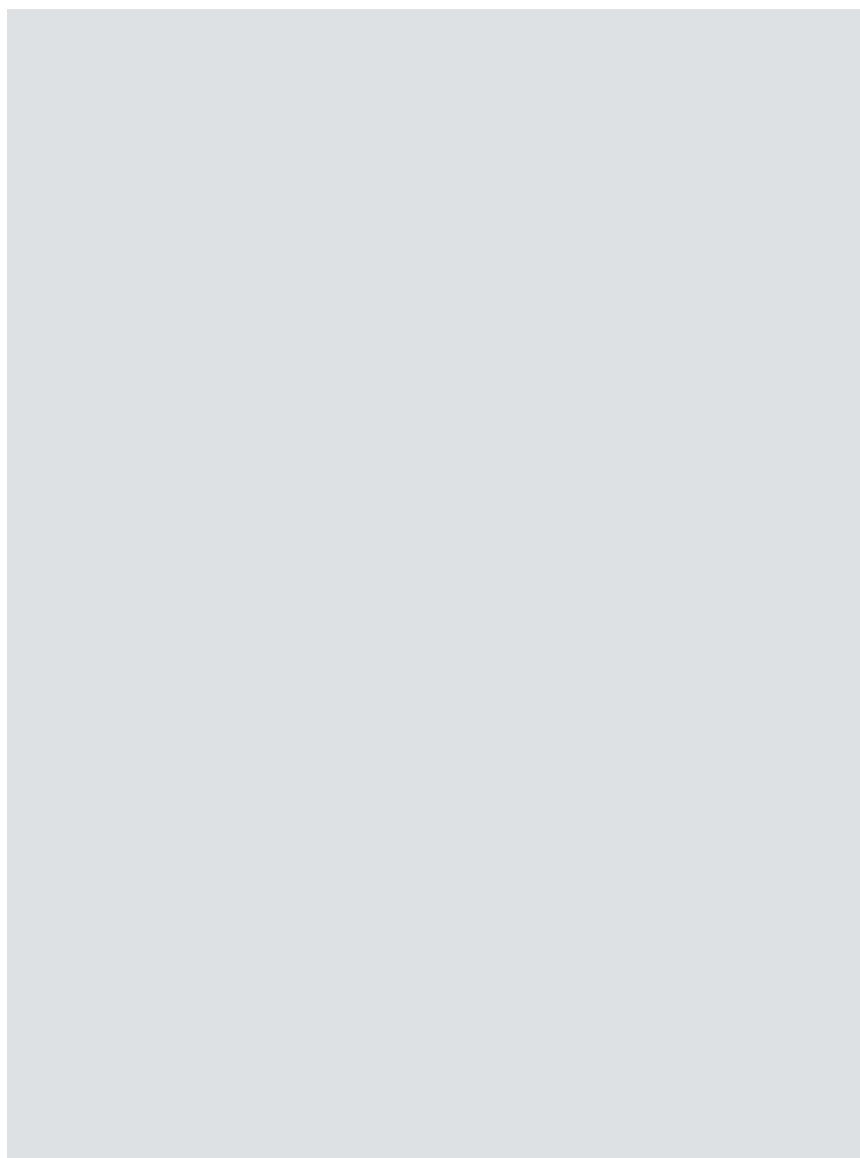


CLOTHO

letnik 2 · številka 1 · 2020



Nena Bobovnik in Gina Derhard Eremita alter philosophus **Tanja Re-**
bula in Edvard Kovač Levinas in predsokratiki **Nikolaj Aracki Rosen-**
feld OCist Hieronymus confessor, doctor maximus **Martina Ješovnik**
in David Movrin Juan Luis Vives in De institutione feminae Christianae

CLOTHO letnik 2, številka 1, 2020 / volume 2, issue 1, 2020
ISSN: 2670- 6210 (tisk /print), 2670- 6229 (splet / online)

Odgovorni urednik / Editor-in-chief:

David Movrin

Pomočniki odgovornega urednika / Associate Editors:

Nena Bobovnik, Anja Božič, Domen Iljaš, Klara Keršič, Kajetan Škraban

Uredniški odbor / Editorial Board:

Andrea Balbo, Università degli Studi di Torino; Alenka Cedilnik, Univerza v Ljubljani; Jan Ciglencčki, Univerza v Ljubljani; James J. Clauss, University of Washington; Péter Hajdu, Shēnzhèn Dàxué; Elizabeth Hale, University of New England; Stanko Kokole, Univerza v Ljubljani; Katarzyna Marciniak, Uniwersytet Warszawski; Petra Matović, Sveučilište u Zagrebu; Aleš Maver, Univerza v Mariboru; Tina Milavec, Univerza v Ljubljani; Gregor Pobežin, Univerza na Primorskem, Koper; Henry Stead, University of St Andrews; Katalin Szende, Central European University, Budapest/Wien; Petra Šoštarič, Sveučilište u Zagrebu; Yasunari Takada, Tōkyō daigaku; Daniela Urbanová, Masarykova univerzita, Brno; Andrii Yasinovskiy, Ukrain's'kyy Katolyts'kyy Universytet, Lviv

Naslov / Address:

Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana

Založnik / Publisher: Znanstvena založba Filozofske fakultete
Univerze v Ljubljani/Ljubljana University Press, Faculty of Arts

Odgovorna oseba založnika / For the publisher:

Roman Kuhar, dekan / Dean of Faculty

Oblikovanje in prelom / Design and typesetting:

Nika Bronič

Jezikovni pregled / Language Advisor:

Anja Božič (slovenščina / Slovenian), Jonathan Rebetz (angleščina / English)

Spletna stran / Website: revije.ff.uni-lj.si

E-pošta / Email: clotho@uni-lj.si

Tisk / Printing: Birografika Bori d.o.o., Ljubljana

Cena/ Price: 7 €



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License. / To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva - deljenje pod enakimi pogoji 4.0, mednarodna licenca

Naslovnica / Front page: Jan Muller, *Parcae*, 1589 (Rijksmuseum).

Foto esej / Photo essay: Ruševine rimskih zidov z različnih koncev imperija / Remains of Roman walls from various parts of the Empire (Wikimedia Commons).

VSEBINA

ČLANKI

- 05 Nena Bobovnik in Gina Derhard**
Eremita alter philosophus:
pojmovanje askeze v
poganski in krščanski
filozofiji
- 33 Tanja Rebula in Edvard Kovač**
Emmanuel Levinas
in predsokratiki
- 57 Nikolaj Aracki Rosenfeld OCist**
Quod ore simul et
opera docuit Hieronymus
confessor, doctor
maximus: Evhološka
besedila na čast svetemu
Hieronimu ter variabilnost
njihovih prevodov
- 79 Martina Ješovnik in David Movrin**
Juan Luis Vives (1492-1540)
in njegov priročnik
De institutione feminae
Christianae

PREVODI

- 95 Juan Luis Vives**
Presvetli gospe Katarini
Španski, predgovor k delu
De institutione feminae
Christianae,
prev. Martina Ješovnik
- 103 Janis Ritsos**
Ahil po smrti,
prev. Jelena Isak Kres
- 105 W. H. Auden**
Blues z rimskega zidu,
prev. Nada Grošelj



Limes Arabicus



Eremita alter philosophus: pojmovanje askeze v poganski in krščanski filozofiji

Nena Bobovnik* in Gina Derhard**

Evherij Lyonski (ok. 380–ok. 449), galski cerkveni oče iz Lérinsa, v svoji *Hvalnici puščave* (*De laude eremi*) puščavo okliče za najprim-nejše prizorišče filozofije:

Clari apud veteres saeculi huius viri, defatigati laboribus negoti-
orum suorum, in philosophiam se tamquam in domum suam re-
cipiebant. Quanto pulchrius ad haec manifestissimae sapientiae
studia divertunt magnificentiusque ad solitudinum libertatem et
desertorum secreta secedunt, ut, philosophiae tantum vacantes, in
illius eremi deambulacris tamquam in suis gymnasiis, exercentur!
(*De laude* 32)

Utruženi od naporov in dela so se nekateri sloviti možje izmed starih
umaknili v filozofijo, kakor da bi se vrnili v svoj stari dom. A koliko
lepše in veličastneje se k študiju te najresničnejše modrosti obračajo
tisti, ki se umaknejo v svobodo osame. V skrivnostni odmaknjenos-
ti se lahko posvečajo le filozofiji in se urijo v njej med sprehodi po
puščavi, ki postane njihovo vadbišče!¹

* Oddelek za filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, Aškerčeva 2, Ljubljana, nena.bobovnik@gmail.com.

** Centrum für Religionswissenschaftliche Studien, Universitätsstraße 90a, Bochum, gina.derhard@rub.de.

1 Prevod Nena Bobovnik; skupaj s krajšo spremno študijo bo prevod v celoti objavljen v prihajajoči številki revije *Keria: Studia Latina et Graeca* 21.3. Kritična izdaja: Pricoco, *Elogio del eremo: Introduzione, testo, traduzione e commento*. Prevodi in izdaje v članku niso posebej označeni, bralec jih najde v končni bibliografiji, razen če je prevod delo avtoric.

Čeravno svojo hvalnico posveča otoškemu samostanu in meniški skupnosti,² v njej prvenstveno povečuje puščavo. Enkomij naslavlja tako na dejansko pokrajino kot na koncept puščave – skozi svojo alegorizirajočo eksegezo oba vzpostavlja kot ideal.³ Članek bo v nadaljevanju pokazal na razlog za tako spontan prenos filozofije v roke puščavnikov, kot ga opisuje Evherij, in opozoril na puščavo kot *novum*, ki ga v pojmovanje in prakticiranje askeze vpelje krščanstvo.

ASKEZA IN ÁSKESIS

Abstraktni samostalnik *áskesis* izhaja iz grškega glagola *askéo*, kar pomeni »vadam, vežbam; bavim, ukvarjam se s čim«. To implicira nekoliko drugačen pomen od tega, kar pod besedo »askeza« razumemo danes. Za opis strogega odrekovanja užitek, zavračanja telesa in telesnih potreb, s katerimi je termin obarvalo krščanstvo,⁴ grščina sploh nima ustreznega izraza. V svojem prvotnem pomenu se je namreč *áskesis* nanašala na »vajo« kot atletski oziroma športni trening ali pa »ukvarjanje s čim« v smislu opravljanja določenega poklica. Toda termin je prav v tem oziru imel svoj pomen tudi znotraj klasične grške filozofije. Kot del tripartitnega kriterija za filozofijo – za življenje, ki teži k dobremu, so namreč potrebne *phýsis* (naravna predispozicija), *máthesis* (učenje) in *áskesis* (vaja) – ga najdemo že na samem začetku Aristotelove *Evdemove etike*.⁵

- 2 Okoli leta 400 ustanovljeni samostan na otoku Lerina, danes Saint Honorat, v otočju Lérins (Ligursko morje pri Cannesu), predstavlja zibelko zahodnega meništvá, ki se zvesto zgleduje po prvotnem egiptovskem puščavništvu. Meniška skupnost ima skoraj neprekinjeno tradicijo vse do današnjega dne, ko na otoku živijo cistercijanski menihi. O otoškem samostanu obširneje Pricoco, *L'isola dei santi: il cenobio di Lerino e le origini del monachismo gallico*.
- 3 Najznamenitejšo vzpostavitev je moč zaslediti že v Atanazijevi *Vita Antonii*, splošen pregled ponuja Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, predvsem 11–24.
- 4 Pod te asketske krščanske prakse se običajno uvrščajo predvsem post (*ieunium*), bedenje (*vigiliae*), borna obleka in bivališče ter neprenehna molitev (*oratio continua*).
- 5 *EE* 1.1214a, cf. *Nikomahova etika* 10.10.1179b20. Na prav to opozarja tudi Dillon, »Rejecting the Body, Refining the Body: Some Remarks on the Development of Platonist Asceticism«, 86.

Pierre Hadot, ki v svojih študijah⁶ prepričljivo ovrže pojmovanje antične filozofije kot strogo teoretske dejavnosti in pokaže, da je ta v večinski meri pomenila način življenja (*manière de vivre*), pri tem opozarja tudi na stoiško, kiniško, skeptiško in novoplatonsko filozofijo, v kateri ima *áskesis* pomen »duhovnih vaj«.⁷ Tudi te so implicirale zavzetje odklonilnega odnosa do telesa, prav tako pa tudi same »telesne vaje« poganski antiki niso bile neznanе. Zdi se torej, da krščanstvo semantiko in etimologijo askeze zgolj spoji. Rečeno drugače, zgodnjekrščansko pojmovanje asketizma je bilo dedič poganskega v obeh ozirih: prvi krščanski asketi niti svojega pojmovanja niti prakse askeze niso ustvarjali *ex nihilo*. Na eni strani je namreč, kot je pokazal Hadot, *áskesis* v smislu duhovnih vaj predstavljala temelje velikega dela poganske filozofije, ki jih je meništvo zgolj prevzelo. Na drugi strani pa je, čeprav zanj niso imeli izraza, tudi telesno prakticiranje askeze obstajalo že veliko pred pojavom krščanskega asketizma.⁸ To zadnje je ključno – spričo tega krščanstvu invencije asketskih telesnih praks ne moremo pripisovati *stricto sensu*. V nadaljevanju bo članek pokazal na inherentno soodvisnost askeze in *áskesis*, ki pravzaprav le redko obstajata vsaka zase. Prek poganske filozofske utemeljitve asketizma bo skušal izpostaviti resnično zarezo, ki jo v asketski diskurz in prakso vpelje krščanstvo. Najprej pa bo iskal poganske izvore askeze, ki jih je krščanstvo privzelo in jih obrusilo do najverjetnejše najvišje oblike asketizma – meništva.

