Philosophy herself couches her therapeutic address to the spiritually weakened prisoner in a rhythmical alternation of dialectic debate with mellifluous exhortations – an alternation which peaks in a radical reconsideration of how Divine Providence can be compatible with the human free will. From the perspective of medieval monastic or – which amounted to the same – philosophical life, this turn appears as an eschatological turn away from the externalised split between the musical and the contemplative, dialectic stances to a prayerful, internalised harmony between voice and mind, mind and God. To what extent can this turn from the consolation of philosophy toward the consolation of music and theology still strike a chord?

Nataša Golob: Imagery in the Boethius Manuscripts of His Own and Later Periods: Two Remarks

The first part of the paper focuses on the issue of Boethius' image, which is, in the absence of a documentary portrait, limited to a handful of depictions from the Early and High Middle Ages: these suggest either links with early medieval motifs or an interpretation of Boethius as the author of *The Consolation of Philosophy*. The second part examines the manuscript Ms 51, held by the National and University Library of Slovenia, which was produced between 1470 and 1480. A transcription reveals its dependence on earlier Latin (Carolingian) and Greek models, while the title page follows the retrospective tendencies of late 15th century German art.

Alen Širca: Boethius in Earlier Slovenian Literature

While Boethius is a great name of European literature, he was more appreciated in the past than he is now, when he is familiar only to classical scholars and philosophers. Interestingly, references to this 'obscure' author occur even in such 'obscure' literature as the Slovenian literary Baroque (inasmuch the latter qualifies as literature at all). But since the vast majority of the Slovenian texts preserved from that period are sermons, which in fact come closest to the 'Literature' popular today, there arises a suspicion that Boethius may have been 'reduced' to a reference authority, such as were included in the catechetical compendia of the post-Tridentine Church. Was Boethius thus aborted at the very beginning of Slovenian literature, or can the potential discoveries of antiquarian intertextual references reveal a new 'literary' world – one persistently forgotten today?

Sonja Svoljšak: Mayr's Ljubljana Edition of Boethius' *De consolatione philosophiae*

The article presents a short background overview of the 1682 Ljubljana publication of Boethius' *De consolatione philosophiae*. It focuses on peculiarities such as editorial and other additions, on the sponsorship, and on other accompanying circumstances.

Neža Zajc: The Conditionality of the Human of the Interdependence of the Divine-Human in Boethius and in Maximus the Greek

The paper addresses the peculiarities of the Christological discourse used by Boethius and Maximus the Greek. Despite the difference in their historical and personal circumstances, it is possible to juxtapose their thoughts on the controversies of dogmatic theology which surrounded the third, fourth and fifth ecumenical councils. The two authors' discourse admits still further comparison because

the work of both is embedded in unique autobiographical contexts. Therefore it is not surprising that a comparison of Boethius' philosophical discourse and Maximus' theological one yields observations which lead to a profounder understanding of each author's deeply personal attitude.

Tadej Rifl: The Consolatory Power of Philosophy (Semyon Frank and Boethius)

Semyon Frank, a Russian religious thinker of the later 20th century, stresses in his *Nepostižimoe* ('The Unfathomable') the consolatory power of the cognition of the Deity. Thus he comes very close to the scholar Boethius from late antiquity, who similarly discusses the profound solace provided by a philosophical mindset. The paper examines in detail some of Frank's accents in *Nepostižimoe*, concluding that the power of consolation is deeply religious in character. This observation finally leads to the idea that what remains unsaid in a work forms the hidden spiritual essence from which the author draws inspiration. In this sense, the visible evil (fate) is not presented as the ultimate meaning of the world or of man.