O natančnejši časovni določitvi njegovega nastanka se sicer še vedno razpravlja. Hermann Weingarten (1834–1892), protestantski cerkveni zgodovinar, je v prispevku z naslovom *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, ki ga je objavil v prvi številki *Zeitschrift für Kirchengeschichte*,⁹ prvi zavzel kritiško pozicijo in se obregnil ob resnični obstoj Pavla iz Teb – po izročilu prvega

- 6 Tu sta v središču predvsem Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* in *Kaj je antična filozofija? – v izvorniku Exercices spirituels et philosophie antique* in *Qu'est-ce que la philosophie antique?*
- 7 Hadot sprva med vprašanjema, koliko je bilo »krščanske askeze« že pri antičnih filozofih ter koliko so antični filozofi s svojo *áskesis* kot duhovno vajo vplivali na krščanske askete, ne vidi pomembnejše soodvisnosti; prim. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 128. Vendar to stališče pozneje omili – pod »duhovne vaje« (*exercices spirituels*) tako šteje bodisi »telesne«, »diskurzivne« ali »intuitivne« vaje. Ibid, 17.
- 8 Kljub letnici integralno delo še zmeraj ostaja Swaine, *The Hellenic Origins of Christian Asceticism*.
- 9 Weingarten, »Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter«, 1–35.

puščavnika.¹⁰ Prav tako naj bi Hilarion, učenec Pavlovega učenca Antona Velikega,¹¹ obstajal le v domišljiji svojih hagiografov.¹² Weingarten tako začetek pravega meništvaja postavlja šele v drugo polovico četrtega stoletja – v čas po smrti Konstantina Velikega.¹³ Ta visokoleteča teza sicer že dolgo velja za ovrženo, vendar točna časovna ločnica še danes ostaja nedoločena:¹⁴ v študiji se ustavlja pri konvencionalni, čeprav poenostavljajoči določitvi Antona kot pionirja puščavništva in Pahomija kot očeta samostanskega meništvaja.¹⁵

TELO »NAJ SLUŽI IN JE VLADANO«: PLATONIZEM IN ZAVRAČANJE TELESNOSTI

Endre von Ivánka, avtor monografije o krščanskem platonizmu, ki še zmeraj velja za temeljno delo, bistveno zadrego patristične teologije vidi v njeni »rabi platonizma kot oblike filozofskega izraza«.¹⁶ André-Jean Festugière je v svojih ugotovitvah, da patri-

- 10 Poglavitni vzrok takšne percepcije je Hieronim, avtor hagiografije *Vita Pauli primi eremitae*, v kateri za prvega meniha postavi Pavla, ne Antona.
- 11 O katerem Atanazij napiše slovitno *Vita Antonii*. Kot pa opozarja Rubenson, je Atanazijeva hagiografija prej posledica kot vzrok Antonove slave, prim. Rubenson, »Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition«, 50.
- 12 Ibid. Tudi avtor *Vita Hilarionis* je Hieronim.
- 13 Weingarten ni verjel niti v zgodovinskost Antona Velikega, Atanazijevo *Vita Antonii* je prišteval med *spuria*.
- 14 Cf. Harmless, *Desert Christians* 3–25, Judge, »The Earliest Use of Monachos for 'Monk'«, 72–89; da se »big bang theory« meništvaja zmotno postavlja le v egiptovski prostor in da so podobne, če ne celo bolj razgibane prakse obstajale tudi na območju Sirije in Palestine, opozarja Goehring, »The Origins of Monasticism«, o »svetih možeh«, ki so imeli na območju sirske puščave še večji pomen, piše Brown, »The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity«, 80–101.
- 15 Anton se ok. leta 270 napoti v puščavo, Pahomij pa ok. 320 ustanovi prvo meniško skupnost (*koinonía*), vendar pripisovanje pionirske vloge tako Pahomiju kot Antonu temeljito problematizira Goehring, »Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt«, 91. O tem, da Anton, ki velja za očeta meništvaja, zagotovo ni bil prvi menih in da so nekateri asketi živeli puščavniško že pred njim, poroča že Atanazij sam (VA 3): »V tistem času v Egiptu še ni bilo samotišč in noben menih ni vedel ničesar o veliki puščavi. Kdor je hotel biti pozoren nase, je začel z askezo v samoti, ne daleč stran od svoje vasi.« Slovenski prevod *Vita Antonii* je objavil Movrin, *Izviri meništvaja*, 9–105.
- 16 Ivánka, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, 19.

stična mistika ni nič več in nič manj kot platonsko filozofiranje, še nazornejši.¹⁷ Tudi kar zadeva asketizem, pri Platonu najdemo številna mesta, iz katerih je izhajalo tudi krščanstvo, hkrati pa se je samo porodilo v svetu, ki je bil močno zaznamovan s platonsko mislijo.

Asketski diskurz se znotraj platonizma pojavi predvsem v paradigmi dualističnega pojmovanja človeka, pri katerem je, v grobem, duša istovetna s človeškim bistvom, telo pa njena ovira na poti k višji duhovni ravni. V *Fajdonu* je to večkrat izpostavljeno – Sokrat pravi, da »narava telesu ukazuje, naj služi in je vladano, duši pa, naj vlada in gospoduje« (ἐπειδὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὧσι ψυχὴ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἢ φύσις προστάττει, τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν) ter da je »duša podobna božanskemu, telo pa smrtnemu« (ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ τῷ θεῷ, τὸ δὲ σῶμα τῷ θνητῷ).¹⁸ Še ostreje se antitetično trenje med dušo in telesom zastavi v dialogu *Gorgija*, kjer se Platon navezuje na nauk o *sóma-séma*, torej na nauk o dojemanju telesa kot groba duše, ki naj bi ga povzel od »nekega modreca«, domnevno pitagorejca.¹⁹ V *Alkibiadu* govori o telesu kot o nečem, kar človeku le pripada, ni pa človek sam,²⁰ v *Fajdonu* pa o duši, ki je »zvezana v telesu« (διαδεδεμένην) in nanj »prilepljena« (προσκεκολλημένην):

17 Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 5.

18 *Fjdn.* 80a.

19 Cf. *Krtl.* 400b, *Drž.* 9,586a in *Fjdn.* 61e–62c, kjer je namesto samostalnika *séma* uporabljen izraz *phourá*, ki lahko pomeni tako »ječo« kot »stražo«; o tej distinkciji so v poznejši recepciji obširno razglabljali, če naštejemo najvidnejše: Damaskij, *In Phaedrum* 1.2; Ciceron – kot v op. 24, in Plotin, ki se v *Eneadah* 4.8.1, kot bo nakazano v nadaljevanju, neizpodbitno izreče za telo kot ječo duše, omenja pa tudi, da je »Platon vso telesno naravo označil za nekaj slabšega (sc. kot »oviro za telo«).

20 *Alk.* I.131b: »Če nekdo neguje svoje telo – ali ne neguje nečesa, kar mu pripada, in ne sebe samega?« (οὐκοῦν πάλιν ὅστις αὐτῷ σῶμα θεραπεύει, τὰ ἑαυτοῦ ἀλλ' οὐχ αὐτὸν θεραπεύει;) In »če bi obstajal nekdo, ki bi bil zaljubljen v Alkibiadovo telo, ne bi ljubil Alkibiada, ampak le nekaj, kar pripada Alkibiadu« (εἰ ἄρα τις γέγονεν ἐραστὴς τοῦ Ἀλκιβιάδου σώματος, οὐκ Ἀλκιβιάδου ἄρα ἠράσθη ἀλλὰ τινος τῶν Ἀλκιβιάδου). Tudi v *Harmidu* Platon človeka pojmuje holistično – temu ni moč pozdraviti telesa, če se ne pozdravi tudi njegova duša. V *Kritonu* (403b) in *Gorgiju* (524d) pa se med eshatološkimi temami pojavi pojmovanje telesa, kot oblačila duše, ki ga ta ob smrti sleče. Naposled pa tudi ob koncu dialoga *Timaj* (90a), kjer govori o treh oblikah duš, Platon omenja najvišjo obliko duše, ki »biva na vrhu telesa in nas zaradi sorodnosti z nebom dviga z zemlje, saj nismo zemeljska, temveč nebeška rastlina«.

Γιγνώσκουσι γάρ, ἢ δ' ὅς, οἱ φιλομαθεῖς ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἢ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὡσπερ διὰ εἴργμου διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην, καὶ τοῦ εἴργμου τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος συλλήπτωρ εἴη τοῦ δεδέσθαι, ὅπερ οὖν λέγω, γιγνώσκουσιν οἱ φιλομαθεῖς ὅτι οὕτω παραλαβοῦσα ἢ φιλοσοφία ἔχουσαν αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ. (*Fjdn.* 82e–83a)²¹

Radovedni ljudje vedo, kako je bila njihova duša, ko jo je prevzela filozofija, naravnost zvezana v telesa in nanj prilepljena, prisiljena opazovati bivajoče resničnosti prek telesa kot iz ječe, ne sama prek sebe; valjala se je v popolni nevednosti. Filozofija pa je uvidela, da je strašnost ječe posredovana s poželenjem, tako da ta, ki je vklenjen, celo najbolj pripomore k svoji vklenjenosti. Tako torej – kot sem dejal, radovedni to že vedo – filozofija prevzame njihovo dušo v takšnem stanju, mirno ji prigovarja in jo skuša odrešiti.

Kot pravi Sokrat v *Teajtetu*, je pravemu filozofu za čutne reči, ki jih ima neposredno pred seboj, in svoje telo tako malo mar, da mu »ni skrito le to, kaj dela, temveč celo to, ali je človek ali kakšno drugo živo bitje« (οὐ μόνον ὅτι πράττει, ἀλλ' ὀλίγου καὶ εἰ ἄνθρωπός ἐστιν ἢ τι ἄλλο θρέμμα).²² Zavračanje telesnosti Sokrat najjasneje implicira v *Fajdonu* – filozofijo poistoveti z »vajo v smrti«:

ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἐκοῦσα εἶναι, ἀλλὰ φεύγουσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς ἑαυτήν, ἅτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο – τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστίν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως: ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου; (*Fjdn.* 80e–81a)

Če se duša (od telesa) loči čista in ne vlači s seboj nič telesnega, ker se v življenju ni v ničemer rada družila s telesom, temveč je pred njim bežala in se je zbirala sama vase, saj se je vedno vadila v tem – kar z drugimi besedami pomeni, da je pravilno filozofirala in se resnično vadila v tem, kako se umre z lahkoto ... – Ali ni to vaja v smrti?

²¹ Cf. *ibid.* 83d–e.

²² *Tjt.* 174b.

Filozofija v tem oziru postane vaja v »begu pred telesom«, telo pa predstavlja oviro za dušo na njeni poti k čistemu vedenju.²³ Platonovi napotki k temu, kako naj se s to oviro spopademo, se z malo hiperboličnosti berejo kot asketski manifest:

τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὐ. καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἶδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μὴδὲν ὀμιλῶμεν τῷ σώματι μὴδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μὴδὲ ἀναμιπλῶμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς; καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἰκὸς μετὰ τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές, τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές; μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρὸν ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ. (Fjdn. 67a–b)

Dokler živimo – vsaj videti je tako – pridemo vedenju najbližje tako, da se čim bolj izogibamo vsakemu druženju in občestvu s telesom, razen če to ni povsem nujno, in da se ne napolnjujemo z njegovo naravo, temveč se ga očiščujemo, dokler nas ne odreši sam bog.²⁴ Tako bomo verjetno bivali v družbi takšnih čisti, osvobojeni nera-

- 23 Cf. Klemen Alexandrijski, *Stromata* 5.11, kjer aludira prav na ta Platonov odlomek; prav tako tudi Evagrij Pontski v *Praktiku* 52: »Telo lahko od duše loči le Tisti, ki ju je zvezal, dušo od telesa pa lahko loči tudi vsakdo, ki hrepeni po kreposti. Odmaknjenost od sveta so namreč naši očetje imenovali 'vaja v smrti' in 'beg pred telesom'.« (Σῶμα μὲν χωρῖσαι ψυχῆς, μόνου ἐστὶ τοῦ συνδήσαντος ψυχὴν δὲ ἀπὸ σώματος, καὶ τοῦ ἐφιεμένου τῆς ἀρετῆς. Τὴν γὰρ ἀναχώρησιν μελέτην θανάτου καὶ φυγὴν τοῦ σώματος οἱ Πατέρες ἡμῶν ὀνομάζουσιν.) Pavlin iz Nole pa v *Ep.* 45.4 govori o začetku meniškega življenja kot o smrti-za-svet (*mortuus huic saeculo*).
- 24 Odklonilen odnos do telesa je v navedenih odlomkih jasno izpostavljen, vendar ga Platon nikoli ne privede do skrajne točke, ki bi zagovarjala samomor. Ta je namreč v nasprotju z božjimi zakoni (cf. Fjdn. 62b). To pojmovanje in utemeljevanje moralne napačnosti samomora sicer Ciceron v *Cato Maior de senectute* 20.73 pripisuje že Pitagori: »Tudi Pitagora prepoveduje odstopiti od obrambe in ohranjanja življenja brez ukazov vrhovnega poveljnika, to je Boga« (*vetatque Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione vitae decedere*). Napotiti pa velja tudi na dva zanimiva primera recepcije dotičnega problema telesa kot ječe in razmišljanj o samomoru pri patrističnih avtorjih: Teodoret, *Graecarum Affectionum Curatio* 12.53.1, in Klemen Aleksandrijski, *Stromata* 4.4.17. Cf. interpretacijo antropogonije in nedopustnosti samomora, ki ju v svojem komentarju k *Fajdonu* utemeljuje Olimpiodor; Božič, »Dionizova smrt in etični dualizem: nekaj misli o Olimpiodorjevi antropogoniji in neoplatonističnih opisih manihejskega kozmosa«, 31–44.

zumnosti telesa, in bomo prek samih sebe spoznali vse, kar je čisto. To pa je bržkone Resničnost. Nikakor namreč ni dovoljeno, da bi se nečisti dotikal čistega.

Skrb za dušo dobi v Platonovi filozofiji absolutno prednost pred skrbjo za telo, ki je samo po sebi drugotnega pomena. Takšno razumevanje tvori pogled na človekovo bivanje, ki se zdi zelo blizu krščanski percepciji večvrednosti življenja duše nad življenjem mesa.

Na reverzu asketizma, ki je implicitno prisoten v platonizmu, pa, na prvi pogled nekonsistentno, leži prav skrb za telo. Vendar ne skrb kot nega in osredotočenost na telo, temveč skrb v smislu »discipline«, »samoobvladovanja« in »vzdržnosti«, ki jo ponazarja grški termin *enkrátēia*. Temu se pridružujeta tudi »premišljenost« in »preudarnost«, ki ju zajema grški pojem *sophrosýne*. O njegovem pomenu beremo v četrti knjigi *Države*, da je:

Κόσμος πού τις, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, ὡς φασὶ κρείττω δὴ αὐτοῦ ἀποφαινοντες οὐκ οἶδ' ὄντινα τρόπον, καὶ ἄλλα ἅττα τοιαῦτα ὥσπερ ἰχνη αὐτῆς λέγεται. (*Drž.* 4.430e)²⁵

/.../ nekakšen red in obvladovanje nekih užitkov in poželenj, kot pravijo ljudje, ko uporabljajo, ne vem sicer v kakšnem smislu, izraz 'močnejši od samega sebe'; in tudi o drugih podobnih rečeh govorijo kot o sledeh premišljenosti.

Načela poznejše krščanske askeze so videti kot neposreden odmev navedenih odlomkov. Šele z vztrajno samo-disciplino, postom, nočnim bedenjem in drugimi raznovrstnimi telesnimi »vajami« postane za krščanskega asketa združitev z Bogom sploh možna. Tako v platonskem kot krščanskem pojmovanju askeze je torej moč zaznati temeljno dihotomijo med zavračanjem telesa na eni strani in osredotočanjem nanj na drugi. Ta navidezna nekonsistentnost korenini v prepričanju, da ravno skozi umerjanje telesa z dušo, ki ga dosega-mo preko telesne askeze, lahko dosežemo življenje na višji duhovni ravni. Povedano drugače, hkrati s posvetitvijo duhovnosti se je ne-

25 Tudi dialog *Harmid*, ki se sicer konča v aporiji, je v celoti posvečen razglabljanju o pravem pomenu tega termina; cf. tudi *Krtl.* 411e. Znotraj krščanstva pa *sophrosýne* dobi nekoliko drugačen pomen: krščanski avtorji jo razumejo kot »duševno čistost«, pri Evagriju Pontskem pa že označuje celo »neodvisnost od spolnega poželenja« in ujetosti v erotične fantazije, torej krepost, nasprotno 'nečistosti'. Evagrij Pontski, *Spisi in pisma*, 48 op. 44.

izogibno posvetiti tudi telesnosti. Slednja predstavlja, če ne drugega, oviro na poti h globljemu dušnemu življenju, za katero je treba, preden se bi je sploh lahko »rešili«, najprej (po)skrbeti.²⁶ Skrbi za dušo je predpostavljena skrb za telo, v katerega je duša ujeta.

Še ena strukturna podobnost se kaže v notranjem imperativu posredovanja duhovnega uvida, ki ga je doživel bodisi platonski filozof bodisi krščanski puščavnik. Ko se Anton Veliki že umakne v »notranjo goro« in se posveča le še strogi askezi, tam ne ostane povsem sam zase, ločen od sveta. Še zmeraj je v vlogi duhovnega pastirja in četudi tega ne jemlje za svoje primarno poslanstvo, ljudi na njihovo prošnjo tudi večkrat nagovarja. S svojim bivanjem v puščavi navdihne množice, da sledijo njegovemu zgledu ali se le oplajajo ob njegovem načinu življenja. Čeprav je primarni kriterij puščavništva odklik od sveta – osama, puščavniki nikoli niso bili prav zares sami.²⁷ Njihova svetost je pritegnila mnoge gorečneže, ki so se organizirali v meniške skupnosti ali pa so k njim prihajali le kot romarji.²⁸ Puščavnik torej *no lens volens* predaja svoje uvide ljudstvu, kar spominja na Platonov prototip filozofa iz prispodobe o votlini. Tudi on se je po tem, ko uzre najvišje Dobro, prisiljen vrniti v svet senc med ljudi. Le on je namreč vreden voditi državo in »zahteve, da skrbi za druge ljudi in jih varuje«, ki jih filozofu nalaga ljudstvo, so povsem »pravične«.²⁹

ZAOSTROVANJE PLATONSKEGA ASKETIZMA

Novoplatonsko branje Platona dualizem med dušo in telesom še radikalizira, kot je razvidno že iz Porfirijevega (ok. 234–305) prvega stavka v *Vita Plotini*: »Videti je bilo, kakor da se Plotin, filozof našega časa, sramuje svojega bivanja v telesu« (Πλωτῖνος ὁ καθ' ἡμᾶς

26 Cf. Graiver, *Asceticism of the Mind: Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism*, 2018.

27 Cf. Ware, »The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative?« 5–6. Idealizirajočim hagiografijam namreč ne gre verjeti dobesedno. V njih je denimo, kot piše Hieronim v svoji *Vita Pauli*, neki menih vse svoje življenje preživel ob petih suhih figah na dan (VP 6). V resnici razmere niso bile tako drastične niti pri puščavnikih, ki so živeli najstrožje. Hrano so dobivali tudi od prebivalcev bližnjih mest in romarjev, ki so jih obiskovali. O dožemanju samote pri puščavskih svetih starih piše Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, 139–66.

28 Cf. Frank, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*.

29 Drž. 7520a.

γεγονῶς φιλόσοφος ἐφίκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἶη).³⁰ Zaostri se tudi pojmovanje telesa kot snovi, v katero je ujeta duša. Sam Plotin (ok. 204–270) v traktatu *O sestopu duše v telesa* ujetost duše v telo razume celo kot kazen,³¹ njegov učenec Porfirij pa razpravi o telesni vzdržnosti posveti štiri knjige *De abstinentia*. Delo je primarno uperjeno zoper uživanje mesa in zagovarja vegetarijanstvo,³² ki ga Porfirij prevzema iz pitagorejske tradicije, vendar se tudi prehranske navade utemeljujejo na podlagi večvrednosti duše nad vrednostjo telesa. V prvi knjigi Porfirij nagovarja svojega prijatelja, dobro situiranega Rimljana Kastričija Rufa, naj se mu pridruži in povsem novi disciplini – olimpijskih igrh duše:

Ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας, τὸν τε ὄρατὸν τοῦτον καὶ σάρκινον καὶ οὖς ἔσωθεν ἡμφιέσμεθα προσεχεῖς ὄντας τοῖς δερματίνοις, γυμνοὶ δὲ καὶ ἀχίτωνες ἐπὶ τὸ στάδιον ἀναβαίνωμεν τὰ τῆς ψυχῆς Ὀλύμπια ἀγωνισόμενοι. ἀρχὴ δὲ τὸ ἀποδύσασθαι [καὶ] οὐδ' οὐκ ἄνευ τὸ ἀγωνίζεσθαι γένοιτο. Ἐπεὶ δὲ τὰ μὲν ἦν ἔξωθεν τῶν ἐνδυμάτων, τὰ δὲ ἔσωθεν, καὶ ἀπόδυσις ἢ μὲν διὰ τῶν φανερῶν, ἢ δὲ διὰ τῶν ἀφανεστέρων. Τὸ μὲν γὰρ μὴ φαγεῖν φέρε ἢ μὴ λαβεῖν διδόμενα χρήματα τῶν φανερῶν ἦν καὶ ἐκκειμένων, τὸ δὲ μηδὲ ἐπιθυμεῖν τῶν ἀφανεστέρων. Ὡστε μετὰ τῶν ἔργων ἀποστατέον καὶ τῆς πρὸς αὐτὰ προσπαθείας καὶ τοῦ πάθους. Τί γὰρ καὶ ὄφελος τῶν ἔργων ἀφιστάμενον ταῖς αἰτίαις, ἀφ' ὧν καὶ τὰ ἔργα, προσηλωσθαι; (*De abstinentia* 1.31.12–1.32)

Sleči moramo vso množico oblačil, tako ta, ki so vidna in so iz mesa, kot ona, v katera smo odeti v svoji notranjosti, in ki so najbližje koži. Goli, brez oblek, stopimo na olimpijski stadion duše, da bi se borili na njem. Še preden sploh lahko začnemo, se moramo namreč sleči. In ker del oblačil nosimo na sebi, drugi del pa v sebi, si moramo sneti ta, ki so vidna, kot tudi tista, ki so bolj skrita. Da ne segamo po hrani in grabimo po rečeh, ki so nam dane, spada med bolj očitne

30 *Vita Plotini* 1.1.

31 Plotin govori o dveh »napakah« (*hamartía*) duše: prva je, da ta sploh izgubi krila in se utelesi (cf. *Fjdr.* 2.48c), druga pa, da postaja zla, ko je enkrat že v telesu, pri čemer je kazen za prvo napako »prav to, kar duša utрпи ob sestopu«, za drugo pa, »da se na hitro pogrezne v druga telesa v skladu s sodbo, izrečeno glede na to, kar si je zaslužila«.

32 Nemara najboljši uvod v odnos do hrane v antiki in njegovo recepcijo v krščanstvu prinaša Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, predvsem na straneh 31–40 ter 189–219, kjer avtorica odpira vprašanje posta in odnosa žensk do hrane v pozni antiki, ki je morda mejil na anoreksijo.

stvari, da pa si ne želimo reči, spada med bolj skrite. Tako se moramo poleg dejanj samih obraniti tudi lastnih želja in strasti do teh dejanj. Kaj nam navsezadnje pomaga, če se vzdržimo samih dejanj, a hkrati hrepenimo po razlogih, iz katerih ta dejanja izhajajo?³³

Porfirij filozofijo opisuje kot disciplino, ki ima svoje lastne olimpijske igre. Na njih se bori človekova duša, ki pa pripravljalni trening potrebuje ravno toliko, kot ga potrebuje telo, ki namerava tekovati.³⁴ Sredstva so podobna, četudi je cilj povsem drugačen. Pri zadnjem gre za športne dosežke, pri prvem za združitev z Enim.³⁵

Omeniti velja tudi Porfirijevo pismo *Ad Marcellam* iz leta 300, ki ga je namenil svoji ženi. Napisal naj bi ga kot literarno apologijo za svoj zakonski stan, saj je sam posvečenost filozofiji vrednotil veliko višje kot posvečenost ženski, četudi bi šlo za filozofovo življenjsko sopotnico.³⁶ V njem povečuje filozofijo kot edino, ki ima moč, da človeka reši navezanosti na telo in ga osvobodi telesnih spon.

Še pred Plotinovo recepcijo platonске filozofije pa se nanjo neposredno nanaša tudi filozof, za katerega ne vemo, »ali je bil Platonov sledilec sam, ali je sam Platon sledil njemu« (*Plato Philonem sequitur, aut Platonem Philo*), kot Filona Aleksandrijskega (20 pr. Kr.–50 po Kr.) v *De viris illustribus* opiše Hieronim.³⁷ Gre za v judovskem izročilu zakoreninjenega³⁸ filozofa, ki ga Harry Austryn Wolfson v svoji integralni študiji postavi za utemeljitelja zahodne filozofije, iz katere se pozneje razvije filozofija spinozističnega kova.³⁹

V Filonovem spisu *De vita contemplativa* naletimo na opis proto-meniške skupnosti asketov, ki je živela v bližini Aleksandrije. Šlo je za skupino ljudi, ki so se odmaknili od mestnega

33 Prevod Nena Bobovnik.

34 Cf. 1 Kor 9,24–27: »Mar ne veste, da tisti, ki tečejo na tekališču, res vsi tečejo, da pa le eden dobi nagrado? Tako tecite, da jo boste dosegli. Vsak tekmovalec pa se vsemu odreče, ôni, da prejmejo venec, ki ovne, mi pa nevenljivega. Zato jaz ne tečem kar na slepo, ne bojujem se, kakor bi mahal po zraku. Nasprotno, trdo ravnam s svojim telesom in ga usužnjujem, da ne bi bil sam zavržen, ko oznanjam drugim.«

35 Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, 9.

36 Cf. Whittaker, »The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella«, 150–68.

37 *Vir. ill.* 11.

38 Krščanski asketizem ima svoje korenine tudi v judovski tradiciji, česar se članek ne dotika. Kot pomemben zgled se kažejo že eseni; tudi post je del judovskega dojemanja vere, za obširnejšo proučitev asketizma v judovstvu glej Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, 34–131.

39 Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*.

vrveža, zavračali posvetno življenje in telesnost ter se posvečali askezi. Pripadniki te skupnosti, ki jih Filon imenuje *therapeutae*, so najverjetneje najboljši približek krščanskim puščavskim menihom, ki so se pojavili slaba tri stoletja pozneje. Še za časa življenja so bili tako »prebivalci neba kakor tudi prebivalci nebes« (οὐρανοῦ μὲν καὶ κόσμου πολιτῶν),⁴⁰ za seboj so pustili družino in prijatelje,⁴¹ mesa niso uživali in so bili na sploh vzdržni pri hrani.⁴² Idealizirali so pomen pojma *enkráteia*, v skladu s katerim so tudi živeli.⁴³ Odnos duša-telo se pri Filonu jasno navezuje na platonsko tradicijo – duša je ujetnica, ki si prizadeva za pobeg iz svoje ujetosti v snov. V delu *De gigantibus* Filon to pomenljivo opiše s prisposodbo o dušah, ki naj bi z utelešenjem padle v vrtinčast tok hudournika. Večinoma se potopijo vanj in živijo pod gladino, duši filozofa pa ni potrebno veliko časa, da splava na površje in se tako toliko hitreje vrne v svoje pravo nebeško domovanje.⁴⁴

KINIŠKA IN STOIŠKA ÁSKESIS

Kot rečeno, se je asketska oziroma celo proto-meniška naravnost pojavljala že v poganski filozofiji. Soodvisnost telesne askeze in njenih filozofskih temeljev se je kazala predvsem v odklonilnem odnosu do telesa; pri čemer je ta izhajal iz filozofskih stališč, izražal pa se je v zavračanju telesnih potreb. V članku pa se še nisva obširneje dotaknili razlage antične *áskesis*, pojmovane kot »duhovne vaje« – to niti ni potrebno, saj so k temu zelo veliko doprinesle že omenjene študije Pierra Hadota. Ustavljava se le pri dveh ključnih zgledih.

Praksa duhovnih vaj, ki jo najdemo že pri poganskih filozofih, se z duhovnostjo krščanskih asketov in menihov najjasneje stika v stoiški filozofiji. Eden izmed njenih poglobitvenih pojmov, ki jih prevzame tudi krščansko menišstvo, je namreč *prosoché* – »pozornost«.⁴⁵ S tem terminom se v stoicizmu označujejo duhovne vaje, ki zaje-

40 *Cont.* 90. O »državljanstvu« (*municipatus*) na zemlji pa tudi v nebesih cf. Hieronim, *Ep.* 58.2, ter tudi Evherij, *De laude* 31; 43.

41 *Cont.* 18–21.

42 *Cont.* 73–74.

43 *Cont.* 34.

44 *Gig.* 12–16.

45 Cf. Hadot, *Kaj je antična filozofija?* 252–57. Vsekakor pa to ni edini koncept, skupen stoiškim in meniški duhovnim vajam, vsaj omeniti je potrebno tudi pojem *apátheia* (»brezstrastnost«, »nedovzetnost za občutja«).

majo introspekcijo, opazovanje in osredotočenost človeka samega nase – najznačilnejši predstavnik je Mark Avrelj.⁴⁶ Prav takšne »vaje« so gojili tudi prvi menihi. Atanazij Antonovo spreobrnjenje opiše takole: »sam pa se je poslej namesto hiši posvečal askezi« (αὐτὸς πρὸ τῆς οἰκίας ἐσχόλαζε λοιπὸν τῇ ἀσκήσει) in »bil pozoren nase« (προσέχων ἑαυτῷ).⁴⁷ Kot opozarja Hadot,⁴⁸ se neposredna povezava stoiške *prosoché* z meniško še jasneje vidi v Antonovem napotku učencem, naj vsi opazujejo in si zapisujejo (*sic!*) »dejanja ter vzgib duše, kot bi hoteli o njih poročati drug drugemu« (ἕκαστος τὰς πράξεις καὶ τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ὡς μέλλοντες ἀλλήλοις ἀπαγγέλλειν, σημειώμεθα καὶ γράφωμεν),⁴⁹ kar v še večji meri spominja na prakso stoikov. Prvi asketi v puščavi so torej prav tako kot filozofi na prestolu udejanjali stoiški ideal pozornosti – tako Anton Veliki kot Mark Avrelj sta se skrbno zazirala v svojo notranjost, ta praksa pa je ostala prisotna tudi v vsakdanjiku vseh poznejših meniških rodov.