Petra Jager: Death and Truth: Boethius' *Consolation* between Apology and Teleology

The author's interpretation of *The Consolation of Philosophy* takes as its starting-point the connection between death and truth, that is, the significance of truth for the subject facing injustice and the death sentence. She perceives the prisoner's situation as a privileged possibility of constituting a moral subject. What turns out to be vital to the reader's grasp of the prisoner's ethical stance is the structure of its emanation: the latter constitutes itself through an apologetic exposition and develops into a teleology of divine justice through the dialogue with Philosophy. In other words, by subjecting his existence to a higher justice and choosing

his fate himself, the accused rejects his former position of a victim.

Milosav Gudović: The Fate of the Genre of Philosophy: From Hymn to Consolation and Back Again

The paper treats the theme of philosophy as a literary genre, with particular regard to Boethius' consolatory mode. Focusing on the introductory passages of his *Consolatio philosophiae*, it analyses the common starting-point of any philosophical discourse: the 'love of wisdom' emerges as a response to the call from the border-transcending 'place' of Truth. Thus all philosophy (as long as it is not willingly, smugly enmeshed in mere terminological jargon) comes across as a hymn, and its history as an expression of praise. Boethius' treatise displays both of these basic features characterising the verbal expression of the philosophical experience: the consolatory literary voice, accompanied by a panegyric and hymnic dimension of meaning. Finally, the hymnic and consolatory character of (Boethius') philosophy is presented through a comparative reading of Merleau-Ponty's *In Praise of Philosophy* (*Éloge de la Philosophie*). In addition, this interpretation reveals the relationship between the traditions of the Christian scholasticism and its modern (enlightened) counterpart.

Damjan Hlede: 'Vessel of Honour'. On the Political Dimensions of Sacrificial Offering in Severinus Boethius and Giuseppe Dossetti

As a condemned prisoner at the last station of his life, Boethius looks back, *ex post*, at the road he has walked, trying to find and define the sense of his Christian ethical activity. Dossetti, on the other hand, tries to find and determine – *ex ante*, but with an eye on the last things – the point of this same activity, which culminates in an early farewell to active politics and in Dossetti's dedication to monastic

(politically no less relevant) life. Both cases revolve around the experience of a sacrificial offering, which is the fruit of an experiential quest for Wisdom and realisation of the Meaning. An offering which – imbued with the symbolic dimension of reality – points to the possible horizon of what is, beyond the historically contingent, temporal and spatial coordinates, worthy of the name ‘a political act’.

Marko Uršič: Is Philosophy Still a Consoler?

Starting from Boethius’ ‘consolation of philosophy’ and from his own personal conviction that all philosophy is, in its essence and mission, *philosophia perennis*, the author inquires into the sense in which philosophy can still be a ‘consoler’ today. In our time, with the majority of philosophers pursuing social criticism, the notion of philosophy-as-consoler is often perceived merely as the ideology of an ‘unhappy consciousness’, reconciled to the stark reality and politically powerless. Yet this view is itself ideological, based on the para-Hegelian ideologeme that the mind is finally and irrevocably ‘caught’ in (human) history. The deeper, ‘transcending’ consolation of philosophy is not simply in equating the mind and reality, still less in a fatalistic reconciliation to the world as it is: rather, its transcendence is on *the path of the spirit*, in *the quest for the meaning of existence* – the existence of the soul, the polis, and ultimately the cosmos. The consolation of philosophy lies not in the expectation of an eschatological, metaphysical *telos* but in the *eternally* (although not continuously) open ‘serenity’ of the world: in a Platonically perceived ‘sun’: spirit, which radiates through the learning, living subject, always consoling, encouraging and inspiring.

O avtorjih

Nataša Golob (1947) je večino raziskovalnega dela posvetila srednjeveškim rokopisom, vprašanju njihovih struktur kot identifikacijskemu sporočilu o kraju in času nastanka, vprašanju vsebin in transmisije literarnih motivov, slikarskega okrasa in ikonografije ter prvotnih naročnikov, bralcev in ustvarjalcev. Dela: *Srednjeveški kodeksi iz Stične: XII. stoletje* (1994), *Srednjeveški rokopisi iz Žičke kartuzije, 1160–1560* (2006), *Manuscripta: pisatelji, prepisovalci, bralci* (2010), *Manuscripta: knjižno slikarstvo v srednjeveških rokopisih iz Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani* (2010), *Srednjeveške in renesančne knjižne umetnine iz zakladnice Nadškofije Maribor* (2012).