Drugi zglede je morda *prima facie* še očitnejši. Prvi krščanski asketi so, kot smo videli, zavzemali podobna asketska stališča kot Sokrat. Za njim pa je askezo do povsem svojevrstne skrajnosti privedel »Sokrat, ki se mu je zmešalo«⁵⁰ – kot so govorili za Diogena iz Sinope, slavnega kinika, ki je živel v sodu in zavračal vse oblike človeškega življenja, ki človeku niso nujno potrebne. Za doseganje srečnosti in vrline so Diogen in kiniška šola posegali po »vaji« (*áskesis*) in »naporu« (*pónos*). Njihova filozofija je temeljila na življenjski praksi, skozi katero so krepili telo in duha, da sta bila zmožna prenašati vse vrste naporov. Filozofijo so torej v prvi vrsti

46 Cf. *Tà eis heautón* 2.7–11, 3.11, 6.13. Temeljno študijo predstavlja Hadot, *La Citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*.

47 VA 3, cf. VA 91.

48 Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 131. Hadot se je glede »skrbi zase« spustil v polemiko z Michelom Foucaultom, ki o tem piše v tretjem delu svoje *Zgodovine seksualnosti*. Tam tudi sam razpravlja o Antonovih napotkih k pisanju »duhovnih zvezkov«. Ibid, 209.

49 VA 55. Omenjeno presečišče stoicizma in puščavniške duhovnosti, na katerega naletimo v Antonu Velikem, lepo ponazarja tudi dejstvo, da je ravno Pseudo-Anton v zbirki *Filokalija* postavljeno na prvo mesto. Besedilo, pripisano Antonu je pravzaprav stoiški traktat, ki ga uredniki *Filokalije* razumejo kot povsem krščansko besedilo in ga uvrstijo na sam začetek antologije pravoslavne meniške duhovnosti. Prevod v slovenščino bo pri založbi KUD Logos izšel še letos v prvem zvezku *Filokalije*.

50 Diogen Laertski, *Življenja in misli znamenitih filozofov* 6.54.

razumeli kot način življenja, čeravno je bila metafizična podlaga te prakse izgubljena nekje s prevodom filozofije kot intelektualne, diskurzivne dejavnosti v živeto filozofiranje.⁵¹

RAZMAH ANAHOREZE

Kljub postopnemu zaostrovanju se asketizem, ki izhaja iz platonske misli, ne izteče v radikalno pretrganje družbenih vezi. Poganski »božji možje« (*theios anēr*),⁵² kot so se nam ohranili v opisih svojih biografov, so stkali vzorec filozofsko-svetniškega življenja, ki so ga krščanski sveti možje sicer prevzemali, a med pogoje za živeto svetost uvrstili tudi fizično osamitev.⁵³

Med najpomembnejše poganske zglede se uvrščajo Porfirijevi *Vita Pythagorae* in *De vita Plotini*, Filostratovo *Vita Apolonii* in Evnapijeve *Vitae sophistarum*. Podobnost med omenjenimi filozofskimi modreci, opevanimi v literariziranih življenjepisih, in krščanskimi svetimi možmi, kot jih opisujejo hagiografije, je mestoma zelo nazorna. Ideal poganskega in krščanskega svetniškega moža ima skupno, domala arhetipsko podobo: za oba je značilna vloga duhovnega vodje, okrog katerega se zbirajo učenci, njuna svetost oziroma božanskost se izraža prek številnih čudežev in nadzemskih sposobnosti, oba se odmikata od družbe, zavračata telesnost in promovirata posebne prehranske navade.⁵⁴ Ena izmed ključnih razlik pa je radikalen in načrtni umik v osamo, ki se zgodi s krščanskim asketizmom. Fizična osamitev postane temeljni kriterij askeze. Takšno izolacijo, kot zapiše Hannah Hunt, lahko razumemo kot »pokristja-

51 Cf. Flachbartová, »The Care of the Self and Diogenes' Ascetic Practices«, 50–96. Vsaj opozoriti pa je potrebno tudi na skepticizem, ki že skozi lik svojega začetnika Pirona izkazuje podobno nagnjenost k askezi. Hadot, *Kaj je je antična filozofija?* 124–27.

52 Temeljna študija je še zmeraj Bieler, *Theios aner: Das Bild des »göttlichen Menschen« in Spätantike und Frühchristentum*. Že v poimenovanju pa se kaže razločevanje med krščanskim in poganskim svetniškim možem, za prvega se namreč redko najde opis »božji človek«, spričo krščanske ponižnosti, ki si nikoli ne domišlja, da je človek enak Bogu, krščanski avtorji raje uporabljajo poimenovanje »človek Boga« (*ánthrōpos Theou*).

53 Za temeljno obravnavo v slovenščini glej Movrin, »Izviri onkraj izvirov: odnos med pogansko in krščansko biografijo v pozni antiki«, 241–414.

54 Cf. Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, 10. Vse omenjeno pravzaprav najdemo že pri predsokratskem filozofu Empedoklu. Cf. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*.

njenje helenističnih asketskih tradicij«. ⁵⁵ Poganski asket se sicer ni menil za družbeni status, odrekal se je družbi, vendar je ostajal vpet vanjo. Krščanski asketi pa so načelno zapuščali mesta ⁵⁶ in se zatekali v puščavsko samoto – »puščava je postala mesto menihov« (καὶ ἡ ἔρημος ἐπολίσθη ὑπὸ μοναχῶν). ⁵⁷

V začetkih krščanskega asketizma smo tako priča rojstvu anahoreze (*anachóresis*) – odmiku, umiku v samoto, ⁵⁸ od koder anahoretom (tj. »puščavnikom«) njihovo ime, ki je v širšem smislu hiponim termina *monachós* (»menih«), kar pomeni »sam«. ⁵⁹ Ko je *abba* Arsenij prosil Boga za razodetje, kako naj doseže odrešenje, bi naj zaslišal glas: »Arsenij, beži pred ljudmi in boš rešen.« (Φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους, καὶ σώζῃ.) ⁶⁰ Še zgovornejši je Atanazij, ki v usta Antonu Velikemu položi ihtiološko prisodobno:

Ὅσπερ οἱ ἰχθύες ἐγχερονίζοντες τῇ ξηρᾷ γῆ τελευτῶσιν, οὕτως οἱ μοναχοὶ βραδύνοντες μεθ' ὑμῶν, καὶ παρ' ὑμῖν ἐκδιαιτρίβοντες ἐκλύονται. Δεῖ οὖν, ὥσπερ τὸν ἰχθὺν εἰς τὴν θάλασσαν οὕτως ἡμᾶς εἰς τὸ ὄρος ἐπειγέσθαι· μήποτε ἐμβραδύνοντες, ἐπιλαθώμεθα τῶν ἔνδον. (VA 85)

Prav kakor ribe poginejo, če ostanejo na kopnem, tako se menihi razpustijo, če se mudijo pri vas in prebivajo med vami (sc. med ljudmi). Zato se moramo zdaj vrniti v goro kakor riba v morje, da ne bi zaradi pomujanja pozabili na to, kar je v notranjosti.

»Filozofijo puščave«, duhovnost, ki se je izoblikovala med prvimi puščavniki, lahko tako razumemo tudi kot filozofijo samote. Še Mark Avrelij je sicer govoril o tem, kako »silno nespametna je« vsaka prisilna fizična osama, »ko pa se lahko vsako uro umakneš v samega

55 Hunt, *Clothed in the Body: Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era*, 17.

56 Cf. Kirschner, »The Vocation of Holiness in Late Antiquity«, 109.

57 VA 14.

58 To konotacijo dobi s krščanstvom, v prvotnem pomenu besede gre prvenstveno le za »umik« ali celo »pobeg«, bodisi iz bitke, pravne obravnave ali pa tudi sveta in družbenih struktur na splošno; glej Guillaumont »Anachoresis«, 119a–120b. »Anahoreti« pa niso bili edini tip menihov, ki so se pojavili v Egiptu tistega časa – cf. Hieronim *Ep.* 22.34.1 in *Ep.* 125, o različnih vrstah menihov piše Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, 7–12.

59 Cf. Hieronim, *Ep.* 58.5.1.

60 *Apophthegmata patrum* 2.1.

sebe,«⁶¹ a se krščanskim asketom ni zdelo dovolj asketsko živeti na domu, sredi mesta in družbe, temveč so za doseg notranje samote iskali tudi zunanjo osamitev in jo tako postavili za temeljni kriterij meniške duhovnosti.

Četudi torej že znotraj grške filozofije najdemo različne primere asketskih praks, ki so poznejšim sorodne tako strukturno kot po udejanjanju, pa osamo kot *sine qua non* vzpostavi šele krščanski asketizem. Eric Robertson Dodds, ki v mnogih ozirih ostaja referenčni preučevalec krščanstva in njegovih poganskih korenin v grški filozofski tradiciji, sicer opozarja na primere osamitve tudi v pred-meniški judovsko-krščanski tradiciji:⁶² na samotarskega Elijo,⁶³ Filonove *therapeutae* in Janeza Krstnika, čigar *vox clamantis in deserto*⁶⁴ je nedvomno prototip puščavništva. Kar zadeva antično pogansko filozofijo je poleg pitagorejcev edini znani primer »poganskega puščavnika« Sostrat, o katerem beremo pri Lukijanju iz Samosate (ok. 125–po 180), v začetku njegove biografije kiniškega filozofa Demonaksa.⁶⁵ Vendar Sostrat bolj kot na asketa, ki se je umaknil v osamo, spominja na heroja, ki neustrašno spi sam pod golim nebom (tudi njegov vzdevek je »Herakles«).⁶⁶ Zavračanje družbe(nosti) in željo po osami bi lahko iskali tudi pri predsokratikih – Heraklitu, čeravno ima ta zanjo bolj mizantropske razloge⁶⁷ – ali pozneje pri Pironu, ki se je, po pričevanju Diogena Laertskega, »umikal iz družbe, živel v samoti in se le redko kazal domačim.«⁶⁸

61 *Tà eis heautón* 43.

62 Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, 31.

63 1 Kr 17,6; cf. *De laude* 18.

64 Iz 40,3; Lk 3,1; Mt 3,3; Mr 1,2; Jn 1,23; Ambrož, *De fuga saeculi* 6,34, Hieronim *Ep.* 58,5,3. Cf. Canellis, »Désert et ville dans la Correspondance de saint Jérôme«, 22–48.

65 Z zornega kota poganske recepcije krščanstva je zanimivo tudi Lukijanovo delo *O koncu Peregrina* (Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς). Peregrin je sprva pristaš kiniške šole, ki se spreobrne v krščanstvo, pristane v ječi in se na koncu navduši za indijsko filozofijo.

66 Jamblih v *Vita Pythagorae* opisuje Pitagorov prihod v Kroton (*VP* 6.29). Tam naj bi živeli Pitagorovi privrženci, ki niso bili navdušeni le nad njegovo filozofijo, pač pa tudi nad »skupnim življenjem«, od koder tudi ime »koinobiti« (οὐ μόνον ὑπ’ αὐτοῦ κεκινημένους εἰς τὴν φιλοσοφίαν, ἤς μετεδίδου, ἀλλὰ καὶ τὸ λεγόμενον κοινοβίους). Vendar je Jamblih poznejši avtor, ki je najverjetneje uporabil krščanski izrazni aparat za opis poganske religijske skupine in ne *vice versa*. Cf. Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, 31.

67 Diogen Laertski (9.3) razlaga, da se je zaradi sovraštva človeške vrste in neumnosti ljudi pred njimi umaknil visoko v gore in živel od zeliščnih bilk.

68 Ἐκπατεῖν τ’ αὐτὸν καὶ ἐρημάζειν, σπανίως ποτ’ ἐπιφαινόμενον τοῖς οἴκοι; Diogen podobno opisuje tudi Pironovega učenca Filona. *Ibid.* 9.69.

Toda kot pomembnejše vprašanje od tega, koliko je bilo dejanskih asketov v krščanskem smislu že v poganski antiki, se kaže pomen same asketske naravnosti, razmišljanja in teženj po prakticiranju askeze, ki so bile vsekakor prisotne že pred nastopom krščanstva. Kot smo videli, je namreč temeljne kategorije askeze vzpostavila že poganska antika. Krščanski asketi tako niso prav zares igrali pionirske vloge – izhajali so iz duhovnega horizonta poganske *áskesis*. Prav ta je tvorila transcendentno podlago za eremitski obrat k transcendenci: novost, ki pa so jo prinesli, je ta, da se je ta obrat zgodil v fizični izolaciji, sredi gorate Vzhodne egiptovske puščave. »Proces osvoboditve od sveta« je bil, kot v svoji študiji *Telo in družba* zapiše Peter Brown, poistoveten s preselitvijo iz »poseljene egiptovske dežele v puščavo«. ⁶⁹

Četudi se je torej bodoči puščavnik za askezo vsekakor odločil v novem duhovnem kontekstu krščanske vere in na podlagi branja Svetega pisma, ⁷⁰ pa pri tem ne gre pozabiti, da je izhajal iz duhovnega miljeja, ki mu askeza nikakor ni bila tuja. Mnenja o tem, v kolikšni meri so se krščanski asketi neposredno napažali ob poganski asketski tradiciji, so deljena. Po Atanazijevem pričevanju si Anton denimo »ni maral pridobiti izobrazbe« oziroma »je bil nepismen« (v izvirniku γράμματα μὲν μαθεῖν οὐκ ἠνέσχετο) ⁷¹ in tako najverjetneje ni mogel brati o klasičnih zgledih poganske askeze in se navdihovati ob njih. Nedvomno pa so bili krščanski asketi duhovni dediči poganskega asketizma; ta duhovna dediščina se je le malo pozneje ali sinhrono z njihovimi življenji prelila v biografije, pridige in traktate cerkvenih očetov, iz katerih asimilacija poganske filozofije v krščansko odseva še jasneje. Iz spoja teh dveh se oblikujejo temelji meniške književnosti in izročila. ⁷²

69 Brown, *Telo in družba: Spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu*, 272.

70 Prototip je Anton, ki sliši Jezusove besede iz evangelija: »Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim in imel boš zaklad v nebesih« (Mt 19,21), kar je zanj usodnega pomena.

71 *vA* 1, kar je tudi ena od sprememb, ki jih prinese izvorno puščavništvo: »premik od kulture knjige h *cultura Dei*« – za svete može postane značilno, da se učijo le iz knjige narave, izobražujejo pa se preko srca, ne preko razuma. Brown, *Telo in družba*, 289. Cf. Hunt, *Clothed in the Body*, 16.

72 Harmless, *Desert Christians*, 3–24.

MENIŠTVO KOT »RESNIČNA FILOZOFIJA«

Že zelo zgodaj so kristjani privzeli svoje pojmovanje filozofije, do katere so, zaradi njenega poganskega izvora, imeli sicer previden odnos, a so jo hitro vzeli za svojo in pozneje meništvo oklicali celo za edino pravo filozofijo. Ta postopna asimilacija, ki prehaja v transformacijo pomena filozofije, se pojavi že pri apologetih.

Justin Mučenec (100–165)⁷³ govori o krščanstvu kot o »naši filozofiji«: grški filozofi naj bi bili deležni le dela *Lógos*a, medtem ko ga kristjan vidi v njegovi celoti.⁷⁴ Werner Jaeger tako opozarja na sam začetek Justinovega *Dialoga*, kjer glavni protagonist, Jud Trifon, naleti na grškega filozofa, ki mu nemudoma po uvodnem pozdravu in ugotovitvi, da je filozof, reče: »Ali se ne nanaša vsaka misel filozofov na Boga in ali se njihova razpravljanja ne vrtijo vselej okrog enovite Oblasti (nad vsem) in previdnosti? Ali ni delo filozofije to, da raziskuje o Božanstvu?«⁷⁵

Izraz »krščanska filozofija« je prvi uporabil Janez Krizostom.⁷⁶ Ta v svojih delih večkrat nagovarja k preprostosti – za ideal krščanskega življenja postavlja kmečko življenje na deželi, po hribih, čim dlje stran od mesta. Ključno razliko med krščansko in pogansko filozofijo namreč med drugim vidi prav v scenografiji: poganska filozofija se dogaja v mondenem okolju mest in izobražencev, kjer se njen pomen izgublja, brade (*quae non faciunt philosophum*) pa se daljšajo, medtem ko se v življenju kmeta sredi narave filozofija še zmeraj lahko vrši kot način življenja.⁷⁷ V tem oziru je zanimivo tudi Krizostomovo delo *Adversus oppugnatores vitae monasticae* – didak-

73 Claudio Moreschini Justina označi za »prvega krščanskega filozofa« sploh: Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, 77.

74 *Dialogus* 8.1; *Apologia* 2.13.3. O Justinovem polemiziranju glede razlik med krščanstvom in pogansko filozofijo piše Franci Zore, »The Relationship between Philosophy (Knowledge) and Religion (Faith) in St. Justin Martyr's Foundation of Christian Philosophy«, 47–57.

75 Prevod po slovenski izdaji Jaegrovega dela: Werner Jaeger, *Zgodnje krščanstvo in grška paideia*, 111.

76 *In kalendas* 3 (PG 48:956): τὸ παρατηρεῖν ἡμέρας οὐ Χριστιανικῆς φιλοσοφίας. Cf. Stenger, »Where to Find Christian Philosophy? Spatiality in John Chrysostom's Counter to Greek Paideia«, 175.

77 *Homilia 21 de Statuis* 19.1–2 in *Hom. in Job* 2.2; s svetostjo angelov vzporeja menihe v *In catechumenos* 8.4. Obširnejši pregled zgoraj nakazanega Krizostomovega pojmovanja prinaša Stenger, »Where to Find Christian Philosophy?« 173–98. O Krizostomovem opisovanju duhovnika kot »svetnega asketa« in nekaterih korelacijah s filozofijo piše Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*, 194–227.

tično obarvana apologija meniškega življenja. V drugi knjigi tako k temu, naj sina spodbuja k meništvu, Krizostom nagovarja poganskega očeta, v tretji pa kristjana. Za nas je relevanten predvsem nagovor poganskega očeta, saj v njem, ker nagovarja pogana, Krizostom poseže po poganskih sredstvih – meništvo utemeljuje na podlagi poganske filozofije. Kot opozarja Jean-Louis Quantin, se v drugi knjigi beseda »filozofija« pojavlja zelo pogosto in, kar je ključno, povsem samostojno, brez krščanskega konteksta.⁷⁸ Lik poganskega in krščanskega očeta v besedilu stojita le *pro forma* – Krizostom je želel pokazati predvsem na to, da ima krščansko meništvo prav tako visoko, če ne še višjo vrednost kot poganska filozofija.⁷⁹ Podobno kot Evherij pa tudi sam pozneje filozofijo postavi v puščavo: v mestih namreč vladata nered in krivica (πόλεις ... πολλῆς γέμουσι παρανομίας καὶ ἀδικίας), puščava pa »kar brsti od premnogih sadov filozofije« (ἡ δὲ ἐρημία πολλῶ βρῦει τῷ τῆς φιλοσοφίας καρπῷ).⁸⁰ V vsej njeni polnosti so filozofijo uresničili le »menihi, še pred njimi apostoli, in še pred apostoli pravični ljudje« (οἱ μοναχοὶ, καὶ οἱ πρὸ τούτων ἀπόστολοι, καὶ οἱ πρὸ ἐκείνων δίκαιοι μετὰ ἀκριβεία ἀπάσης τὴν φιλοσοφίαν ἐπεδείξαντο ταύτην).⁸¹

Klemen Aleksandrijski (150–215) v svojem delu *Stromata* na več mestih pravi podobno,⁸² Gregor iz Nazianza (329–390) meništvo brez večjih zadržkov okliče za »resnično filozofijo«,⁸³ Efrem Sirski (ok. 306–373) pa poda povsem asketsko definicijo filozofa, ko trdi, da je »resničen filozof tisti, ki se upira svojim slabim poželenjem«. ⁸⁴ Ne le izenačenje, pač pa celo nadvlado puščavniške molitve nad vsakršnim filozofiranjem posreduje že *Vita Antonii*, v kateri Atanzij opiše dva »grška filozofa«, ki sta prišla k Antonu:

Καὶ φρόνιμος δὲ ἦν λίαν· καὶ τὸ θαυμαστὸν, ὅτι, γράμματα μὴ μαθὼν, ἀγχίνους ἦν καὶ συνετὸς ἄνθρωπος. Ποτὲ γοῦν φιλόσοφοι δύο ἦλθον πρὸς αὐτὸν Ἑλληνες, νομίζοντες δύνασθαι τὸν Ἀντώνιον πειράσαι· ἦν δὲ ἐν τῷ ὄρει τῷ ἕξω· ὁ δὲ ἐκ τοῦ προσώπου συνείς τοὺς

78 Quantin, »A propos de la traduction de philosophia dans *l'Adversus oppugnatores vita monasticae* de Saint Jean Chrysostome«, 191.

79 Ibid. 196.

80 *Adversus oppugnatores vitae monasticae* 1.7.

81 Ibid. 3.19.

82 *Stromata* 1.13–21.

83 *Oratio* 25.2. Glej tudi Ruether, *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*, 167–74.

84 Referenca in prevod v razpravi, ki jo je spisal Kobusch, *Krščanska filozofija: odkritje subjektivitete*, 45.

ἀνθρώπους, ἐξελθὼν πρὸς αὐτούς, ἔφη δι' ἑρμηνέως· Τί τοσοῦτον ἐσκύλητε, ὧ φιλόσοφοι, πρὸς μωρὸν ἄνθρωπον; Τῶν δὲ εἰπόντων, μὴ εἶναι μωρὸν αὐτὸν, ἀλλὰ καὶ μάλα φρόνιμον, ἔφη πρὸς αὐτούς· Εἰ μὲν πρὸς μωρὸν ἦλθετε, περιττὸς ὑμῶν ὁ κάματος· εἰ δὲ νομίζετε με φρόνιμον εἶναι, γίνεσθε ὡς ἐγώ· δεῖ γὰρ τὰ καλὰ μιμεῖσθαι. Καὶ εἰ μὲν ἐγὼ πρὸς ὑμᾶς ἤρχομην, ἐμμησάμην ἂν ὑμᾶς· εἰ δὲ ὑμεῖς πρὸς ἐμὲ, γίνεσθε ὡς ἐγώ· Χριστιανὸς γάρ εἰμι. (VA 72)

Bil je tudi silno moder. Osupljivo je, kako bistroumen in pameten človek je bil, čeprav ni bil deležen izobrazbe. Nekoč sta tako prišla k njemu dva grška filozofa, misleč, da bosta Antona lahko preizkusila; takrat je bil v zunanji gori. On pa ju je prepoznal po njuni zunanosti, jima šel naproti in po tolmaču dejal: »Filozofa, zakaj si nakopavata toliko truda, da bi prišla do bedaka?« Ko sta odvrnila, da ni bedak, temveč zelo moder, jima je rekel: »Če sta prišla k bedaku, je bil vajin trud prazen; če pa me imata za modrega, *postanita kakor jaz*.⁸⁵ Kar je dobro, je treba namreč posnemati. Če bi jaz prišel k vama, bi vaju posnemal; ker pa sta vidva prišla k meni, *postanita kakor jaz*⁸⁶ – in jaz sem kristjan.«

Hadot za začetnika takšnega pojmovanja filozofije postavi Filona Aleksandrijskega, ki v delu *De vita contemplativa* omenjeno asketsko skupnost poistoveti s »filozofi«,⁸⁷ vse ostale zgoraj naštete avtorje pa vidi kot dediče že vzpostavljenega koncepta krščanske filozofije.⁸⁸ Če je torej antična filozofija primarno pomenila *način življenja* – kot je pokazal prav Hadot – so bili prvi asketi in menihi najresničnejši *filozofi*, ki so to filozofijo privedli do najvišje točke: njihovo filozofiranje je vselej že živeto. V samoti puščavske celice usmerjajo misli k Bogu – v njej je to lažje dosegljivo, saj so prosti družbenega življenja in nemira misli, razpršenih po vsakdanjih opravkih v družbeni sistem vpetega človeka. O prav takem pomenu meništva kot »živete in izkušene filozofije« piše Jean Leclercq,⁸⁹ Theo Kobusch pa skladno s Hadotom v krščanstvu vidi »dopolnitev razvoja« antične filozofije kot načina življenja.⁹⁰

85 Gal 4,12.

86 Ibid.

87 Cont. 26.

88 Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 129.

89 Leclercq, »Pour l'histoire de l'expression 'philosophie chrétienne'«, 221.

90 Kobusch, *Krščanska filozofija: odkritje subjektivitete*, 48.

ZAKLJUČEK

Askeza v obeh svojih dimenzijah izhaja iz filozofske utemeljitve, kot jo podaja že antična poganska filozofija. Tako »duhovne« kot »telesne vaje« koreninijo v višjem vrednotenju človekove duhovne eksistence nad telesno in se kot take porajajo kot posledica oziroma celo stranski učinek tega filozofskega stališča. Zgornja študija se ne posveča razliki, ki jo glede na duhovni horizont poganske antike v dojemanje askeze vpelje ontološka podlaga krščanske askeze, temveč skuša pokazati na obstoj asketskih konceptov in praks še pred krščanstvom. Kot *differentia specifica* krščanske askeze se kaže šele fizična osamitev – odhod krščanskih asketov v puščavo in posledična uvrstitvev osamitve med pogloblitve kriterije askeze. Prav v tem oziru so krščanski asketi nasledniki antične filozofije, na katero opozarja Hadot: najznačilnejša poteza obeh je filozofija kot *modus vivendi*. Antični filozofi so jo prakticirali po mestih, saj ni bilo »filozofa niti filozofije zunaj neke skupine, skupnosti«,⁹¹ krščanski asketi pa so se pred vsemi pastmi, ki jih predstavlja življenje v mestnem vrvežu, zatekli v puščavsko samoto, kjer so se, kot beremo pri Evheriju, »k študiju te najresničnejše modrosti« obračali še »toliko lepše in veličastneje«. Ta *novum*, ki ga v pojmovanje živete filozofije prinaša krščanstvo, pa se je razlegal daleč čez poznejša obdobja: ideal puščavniške samote se skriva tako v srži koncepta *contemptus mundi* kot omahovanja med *vita activa* in *vita contemplativa*.⁹² Brez obravnavane najvidnejše razlike, ki jo v asketski diskurz vnaša krščanstvo, se Bernard iz Clunya ne bi obračal k tej temi, veliki navdihovalci nad pogansko antiko pa ne bi pisali del, kot je Petrarkova razprava *De vita solitaria*. Z razmahom krščanske askeze je puščava za filozofijo postala najprimernejši dejanski, puščavska samota pa literarni *topos*.

91 Hadot, *Kaj je antična filozofija?* 15.

92 Cf. Belting, »St. Jerome in Venice: Giovanni Bellini and the Dream of Solitary Life«, 18–33; Domański, »Remarks on the Medieval and Renaissance 'Contempt of the World' and 'Human Misery' (Lotario – Poggio Bracciolini – Erasmus of Rotterdam)«, 5–52.

BIBLIOGRAFIJA

Viri

- Apophthegmata patrum*. PG 65:72–440.
- . Hrovat, Jasna. *Izreki svetih starcev*. Celje: Mohorjeva družba, 2002.
- Athanasius. *Vita Antonii*. V: *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, ur. in prev. Gerard J. M. Bartelink, 123–377. Sources chrétiennes 400. Pariz: Les Éditions du Cerf, 1994.
- Cicero. *De senectute*. V: *Cicero: On Old Age; On Friendship; On Divination*, ur. W. A. Falconer, 9–99. Loeb Classical Library 154. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.
- . *Pogovori o starosti – Cato maior de senectute*. Prevedla Vida Pust Škrkulja. Ljubljana: Inštitut Antona Trstnjaka, 2015.
- Diogenes Laertius. *Diogenis Laertii vitae philosophorum*. Ur. Miroslav Marcovich. Teubneriana 1316. Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1999.
- . *Življenja in misli znamenitih filozofov*. Prevedli Živa Borak et al. Ljubljana: Beletrina, 2015.
- Euagrius Ponticus. *Traité pratique ou Le Moine*. Ur. Antoine in Claire Guillaumont. Sources Chrétiennes 171. Pariz: Cerf, 1971.
- . *Spisi in pisma*. Prevedla Gorazd Kocijančič in Alen Širca. Ljubljana: KUD Logos, 2015.
- Hieronymus. *De viris illustribus*. Ur. A Ceresa Gastaldo. Firenze: Nardini Editore, 1988.
- Iamblichus. *De vita Pythagorica*. V: *Iamblichi de vita Pythagorica liber 1–147*. Ur. L. Deubner in U. Klein. Stuttgart: Teubner, 1975.
- Ioannes Chrysostomus. *In kalendas*. PG 48:956
- . *Adversus oppugnatores eorum qui vitam monasticam inducunt oppugnatores vitae*. PG 47:319–86
- Marcus Aurelius. *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*. Prevod Anton Sovrè. Ljubljana: Slovenska matica, 2006.
- Philo. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Ur. Leopold Cohn. Berlin: Reimer, 1902.
- Plato. *Platonis opera*. Ur. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907.
- . *Zbrana dela*. Prevod Gorazd Kocijančič. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2006.
- Plotinus. *Zbrani spisi*. Prevedla Sonja Weiss. Ljubljana: Slovenska matica, 2016.
- Porphyrus. *Ad Marcellam*. Ur. W. Pötscher. Griechischer Text herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt. Leiden: Brill, 1969.
- . *De abstinentia*. V: *Porphyrrii philosophi Platonici opuscula selecta*, ur. A. Nauck. Leipzig: Teubner, 1886, ponatis 1963.

- . *Vita Plotini. V: Plotini opera*. Ur. P. Henry in H.-R. Schwyzer, zv. 1, 1–41. Leiden: Brill, 1951.
- . *Zbrani spisi*. Prevod Sonja Weiss. Ljubljana: Slovenska matica, 2016.