Giovanni Grandi (1974) je profesor praktične antropologije na Univerzi v Padovi in v tej ustanovi raziskovalec na oddelku za filozofijo, sociologijo, izobraževanje in aplikativno psihologijo. Je član uredniškega odbora filozofske revije *Anthropologica* in znanstvenega sveta mednarodnega inštituta Jacques Maritain. Do aprila 2013 je bil predsednik študijskega središča Jacques Maritain v Portogruaru (Benetke) in inštituta Jacques Maritain v Trstu. Od leta 2009 v študijskem središču Jacques Maritain vodi tudi Šolo za aplikativno antropologijo.

Milosav Gudović (1980) je končal študij filozofije na Univerzi v Beogradu. V ospredju njegovega teoretskega interesa so vprašanja hermenevtike, fenomenologije, filozofije kulture ter filozofski in religijski vidiki literature. Ukvarja se tudi s tradicijo ruske filozofsko-religiozne misli. Na oddelku za primerjalno književnost in literarno teorijo Filozofske fakultete v Ljubljani pripravlja doktorsko disertacijo o poetologiji Martina Heideggerja.

Damjan Hlede (1970) je pravnik, notar, publicist in kulturni delavec. Živi in deluje na Goriškem v Italiji. Je ustanovni član KUD Logos in mednarodnega Foruma Orient-Occident.

Tine Hribar (1941) je član Slovenske akademije znanosti in umetnosti ter zaslužni profesor na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Objavil je 27 knjig, med njimi: *Človek in vera* (1969), *Resnica o resnici* (1981), *Tragična etika svetosti* (1991), *Filozofija religije* (2000), *Evangelij po Nietzscheju* (2002), *Dar biti* (2003), *Obvladovanje sveta in svetovni etos* (2004), *Fenomenološki etos* (2009) in *Ena je groza* (2010).

Petra Jager (1973) je diplomirala iz Primerjalne književnosti in literarne teorije. Magistrirala je iz estetike in etike na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Raziskovala je etiko pričevanja in njeno literarno manifestacijo (objave *Mišljenje biti in šoah*, *Umetnost in krivica*, *Pričevanje pisave*). Zanima jo etika, še posebej v luči imanentne transcendence, kot moment neskončnega v končnem.

Matic Kastelec (1990) je študiral filozofijo v Ljubljani, v letu 2011/12 pa na Münchenski Ludwig-Maximilians-Universität. Prevaja iz nemščine (za KUD Logos pripravlja prevod zgodnjih Schellingovih spisov) ter se izpopolnjuje v stari grščini in sanskrtu.

Gorazd Kocijančič (1964) je filozof, prevajalec, pesnik in urednik. Je avtor štirih teoretskih del s področja filozofije (*Posredovanja*, 1996, *Med Vzhodom in Zahodom*. Štirje prispevki k ekstatiki, 2004, *Razbitje*. Sedem radikalnih esejev, 2009, *Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši*, 2011) in štirih pesniških zbirk (*Tvoja imena*, 2000, *Trideset stopnic in naju ni*, 2005, *Certamen spirituale*, 2008, *Primož Trubar zapušča Ljubljano*, 2011). Za knjigo *Tistim zunaj* je leta 2004 prejel

Rožančevo nagrado, za prevod Platonovih zbranih del leta 2005 Sovretovo nagrado, za pesniško zbirko *Primož Trubar zapušča Ljubljano* pa nagrado Prešernovega sklada 2013.