Literatura

- Belting, Hans. »St. Jerome in Venice: Giovanni Bellini and the Dream of Solitary Life«. *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 17, št. 1 (2014): 5–33.
- Bieler, Ludwig. *Theios aner: Das Bild des »göttlichen Menschen« in Spätantike und Frühchristentum*. Dunaj: O. Höfels, 1935.
- Božič, Blaž. »Dionizova smrt in etični dualizem: nekaj misli o Olimpiodorjevi antropogoniji in neoplatonističnih opisih manihejskega kozmosa«. *Keria: Studia Latina et Graeca* 21, št. 1 (2019): 31–44.
- Brown, Peter. *Telo in družba: Spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2007.
- . »The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity«. *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80–101.
- Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast*. Berkley: University of California Press, 1988.
- Cameron, Averil. »Ascetic Closure and the End of Antiquity«. V: *Asceticism*, ur. Vincent L. Wimbush in Richard Valantasis, 147–61. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Clark, Elizabeth A. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Canellis, Aline. »Désert et ville dans la Correspondance de saint Jérôme«. *Vigiliae Christianae* 67 (2013): 22–48.
- Diem, Albrecht. »The Limitations of Asceticism«. *Medieval Worlds: Comparative & Interdisciplinary Studies* 9 (2019): 112–39.
- Dillon, John M. »Rejecting the Body, Refining the Body: Some Remarks on the Development of Platonist Asceticism«. V: *Asceticism*, ur. Vincent L. Wimbush in Richard Valantasis, 80–87. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Dodds, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Domański, Juliusz. »Remarks on the Medieval and Renaissance 'Contempt of the World' and 'Human Misery' (Lotario – Poggio Bracciolini – Erasmus of Rotterdam)«. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 36 (1992): 5–52.
- Flachbartová, Livia. »The Care of the Self and Diogenes' Ascetic Practices«. V: *Care of the Self: Ancient Problematisations of Life and Contemporary Thought*, 50–96. Leiden: Brill-Rodopi, 2017.

- Festugière, André-Jean. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Pariz: Librarie Philosophique J. Vrin, 1967.
- Finn, Richard. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Folger Caner, Daniel. *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Foucault, Michel. *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: šKUC, 2010.
- Frank, Georgia. *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Goehring, James E. »The Origins of Monasticism«. V: *Eusebius, Christianity and Judaism*, ur. H. W. Attridge in C. Hato, 235–55. Leiden: Brill, 1992.
- Gould, Graham. *The Desert Fathers on Monastic Community*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Graiver, Inbar. *Asceticism of the Mind: Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2018.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
- . *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Pariz: Fayard, 1992.
- . *Kaj je antična filozofija?* Ljubljana: Krtina, 2009.
- Harmless, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Harpham, Geoffrey. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Hunt, Hannah. *Clothed in the Body: Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era*. Farnham: Ashgate Publishing, 2012.
- Ivánka, Endre von. *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964.
- Jaeger, Werner. *Zgodnje krščanstvo in grška paideia*. Ljubljana: KUD Logos, 2014.
- Judge, Edwin A. »The Earliest Use of Monachos for 'Monk'«. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977): 72–89.
- Kingsley, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Kirschner, Robert. »The Vocation of Holiness in Late Antiquity«. *Vigiliae Christianae* 38, št. 2 (1984): 105–24.
- Kobusch, Theo. *Krščanska filozofija: Odkritje subjektivitete*. Ljubljana: KUD Logos, 2019.
- Leclercq, Jean. »Pour l'histoire de l'expression 'philosophie chrétienne'«. *Mélanges de Science Religieuse* 9 (1952): 221–26.

- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Moreschini, Claudio. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Morcelliana, 2004.
- Movrin, David. »Izviri onkraj izvirov: Odnos med pogansko in krščansko biografijo v pozni antiki«. V: *Izviri meništva*, 243–414. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2011.
- Philo of Alexandria. *The Contemplative Life, The Giants, and Selections*. Prevod David Winston. New York: Paulist Press, 1981.
- Pricoco, Salvatore. *Elogio del eremo: Introduzione, testo, traduzione e commento*. Bologna: ED, 2014.
- . *L'isola dei santi: Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*. Rim: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978.
- Quantin, Jean-Louis. »A propos de la traduction de philosophia dans l'Adversus oppugnatores vita monasticae de Saint Jean Chrysostome«. *Revue des Sciences religieuses* 61 (1987): 187–97.
- Rubenson, Samuel. »Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition«. V: *Asceticism*, ur. Vincent L. Wimbush in Richard Valantasis, 49–57. Oxford University Press, 1998.
- Ruether, Rosemary Radford. *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Rylaarsdam, David. *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*. New York–Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Stenger, Jan R. »Where to Find Christian Philosophy? Spatiality in John Chrysostom's Counter to Greek Paideia«. *Journal of Early Christian Studies* 24, št. 2 (2016): 173–98.
- Swaine, Joseph Ward. *The Hellenic Origins of Christian Asceticism*. New York: Columbia University, 1916.
- Ware, Kallistos. »The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative?«. V: *Ascetics*, ur. Vincent L. Wimbush in Richard Valantasis, 3–15. Oxford University Press, 1998.
- Whittaker, Helene. »The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella«. *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* 76, št. 1 (2001): 150–168.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1947.
- Zore, Franci. »The Relationship between Philosophy (Knowledge) and Religion (Faith) in St. Justin Martyr's Foundation of Christian Philosophy«. V: *Antiquity and Christianity: Conflict or Conciliation? Proceedings from the International Symposium*, ur. Vid Snoj, 47–57. Ljubljana: KUD Logos, 2007.

IZVLEČEK

Izhajajoč iz označitve puščave kot najprimernejšega kraja za posvečanje filozofiji, ki jo v *Hvalnici puščave (De laude eremi)* poda Evherij Lyonski, članek raziskuje krščansko recepcijo antične poganske filozofije, zlasti z ozirom na askezo. V skladu s Hadotovim pojmovanjem antične filozofije kot načina življenja se v prvi polovici osredotoča na koncept in prakso askeze, ki se je izražala v obliki »duhovnih vaj« ali telesne vzdržnosti. Ob ugotovitvi, da sta obe dimenziji askeze obstajali že v klasični grški filozofiji, se kot *differentia specifica* krščanske askeze izkaže fizična osamitev – odhod krščanskih asketov v puščavo. Članek tako v drugi polovici izpostavi poistovetenje filozofije z meništvom in sledi njeni asimilaciji v kontekst krščanske askeze, ki osamitev umesti med temeljne kriterije »filozofije«.

KLJUČNE BESEDE: askeza, puščavništvo, antična poganska filozofija, Evherij Lyonski, menišтво

EREMITA ALTER PHILOSOPHUS: UNDERSTANDING
ASCESIS IN PAGAN AND CHRISTIAN PHILOSOPHY

ABSTRACT

Starting from the designation of the desert as the most suitable place for devotion to philosophy, as alluded to in the *Praise of the Desert* (*De laude eremi*) by Eucherius of Lyon, the article explores the Christian reception of ancient pagan philosophy concerning asceticism. In line with Hadot's conception of ancient philosophy as a way of life, the article focuses on the concept and practice of asceticism, expressed in the form of "spiritual exercises" or physical endurance. While both dimensions of asceticism already existed in classical Greek philosophy, physical isolation – the departure of Christian ascetics into the desert – proves to be the *differentia specifica* of Christian asceticism. The article highlights the identification of philosophy with monasticism and follows its assimilation into the context of Christian asceticism, which places isolation among the fundamental criteria of "philosophy."

KEYWORDS: asceticism, eremitism, ancient/classical/Greek philosophy, Eucherius of Lyon, monasticism



Limes Germanicus, rekonstrukcija



Emmanuel Levinas in predsokratiki

Tanja Rebula* in Edvard Kovač**

Levinas se kljub številnim antičnim mitološkimi in širšim literarnim reminiscencam in kljub svoji zakoreninjenosti v judovskem duhovnem izročilu vedno znova vrača k izražanju, ki bi lahko doseglo vsakega človeka in ki bi bilo torej v tem smislu univerzalno, ker bi ga bilo mogoče izraziti z razumsko opredeljivimi pojmi. To pa ne pomeni, da bi želel omejiti filozofijo na golo formo logičnih kategorij in jo prikrajšati za njeno pravico do legitimnih vprašanj, ki od samih izvorov dalje ostajajo srčika filozofije v njenem etimološkem pomenu ljubezni do modrosti, ki je veliko več kot samo razum. Ali še bolje – Levinas bo širil polje razuma z novo pojmovnostjo, vendar njegova modrost ostaja še vedno razumna. V kakšnem smislu pa gre pri Levinasu za »drugačno razumnost«, je mogoče odkrivati le postopoma, skozi plasti njegovega »palimpsesta«. V naslednjih besedah se že nakazuje smer Levinasovega utiranja novih poti:

Drugačna – ali globlja – razumnost, ki se ne pusti ujeti v dogodivščino, kakršna je potekala od Aristotela do Heideggerja: teologija, ki je ostala misel Identitete in Biti in ki je bila pogubna za Boga ter za bibličnega človeka ali njegove homonime. (DQVI 168:2)¹

Pravo vprašanje je, ali Levinas to univerzalnost razuma, ki jo bo razširil preko etike kot prve filozofije, zasluti že pri začetkih grške filozofije. Odgovor je treba iskati v sledovih antike v njegovem delu; tu

* Državni znanstveni licej Franceta Prešerna, Vrdelska cesta 13/1, 34128 Trst, tanreb@libero.it.

** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana, edvard.kovac@guest.arnes.si.

1 Prevodi so vzeti iz obstoječih izdaj Levinasovih del (v bibliografiji); kjer jih še ni, so delo avtorjev.

je najprej Levinasov odnos do grštva, potem iskanje izvora (ἀρχή),² nato pa odnos do posameznih predsokratikov – do Talesa, Anaksimandra, Anaksimena, Heraklita in Parmenida.

LEVINASOV ODNOS DO GRŠTVA

Mi, zahodnjaki, se od Kalifornije do Urala hranimo z Biblijo vsaj toliko kot s predsokratiki. (HAH 96)

Ta Levinasova izjava je umeščena v poglavje o tujosti,³ ki jo človek doživlja v svetu in ki preveva tudi psalmista v psalmu 119 (Levinas ga omenja v istem kontekstu).⁴ Biti tujec na zemlji je prastaro občutje. Levinas, sodobni mislec, se kritično sprašuje ob besedah, ki jih Heidegger nameni vlogi človeka v odnosu do biti: »Ali je človek res le pastir biti ali pa gre za osebno izvoljenost?«⁵ In kako Levinas pojmuje »izvoljenost«? O tem govori naslednji odlomek:

Seveda se v filozofiji ne poslužujem samo klasičnih kategorij od Aristotela do Kanta in Hegla. Toda pojem, kot je izvoljenost, ni niti ljudski niti čaroben. Izvoljenost zame nadomešča pojem individualitete. (TEI 43:24)

Po Levinasu je človek več kot Heideggerjev⁶ »pastir biti«, edina možnost srečanja s transcenco je obličje sočloveka, ki mu predstavlja klic k neskončno odgovornemu etičnemu od-govoru. Gre torej za osebno poklicanost in odgovornost, ki se dogaja v odnosu.⁷ Za Levinasa je to osrednje vprašanje, ki pa je neločljivo povezano z vsemi ostalimi vprašanji, z začetki filozofije v antični Grčiji.

Vloga grškega jezika in kulture je za Levinasa temeljnega pomena, saj izraža miselno disciplino, zaobseženo v izrazu λόγος, obenem pa svet vrednot v najširšem smislu besede.

2 Narbonne, *Levinas et l'héritage grec*, 34.

3 Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, 96–97.

4 Ps 119,19: »Jaz sem tujec na zemlji, ne skrivaj pred menoj svojih zapovedi.«

5 HAH, 96.

6 Klun, *Das Gute vor dem Sein*.

7 Klun, »L'infini et la passivité«, 23–43. Levinasov odnos do Heideggerja je sicer kompleksno vprašanje, ki ga na tem mestu ni mogoče podrobneje razdelati; prim. npr. Françoise Dastur, »Levinas and Heidegger: Ethics or Ontology?« V: *Between Levinas and Heidegger*, ur. John E. Drabinski in Eric S. Nelson, 133–158, pa tudi druga poglavja v tem zborniku.

Kljub koncu evrocentričnosti, ki so jo razvrednotile tolike grozote, verjamem v vzvišenost človeškega obličja, ki ga izraža grška književnost, pa tudi naša, ki grški dolguje vse. (EI 126:9)

Vračanje k predsokratikom je najprej vračanje k vprašanju o izvoru, ki se nanašajo na prvinsko povezanost z naravo, s slutnjo neke nevidne veličine v njej. Kaj pravzaprav predstavljajo jonski naravoslovci? Čas, ki mu je razlikovanje med neživo snovjo in življenjskim oziroma gibalnim principom, principom nastajanja, preminevanja in spreminjanja, tuje. Raziskovalci danes ugotavljajo, da so to razlikovanje vzpostavili šele poznejši filozofi, deloma Empedokles, Anaksagora in zlasti Aristotel. Talesu pripisujejo izrek »vse je polno bogov« (A 22), Anaksimander in Anaksimn sta menila, da ima ἀρχή božanske lastnosti. Pomembno je, da pri jonskih naravoslovcih »ἀρχή ni prvotna snov, ki bi jo preoblikovale druge sile; enotna resničnost ni sestavljena iz materije in življenjskega principa, temveč je v celoti in v vsakem svojem delu živa. Ta pogled na svet ni bil lasten samo jonskim naravoslovcem, temveč Grkom tega časa nasploh.«⁸

Ti prvi uvidi se nanašajo na prvine, kot sta na primer voda ali zrak, a predstavljajo obenem iskanje globljih razsežnosti, iskanje prazvora, slutnjo božanskega v pojavnem svetu. V grškem mitu so naravne sile nastopale v antropomorfni obliki in v kontekstu politeizma. Začetke filozofije pa zaznamuje ravno ta odmik od predstav, ki so sicer del grškega izročila, a se pri jonskih naravoslovcih⁹ izoblikujejo v prve filozofske predstave in pojme.

Od Talesa do Parmenida ali atomista Demokrita je očitna slutnja grških »ljubiteljev modrosti«, da je pojavnost sveta le videz, del širše in drugačne resničnosti, ki pa našim čutom ni povsem dostopna. Gre za iskanje božanskega, v pomenu tistega, k čemur teži in je usmerjena vsa narava in človek z njo, obenem pa je to spraševanje povezano s temeljnim vprašanjem o smislu človeka, o njegovi preteklosti in prihodnosti.

Čeprav je šele Platon uvedel pojem »teologija«, kot opozarja Jean Marc Narbonne v svojem temeljitem prikazu *Levinas et l'héritage grec*,¹⁰ so že sami začetki filozofije v Grčiji pokazali, da je iskanje izvora (ἀρχή) bistveno vprašanje. Vprašanje, ki pomeni začetek filozofije, obenem pa je neločljivo prepleteno z vprašanjem transcendence. Če nam pojem teologija v širšem

8 Marinčič, *Grška književnost arhaične dobe*, 163–64.

9 Ibid., 165–69.

10 Narbonne, *Levinas et l'héritage grec*, 35.

smislu pomeni obravnavanje vsega, kar se nanaša na Boga v najširšem smislu besede, je notranja povezanost med filozofijo in teologijo po Narbonnu *conditio sine qua non* predsokratskih filozofov in z njimi nadaljnje filozofske poti, ne glede na to, v kateri smeri si je vsak izmed poznejših filozofov odgovarjal na ta vprašanja.

TALES

Ko se Levinas¹¹ vrača k jonskim naravoslovcem, jih omenja v povsem novem kontekstu, večkrat splošnem in mestoma fragmentarnem. Razvidno pa je, da je zanj pomembno izhodišče, kakršnega so imeli kljub različnosti vsi predsokratiki. Ob vprašanih naravoslovja, katerega metode veljajo še danes za prototip znanstvenega raziskovanja (empirično eksperimentalnega), so tvegali »potopitev v skrivnost«, v odkrivanje vsega tistega, česar ni mogoče zaobseči z istimi metodami, ki so dostopne tem znanostim. A ravno to tveganje poraja filozofijo.

Tales je pri Levinasu včasih omenjen le kot mejnik, ki pomeni začetek filozofske misli »od Talesa do Hegla«. Omenja pa ga tudi v nekoliko širšem kontekstu, v katerem se zdi, kot da bi bilo danes izreči misel, da je vse voda, neko arhetipsko mišljenje.

Ampak kako naj strukturi resničnosti – kakršno je odkrila evropska filozofija »od jonskih otokov pa do filozofa v Jeni« – z enako pravico do resnice postavimo nasproti ontologijo verske resnice, novo misel, ki je enako suverena kot filozofija od Talesa do Hegla? Prav to je namen knjige *Zvezda odrešenja*. Talesova trditev »vse je voda« je za Rosenzweiga prototip filozofske resnice. (DL 243:21)

Zdi se, da se Levinasu postavljajo vprašanja, ki so se že davno prej odpirala predsokratikom. Težava je v tem, da so že prvi zbiratelji fragmentov vse od Teofrasta dalje vnašali svoje interpretacije, ki še vedno nastajajo. A morda je bil in ostaja ravno to njihov trajni in vedno nov izziv. Toda današnji čas ne dopušča več te predanosti

11 Levinas omenja Talesa v DMT 85:11; DL 243:25, 243:27; HS 81:6, 81:8, 82:4, 101:10; skupno torej sedem omemb.

prapočelu,¹² čeprav je misel skozi dolga stoletja zorela zato, da lahko znova odkriva svoje meje in nove možnosti. Po Levinasu je namreč davna preteklost zapisana v genom človeške vrste, čeprav ga sam ne imenuje tako. To pra-zaznamovanost človeka s prapočelom imenuje drugače. Iz pradavnine, ki nikoli ne bo doumljiva, po Levinasu namreč izhaja tudi nekaj, kar ni snov, ni voda. To je zapisanost transcendenca na obličju sočloveka. Levinasova filozofska pot torej izhaja iz daljne preteklosti, tiste, ki je bila, preden je bila misel, preden je ta spregovorila – iz predsokratikov. Obenem pa se sam nenehno vrača tudi v neko drugo preteklost, ki se ne nanaša na naravo, ampak na človeka samega.

V Levinasovem delu *Dieu, la Mort et le Temps* (DMT) sta objavljena dva sklopa njegovih predavanj na Sorboni v akademskem letu 1975/76. V prvem delu, *Smrt in čas*, najdemo eno izmed pomenljivih omemb Talesa:

Tako se takoj znajdemo v položaju, podobnem tistemu, ki ga je mislil Aristotel: obstaja neki nič, vendar ta nič pričakuje bit, nič, ki hoče bit, ki je na tem, da bo prešel v bit. Lahko se torej vprašamo, ali na tak način ne predpostavljamo, da so bitja že tam. Če tako začetek ni začetek nečesa, začetek *tega*, kar se začinja. Začetek, ki nima do-ločenosti vode kot pri Talesu, a ki ima zgradbo nečesa. (DMT 85:18)

To vprašanje, kako in kdaj se poraja to, kar ni nekaj določenega, ki pa niti ni nič, nas povezuje z izvornim iskanjem počela.

V Levinasovem izboru različnih razprav, ki je izšel pod naslovom *Hors sujet*,¹³ srečamo Talesa v krajšem razmišljanju z naslovom »Kategorije nove misli«, kjer izhaja predvsem iz Rosenzweiga. Tudi tu predstavlja Tales najprej mejnik zahodne filozofije, ki se razteza »od Talesa do Hegla«. Očiten pa je Levinasov kritični pristop do vsega v zgodovini filozofije, kar bi poskušalo zvesti vso pestrost resničnosti,

12 V sklepnem delu uvodne študije k *Fragmentom* Gorazd Kocijančič ugotavlja, da ostaja odprto vprašanje pristnosti fragmentov in vseh poznejših kontekstov in razlag. A problem ni le vnašanje aristotelskih ali novoplatonističnih razlag, gre za veliko globlje vprašanje. »Ne pomaga nam še tako celostno umeščanje misli v njen zgodovinski in literarni kontekst, [...] ker smo postavljeni v enak človeški položaj kot njihovi avtorji. Da smo smrtniki. [...] To, kar se daje v teh besedilih, [...] je duhovni okus Skrivnosti, vonj, uzrtje, v katerem se mešata realnost in beseda, zapisana nekoč. In verjetno je prav to namen tistih, ki so jih zapisovali.« *Fragmenti predsokratikov*, xxvi–xxvii.

13 Levinas, *Hors sujet*, 81.

zlasti sočloveka, na skupni imenovalc, ki ne bi dopuščal enkratnosti posameznika. V tem primeru je iskanje nečesa, kar je na dnu isto, lahko omejevanje, zakrivanje ali celo nasilje nad drugostjo.

V tem pogledu je tudi Tales deležen Levinasove kritičnosti do splošne usmerjenosti zahodne filozofije. Ta po njegovem vodi v razumevanje resničnosti kot totalitete, ki v sebi použiva vso raznolikost. Predvsem pa človek ni samo predstavnik svoje vrste, ampak nezvedljiva individualnost.¹⁴ Ne zadoščajo mu abstraktni etični principi in logični konstrukti, kajti mimo vseh zunanjih pravil je človek meta-etično bitje.

V naslednjem odlomku je razviden širši prikaz Levinasove kritičnosti tako do zahodne filozofije kot do antičnega pojmovanja sveta in človeka, prepuščenega slepi usodi:

Kako postaviti nasproti vrhovnim kategorijam filozofije, ki se je uveljavila »od jonskih otokov do Jene«, neko misel, ki naj bi presejala misleca? Katera je bila torej njena skrivnost od Talesa do Hegla? Odreči se izkustvu, da bi zmanjšali pestrost, ki se ponuja tistemu, kar naj bi bilo na dnu: reči »vse je voda« kot Tales. (HS 81:6, 81:8)

Izstopiti iz totalitete pomeni Levinasu stopiti v meta-etični prostor,¹⁵ ki je arhaičen, ne vemo, od kod in od kdaj je, prav tako kot ne vemo za prapočelo. A v nas je, še preden se zavemo sebe. Rojeni smo za drugega, etična poklicanost je bila pred menoj, drugi me je poklical, da sem odkril sebe in svojo odgovornost. Antika ostaja v svojem temelju sicer iskanje prazvora biti, a ne preseže tragičnosti človeka, česar ne more preseči nobena filozofija. A tu gre spet za »stopanje v neznano« ali bolje v neko pra-preteklost, ki je poklicala človeka ne le k obstoju, ampak k človečnosti, to je k meta-etičnosti.

A čim človek odkrije, da je meta-etičen, in izstopi iz totalitete, se tudi Bog umakne iz totalitete in doseže svoje metafizično bistvo in svet, ki ga je idealizem zvedel na logični konstrukt, razkrije neizčrpano polnost svoje meta-logične biti. Potem ko so izstopila iz totalitete, v katero jih je združila filozofija od Talesa do Hegla, se ta bitja znajdejo ločena, ker so nezvedljiva; taka so se pokazala v izkušnji pogske antike: izoblikovani svet umetnosti, mitični Bog, ki živi v medprostorih biti, tragični človek sebstva, zaprtega vaze, ki ga je zlomila slepa usoda. (HS 82:4)

14 Levinas, *Être nous*, 209–17.

15 Bauman, *Postmoderna etika*, 48–78.

ANAKSIMANDER

Iz fragmenta v Diels-Kranzu se zazdi, da denimo Avguštin v Anaksimandrovem pojmu ἄπειρον ne vidi ničesar, kar bi lahko pomenilo razsežnost svetega ali božjega: »Kajti (Anaksimander) ne misli, da vse (stvari) nastanejo iz ene resničnosti, tako kot pri Talesu (nastanejo) iz vlage, ampak da se vse stvari porajajo iz svojih lastnih počel,« pravi cerkveni oče. »Verjel je, da so počela posameznih stvari brezmejna in da (iz njih) nastaja nešteto svetov ter vse, kar se rojeva v njih. O teh svetovih pa je menil, da enkrat propadajo in drugič spet nastajajo, kolikor dolgo pač vsak (izmed njih) lahko traja. Sam ni pri tem delovanju stvari ničesar pripisoval božanskemu umu.«¹⁶

Levinas je očitno mislil drugače. Anaksimander je pri njem deležen precejšnje pozornosti,¹⁷ predvsem zaradi svojega pojma ἄπειρον, ki ga je mogoče razlagati na več načinov. Ker je pojem soroden poznejšim pojmom transcendence, neskončnosti in presežnosti nasploh, je ἄπειρον izziv za vedno nove interpretacije. Levinas omenja Anaksimandra kot tistega, ki mu pripisuje »izstop« iz totalizacije, v katero je zabredla poznejša zahodna filozofija. Dve pomembni navedbi srečamo v Levinasovem delu z naslovom *Altérité et transcendance* (AT), ki obsega dvanajst krajših razprav, nastalih v obdobju od 1967 do 1989, torej po izidu njegovega temeljnega dela *Totalité et infini* (TI).

Kot pravi Pierre Hayat¹⁸ v uvodni besedi, sta dve izmed njih nastali kot odgovor na pozive, da bi Levinas podrobneje in jasneje opredelil tako pojem neskončnosti kot pojem transcendence. To je v omenjenem delu *Altérité et transcendance* tudi storil. Ti dve razpravi – prva z naslovom »Philosophie et transcendance« in druga z naslovom »Infini« – sta bili objavljeni tudi v *Encyclopédie philosophique universelle*. Tretja pomembna razprava v AT je »Totalité et totalisation«, prav tako objavljena v *Encyclopédie*. V tej najdemo sledečo Levinasovo trditev:

V teku zgodovine zahodne filozofije se je totalizacija sama izkazala kot nemogoča in se je lahko izrazila ob več priložnostih: v dualizmu sil in nasprotujočih si vrednot pri Anaksimandru. (AT 67:14)

16 Diels in Kranz, *Fragmenti predsokratikov*, 201 (fragment 12 A 17 DK).

17 Med jonskimi filozofi Levinas omenja Anaksimandra v DE 111:12, AT 67:14, 75:22 in EN 187:15.

18 Ibid., 9–23, iz uvoda, ki ga je napisal Pierre Hayat.

Pojem ἄπειρον Levinas izrecno predstavlja tudi v razpravi »Infiniti«:¹⁹

Za Anaksimandra (6. stol. pr. Kr.) je princip, ki ga imenuje ἄπειρον, nenastali in neuničljivi izvor vseh stvari, ki jih vse vključuje in usmerja, ne da bi ga lahko zožili na katerokoli materialno prvino. Ἄπειρον je torej neizčrpna rodovitnost in poraja neskončno svetov. (AT 75:22)

Med »neskončno« odprtimi vprašanji o neskončnem omenja Levinas nekaj temeljnih izhodišč. Ali izhajamo iz končnosti in se tako bližamo neskončnosti, kar bi pomenilo, da gre za kvantitativno pojmovanje neskončnosti? Ali pa končnost izvajamo iz neskončnosti, ki je vedno nekje v ozadju vsega, kar je končno? Levinas omenja še veliko drugih pomenskih odtenkov, denimo idejo neskončnosti pri Descartesu, ki ni mogla nastati v končnem razumu, ampak je dokaz za presežno, ki je to idejo položilo v nas. Posebno vprašanje je, ali sam pojem neskončnosti vsebuje tudi attribute, ki veljajo za popolnost božjega, ali pa gre za povsem prostorsko in časovno razsežnost, ki ti dve »končni« kategoriji presega brez teološke konotacije.

Levinasov pogled na neskončnost tvori enega izmed dveh osrednjih pojmov dela *Totalité et infini*. Jedro njegovega sporočila je nedosegljivost neskončnega, ki ga je mogoče prepoznavati le na obličju sočloveka. Ta edina sled neskončnosti pa je klic k neskončni etični odgovornosti. Iz predstavitve fragmentov iz Anaksimandra in njihovih razlag je razvidno, da ἄπειρον Levinasu pomeni razsežnost, ki dopušča neomejene, neskončne možnosti porajanja in prerajanja, nastajanja in minevanja, a ostaja brezmejno kot neskončno ozadje vsega ustvarjenega. Vendar to ni Levinasov pojem, kajti sam ga ne povzema, pač pa se ob njem le navdihuje.

Izvirni Levinasov »pojem« pa je *il y a*. Tega opisuje že v svojem zgodnjem delu *De l'Existence à l'Existant*.²⁰ K pojmu se vrača tudi pozneje in ga vedno znova opredeljuje, vendar je najbolj prepričljiv ravno ta prvotni opis pojava nespečnosti, v kateri otrok doživlja neke vrste tišino v ozadju vsega (EE: 109).

To izkustvo je postalo izhodišče za globlji filozofski uvid. V pojavu nespečnosti v temi, ki je povezana z grozo in obenem z občutkom, da ni izhoda iz temnega bivanja, v katerem subjekt še ni prešel v zavest o sebi (Levinas to stopnjo imenuje hipostaza), je zaobsežena vsa praznina neskončnega prostora, v katerem si sam s svojim strahom, prepuščen lastnemu obstoju, ne da bi poznal razlog zanj.