Tadej Rifel (1985) je diplomiral iz zgodovine in filozofije leta 2009. Od leta 2010 je podiplomski študent filozofije na Ludwig-Maximilians-Universität v Münchnu pod mentorstvom Rémiya Braguea. V doktorski nalogi se ukvarja z vprašanjem Bogočloveka oz. bogočloveštva, kjer med drugim obravnava Vladimirja Solovjova in Semjona Franka. Večino svojih dosedanjih člankov in prevodov je objavil v reviji za krščansko duhovnost in kulturo *Tretji dan*; objavlja tudi na spletni strani KUD Logos.

Primož Simoniti (1936) je 1959 je diplomiral iz klasične filologije, doktoriral 1978 z disertacijo o humanizmu na Slovenskem in deloval do upokojitve 2002 na Filozofski fakulteti v Ljubljani, nazadnje kot redni profesor za latinski jezik in književnost. Prevajal je iz latinščine, grščine in nemščine. Leta 2001 je bil izvoljen za izrednega, leta 2007 za rednega člana Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Od julija 2007 do julija 2010 je bil tajnik razreda za literarne in filološke vede. Za monografijo *Humanizem na Slovenskem* je prejel nagrado Sklada Borisa Kidriča (1981), za prevoda Petronija in Apuleja pa Sovretovo nagrado (1972 in 1983).

Jurij Snoj (1953) je glasbeni zgodovinar in muzikolog. Od leta 1980 je zaposlen kot raziskovalec na Muzikološkem inštitutu ZRC SAZU, kjer se študijsko ukvarja s srednjeveškimi koralnimi rokopisi na Slovenskem in v Srednji Evropi. Leta 1988 je doktoriral na Univerzi v Ljubljani s témo o fragmentarno ohranjenih koralnih rokopisih v ljubljanskih najdiščih. Od leta 1994 do 2009 je bil profesor za zgodovino, teorijo in paleografijo starejše glasbe na Oddelku za muzikologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Je aktivni član

mednarodne študijske skupine *Cantus Planus*, ki se v okviru Mednarodnega muzikološkega društva posveča študiju srednjeveške monodije in gregorijanskega koral. Poleg zgodovine glasbe se ukvarja z antično in srednjeveško glasbeno teorijo ter glasbenoestetskimi vprašanji.

Vid Snoj (1965) je leta 1999 doktoriral iz literarnih ved na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Leta 2012 je postal redni profesor na Oddelku za primerjalno književnost in literarno teorijo. V zadnjem času je izdal knjige *Nova zaveza in slovenska literatura* (2005), *Judovski sekstet* (2006) in *Od drugega do Drugega* (2007). V slovenščino je med drugim prevedel *Mimesis. Die dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1998) Ericha Auerbacha, *Real Presences* (2003) Georgea Steinera, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (2003) Gershoma Scholema, *Pozne himne* (2006) Friedricha Hölderlina in *La nascita della filosofia* (2010) Giorgia Collija.

Sonja Svoltšak (1975) je skrbnica Zbirke starih tiskov v Narodni in univerzitetni knjižnici. Doktorirala je na témo *Knjižna zbirka p. Žige Škerpina (1689–1755) v ljubljanskem frančiškanskem samostanu*. V svojem znanstvenoraziskovalnem delu se posveča knjigi kot kulturnozgodovinskemu fenomenu s posebnim poudarkom na dekorativnih knjižnih vezavah, proveniencah in katalogizaciji antikvarnega knjižnega gradiva.

Boris Šinigoj (1962) je filozof in glasbenik. Po zaključku študija na Filozofski fakulteti in Akademiji za glasbo Univerze v Ljubljani si kot neodvisni raziskovalec prizadeva uresničevati filozofijo kot način življenja, ki ga dopolnjuje s pedagoško in koncertno dejavnostjo. Je avtor monografije *Spodbuda k filozofiji* (2006) in več esejev ter prevodov s področja religijske filozofije, filozofije glasbe in duhovne

poezije. Posnel je tudi dve zgoščenki (solistično *Lutnje in Armonici* & *Sacri Accentu* v duu Jubilet).

Alen Širca (1981) je bil kot mladi raziskovalec zaposlen na Inštitutu Nove revije, zavodu za humanistiko. Doktoriral je iz literarnih ved na témo mistike in poezije. Ukvarja se zlasti s predmoderno mistično literaturo ter pri tem posega na področje sodobne filozofije in teologije. Je avtor znanstvene monografije o mistični poeziji (*Teopoetika*, 2007). Posveča se tudi prevajanju; med drugim je iz stare sirščine prevedel in komentiral *Salomonove ode* (2009) in *Izbrane himne Efrema Sirskega* (2012); iz srednjeveške italijanščine *Izbrane spise sv. Katerine Genovske*; iz nemščine pa Hamanovo *Aesteticu in nuce*.

Igor Škamperle (1962) je diplomiral iz primerjalne književnosti in sociologije kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Nekaj let se je ukvarjal z alpinizmom. Leta 1998 je na isti fakulteti doktoriral na Oddelku za sociologijo kulture, kjer od leta 1999 predava kot docent. Piše članke in razprave s področja kulturne antropologije, sociologije, literature in religije. Zanima ga predvsem teorija simbolov in mitov, zgodovina idej in kultura renesanse. Leta 1999 je izdal knjigo *Magična renesansa*.

Miran Špelič OFM (1963), frančiškan, je po študiju klasične filologije in francoščine na Filozofski in teologije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani nadaljeval študij na Patrističnem inštitutu Augustinianum Papeške lateranske univerze v Rimu, kjer je leta 2002 doktoriral. Leta 1992 je prejel duhovniško posvečenje. Od leta 1995 predava na Teološki fakulteti v Ljubljani. Prevaja dela cerkvenih očetov. Je tudi ravnatelj založbe Brat Frančišek.

Marko Uršič (1951) je profesor logike, filozofije narave in renesančnih študij na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Med knjigami, ki jih je podpisal kot avtor, so tudi: *Matrice Logosa* (1987), *Romanje za Animo* (1988), *Gnostični eseji* (1994), zlasti pa tetralogija Štirje časi, filozofski pogovori in samogovori, ki izhaja od leta 2002 pri Cankarjevi založbi: *Iskanje poti* (Pomlad), *O renesančni lepoti* (Poletje, I. del), *Sedmerke* (Poletje, II. del), *Daljna bližina neba* (Jesen), slednja s podnaslovom »Človek in kozmos«; sedaj piše Zimo, knjigo o sencah in luči. Objavil je vrsto člankov v mednarodnih revijah in je tudi soavtor knjige *Mind in Nature, from Science to Philosophy* (New York, 2012).

Matjaž Vesel (1965) je višji znanstveni sodelavec na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU. Posveča se raziskavam iz zgodovine filozofije in znanosti, pri čemer se posebej osredotoča na problematiko preloma med antično *epistémé* in moderno znanostjo ter na vprašanja, ki zadevajo razmerja med različnimi vedami in filozofijo v obdobju znanstvene revolucije. V slovenščino je prevedel več besedil srednjeveških filozofov, med drugimi Boetijeve *Filozofsko-teološke traktate* (*Opuscula sacra*), in uredil delo Alaina de Libéraja, *Srednjeveška filozofija*. Je avtor številnih člankov in naslednjih knjig: *Učena nevednost Nikolaja Kuzanskega* (2000), *Astronom-filozof* (2007), *Nebeške novice Galilea Galileija* (2007) in *Kopernikanski manifest Galilea Galileija* (2009).

Neža Zajc (1979), slovenistka in rusistka, je raziskovalka na Inštitutu za kulturno zgodovino ZRC SAZU. Magistrirala je iz staroruske književnosti (2007) in doktorirala iz zgodovine, iz področja staroslovanske pismenosti (2011). Raziskuje najstarejše krščanske rokopise (slovanske, pa tudi grške in latinske) ter individualno poetiko vrhunskih pesnikov. Je avtorica treh monografij o staroslovanski književnosti.