19 Ibid., 69–89.

20 Levinas, *De l'existence à l'existant*, 98–105.

To občutje, ki spominja na eksistencialiste, vodi Levinasa v iskanje »pobega« iz individualnosti, ki bi bila nemočno prepuščena usodi ali iz katere bi ga lahko izpeljala le »težavna svoboda« z odločitvami, ki bi šele oblikovale subjektivnost. Levinasova pot iz neopredeljivega, a brezizhodnega *il y a* je paradoksalna, kajti vodi v tiste vrste pasivnost, ki je najvišja stopnja dejanja.²¹ Človek postaja subjekt – a ne z dejanjem, ki bi izhajalo iz njegove aktivnosti, kajti za Levinasa najčistejšo in edino pristno človeško dejavnost lahko pomeni le dejanje, ki je odgovor na klic, na obličje sočloveka. V tej poklicanosti pomeni pasivnost tisto odprtost, ki je potrebna, da subjekt stopa iz svoje samosti in samozadostnosti v območje Drugega, ki je neskončna Drugost. Obenem je ta stopnja pasivnosti odprtost do Neskončnosti, ki se pojavlja kot poziv k neskončni etični odgovornosti do Obličja sočloveka. Morda tako visoke etične zahteve presega omejene zmogljivosti končnega bitja, kot je človek. A Levinas pojmuje človeka kot sled Neskončnosti, torej se ta »pojavlja« kot klic in kot odgovor na ravni presežnosti, na ravni preseganja končnosti. Toda neskončnosti ne postavlja »onkraj«, kajti ta »onkraj«, ki mu je sicer blizu že v Platonovi ideji Dobrega, je uresničevanje »po-klica« človeka. Ta po Levinasu obstaja le kot od-govor.

Pojmovanje neskončnosti in odnosa med Anaksimandrovim ἄπειρον ter Levinasovim *il y a* je tema, ki jo v svoji razpravi²² obravnava denimo Danne Polke. Med drugim omenja vpliv Husserlove fenomenološke metode²³ na Levinasa. Gre za izviren izraz zanimanja sodobne misli za prvinska »predsokratska« vprašanja o počelu, o naravi in o vračanju k »arheologiji« človeka v smislu etične zavesti, tudi v odnosu do narave, kar pa spada že med aplikacije Levinasove misli na različna področja, v tem primeru na ekologijo; tudi prepoznavanje Obličja narave kliče k od-governosti.

ANAKSIMEN

Nenavadno je dejstvo, da med omembami predsokratikov v Levinasovem korpusu ne zasledimo Anaksimena. Obenem pa v literaturi lahko najdemo tezo, da je prav Anaksimen izmed vseh predsokratikov najbližji Levinasu, zlasti njegovemu pojmovanju »psihizma«. Silvia Benso²⁴ obravnava dihanje kot izraz oživljajočega principa

21 Klun, *Das Gute vor dem Sein*, 68–80, 221–24.

22 Polke, »Good Infinity/Bad Infinity«, 35–40.

23 Petrosino in Rolland, *La vérité nomade*, 117–34.

24 Benso, »The Breathing of the Air«, 9–23.

življenja, vendar ne v najožjem biološkem smislu. Jonski naravoslovci izhajajo iz narave. Narava je elementarna, brezosebna. Vprašanje pa je, kako si lahko razlagamo pojme, ki bi lahko pomenili razširitev tega koncepta. Narava bi bila v nekem smislu duhovna in prisotna v zraku in dihanju, ki oživlja dušo. Gre za razumevanje duševnosti kot pred-enovitosti telesnega in duševnega pred poznejšim dualizmom, ki je zaznamoval zahodno misel. Ta enoviti pred-obstoj naj bi obsegal dihanje kot telesno dejavnost človeka od rojstva do smrti in duševnost kot oživljajočo psihično dejavnost. Kot piše Silvia Benso, velja Anaksimenu za prvega v zgodovini filozofije, ki je spregovoril o duhu. Ta jonski mislec je duh povezoval z zrakom, z dihanjem in z dušo. (Pozneje so misel razvili stoiki.) Takole pravi Anaksimenu: »Kakor naša duša, ki je zrak, obvladuje nas, tako tudi dih in zrak zaobsegata celoten svet.«²⁵

Gre torej za vzporejanje zraka (ἀήρ) kot materialnega in duha (πνεῦμα) kot nematerialnega, oboje pa daje življenje duši (ψυχή). Vdih in izdih ponazarjata povezavo med zunanjim in notranjim.

Ko Levinas govori o »psihizmu«, gre za danost, ki obstaja pred cepitvijo na telesno in duševno, kakor pri Anaksimenu. Človeka prežema prvobitna nedolžnost in harmonija predsokratske elementarne narave. Pri Levinasu najde sicer izraz v fenomenološkem jeziku, vendar gre za prvinsko izkustvo veselja do življenja v občutju, čutenju, doživljanju. »Psihizem«²⁶ pa je šele pred-stopnja soočenja z odgovornostjo. Etična drža je po Levinasu vedno »utelešenje«, etični odgovor je gostoljubje, je odgovor na lakoto, žejo, prezebllost sočloveka. V tem smislu bi bil lahko duh, πνεῦμα, tisti, ki vstopa kot višja zavest psihičnega v »psihizem« doživljajskega sveta, πνεῦμα, ki je obenem dih življenja in prehajanje med telesnim in duševnim, kar pa je po svoje skupno Anaksimenu in Levinasu. Tako Silvia Benso razume vzporednice med Anaksimenu in Levinasom.

Interpretacija Levinasa v luči Anaksimena je seveda mikavna, toda zdi se, da avtorica ne upošteva Levinasovega fenomenološkega obzorja na podlagi Husserlovih spisov. Levinasu duša (*âme*) in psihizem že pomenita animirano ali oživljeno telesnost, ki se do drugega že obnaša odgovorno. »Psihizem« ni šele »predstopnja« odgovornosti, ampak je že odgovornost. Kajti po Levinasu sem odgovoren, še preden se tega zavem.

25 Diels in Kranz, *Fragments predsokratikov*, 227 (fragment 13 B 2. DK).

26 Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, 86–90.

Dejstvo je, da ravno fragmentarnost predsokratikov dopušča različne razlage in da je tako pri Levinasu bolj kot iskanje »vpliva« v njegovem dialogu s predsokratiki primerneje razbirati njihove uvide kot vir navdiha za lastno poglobljanje v pra-korenine biti.

HERAKLIT

Pomemben vir navdiha je za Levinasa tudi Heraklit. Tu je še Parmenid, ki pa je predvsem avtoriteta, do katere je Levinas kritičen, saj mu pripisuje monizem, ki poenoti množstvo v eno. To pa po Levinasu pomeni zametek poznejše zahodne »totalitete« v filozofski misli.

V poglavju z naslovom »Infini« iz že omenjenega izbora Levinasovih razprav, objavljenih v AT,²⁷ se takole spomni Empedokla v povezavi s Heraklitom²⁸ in drugimi misleci te dobe:

Od Heraklita do Empedokla, vse do poslednjih stoikov se bo uveljavljala ideja o kozmičnem ponavljanju, da si svetovi sledijo v neprekinjenem času. (AT 75:29)

V svetovih, ki se ciklično ponavljajo, ni napredka; pač pa Levinas v nadaljnjih vrsticah omenja atomiste, pri katerih idejo periodičnega vračanja nadomesti ideja neskončnega zaporedja časa, ki prinaša vedno nekaj novega, kot piše na istem mestu v AT.

Heraklitov fragment »v iste reke stopamo in ne stopamo, smo in nismo«²⁹ je imel velik odmev, k Heraklitu se Levinas vrača v številnih omembah. Naveže se na različico v Platonovem dialogu *Kratil*, ki ga navajajo *Fragmenti*: »Heraklit nekje pravi, da »se vse premika in nič ne ostaja«, in ko bivajoče stvari prispodablja toku reke, pravi, da ne moreš dvakrat stopiti v isto reko.«³⁰ Levinas doda, da mu je še bližje Kratilovo stališče, da v isto reko ne moremo stopiti niti enkrat samkrat, kaj šele dvakrat. Gre za odlomek iz Levinasovega dela *Le Temps et l'Autre* (TA):

27 Levinas, *Altérité et transcendance*, 75.

28 Poleg jonskih filozofov najdemo pri Levinasu še omembe Pitagore (THI 35:31) in starejših pitagorejcev, med katerimi je po številu omemb opazen predvsem Heraklit. Levinas ga omenja v več delih: TA 28:17; TI 9:15; 31:5; 31:14; NP 41:11, 17:1:9; DMT 86:12, 90:24, 282:2; IH 29:15; HS 115:30; AT 75:29.

29 Diels in Kranz, *Fragmenti predsokratikov*, 385 (fragment 22 B 49a DK).

30 Ibid., 361 (fragment 22 A6 DK).

Če pa bi moral primerjati pojem »obstaja« [il y a] s kakšno veliko temo klasične filozofije, bi pomislil na Heraklita. Ne na zgodbo o reki, v kateri se ne moremo kopati dvakrat, temveč na Kratilovo različico, na zgodbo o reki, v kateri se ne moremo kopati niti enkrat; v kateri se ne more vzpostaviti niti stalnost enotnosti, oblike vsakega obstoječega; o reki, v kateri je izginila poslednja prvina stalnosti, glede na katero razumemo postajanje. (TA 28:17)

Podobno omembo s komentarjem najdemo v Levinasovem temeljnem delu *Totalité et infini*.³¹ V naslednjem odlomku gre za nasprotujoči si stališči Heraklita in Parmenida. Levinas je v tem smislu »na strani« Heraklita, saj mu njegovo pojmovanje sveta kot »trajno« spremenljivega dopušča več »prostora« za njegovo »drugost«, s katero želi Levinas preseči parmenidovski monizem, poenotenost množstva, ki daje prednost istosti pred drugostjo. Levinas pravi takole:

Nastajanje tako prevzema le vrednost neke ideje, ki je radikalno nasprotna ideji biti, predstavlja odpor do vsake vključitve, ki jo posreduje podoba reke, ali – po Heraklitu – v isti reki se ne kopamo dvakrat (v isto reko stopamo in ne stopamo), po Kratilu pa niti enkrat samkrat. Pojem nastajanja, ki razkraja Parmenidov monizem, se ne uresničuje drugače kakor prek posamičnosti čutenja. (TI 31:14)

To razlago dopolnjuje Levinas v drugem, temu podobnem odlomku, kjer pa izhaja iz Platonovega dialoga *Teajtet 2*, v katerem nastopa tudi Protagora:

Ni naključje, da se v *Teajtetu* Protagorova trditev približuje Heraklitovi, kot da bi bila potrebna posamičnost čutenja, da bi se Parmenidova bit lahko razpršila v nastajanju in se odvijala drugače kot objektivni tok stvari. (TI 31:5)

Med temeljnimi Heraklitovimi trditvami v fragmentih pa Levinas omenja tudi misel o nasprotju, o boju, ki kot neizbežen princip deluje v vsem, kar obstaja. V *Fragmentih* beremo Heraklitovo stališče: »Treba je vedeti, da je boj obči in da je pravica spor in da vse obstaja po sporu in potrebi.«³²

31 *Totalité et infini*, 31.

32 Diels in Kranz, *Fragmenti predsokratikov*, 391 (fragment 22 B 80 DK).

To misel Levinas potrjuje in zaostri s komentarjem, da nam tega več kot očitnega dejstva ni treba iskati pri »mračnem Heraklitu«, saj je spoznanje o nasprotju kot principu stvarnosti splošno človeško izkustvo. Kako gleda Levinas na ta Heraklitov uvid, je razvidno iz naslednjega odlomka, spet iz *Totalité et infini*:

V filozofski misli dokazov, da se bivanje razodeva kot boj, ni treba iskati v mračnih Heraklitovih fragmentih; boj ne zadeva bivanja le kot najočitnejše dejstvo, temveč kot očitnost samo – kot resnico realnega. (TI 9:15)

Podobno misel najdemo v drugem odlomku, v izboru Levinasovih besedil *Les imprévus de l'histoire*, ki segajo od leta 1929 do 1992, in sicer v razmišljanju o hitlerizmu kot travmi skrajnega primera totalitete.³³ Gre za poglavje, ki je v nekem smislu postalo najgloblji smoter vseh Levinasovih miselnih naporov. Totaliteta ni le filozofski pojav, vendar je Levinas prepričan, da jo je mogoče izkoreniniti ravno z »ljubeznijo do modrosti«, v iskanju »pra-počela«, izhodišča torej, ki se mu človek ne more izmakniti. Gre za upoštevanje drugega, sočloveka kot nepreklicni etični od-govor. Takole pravi:

Za otožnostjo večnega pretakanja stvari, iluzorne Heraklitove sedanjosti, je tragedija nepremičnosti neke neizbrisne preteklosti, ki obsodi na pobudo, da ta ni nič drugega kot le neko nadaljevanje. (IH 29:15)

Ozadje Levinasove misli tako ni le zgodovina, ampak tudi njegova izkušnja, ki je v njegovih delih »prevedena« v filozofski diskurz.

PARMENID

Izstop iz totalitete in radikalna kritičnost do zgodovine filozofije se pri Levinasu začena v odnosu do Parmenida. Po številu omemb je ta med predsokratiki v Levinasovih delih daleč na prvem mestu.³⁴

33 QR, slovenski prevod »Nekaj razmišljanj o filozofiji hitlerizma«, *Apokalipsa 6–7* (1995), 13–21.

34 THI 127:20; DE 96:16; TA 20:22, 22:23, 78:4; TI 21:6, 21:40, 31:6, 31:16, 36:20, 75:22, 76:17, 77:38, 78:10, 247:11; EDE 54:17, 74:43, 100:5, 100:11, 121:12, 155:37, 189:40, 197:15; HAH 36:11, 57:13, 94:27; AE 36:38, 69:25, 138:9, 138:31, 140:35, 211:10; NP 29:5, 31:20, 39:13, 39:21, 75:35, 156:4, 190:12; DMT 90:17, 90:20, 282:36; IH 136:3; ADV 155:10; DQVI 71:9, 267:2; HS 103:7, 104:26; HN 210:35, 211:10; AT 30:1, 76:5. Le del omemb se nanaša na filozofa, preostale obravnavajo Platonov istoimenski dialog.

Med pomembnejše odlomke spadajo tisti, v katerih se Levinas izrecno odloča za odmik od Parmenidovega pojmovanja resničnosti: bit je, ne biti ni, množstvo vsega bivajočega je videz, edina resničnost je bit, ki je ena sama.³⁵

Da, jaz bom govorila, ti pa besedo sprejmi, ko jo slišiš,
katere (mogoče) umeti je poti iskanja.
Prva je, da je, da ni ne biti;
to je steza prepričanja, saj sledi resnici.
Druga pa je, da ni in da mora ne biti.
O tej poti ti pokažem, da ni o njej mogoče izvedeti prav nič.³⁶

Na zgornji odlomek in nasploh na Parmenida se Levinas odziva predvsem kritično:

In brez pridržka smo primorani proti Parmenidu izjaviti, da ne-biti je. (DE 96:16, 121:32)

V svojem delu *Čas in drugi* (TA) Levinas govori o Parmenidu v povezavi s Heglom, predvsem ob vprašanju množstva in enotnosti. Prisoja mu vlogo »očeta enotnosti biti«. Levinas ne išče enotnosti in še manj heglavske dialektike, ki bi vso drugost želela zvesti na istost istosti in neistosti – navidezno antitetičnega mišljenja, ki pa vse razlike oziroma negacije poenoti v neko »višjo« sintezo. Levinasova pot je drugačna, je v tem smislu »prekinitev« s Parmenidom.

Naslednji odlomek spada v prvo poglavje TA s podnaslovom »Predmet in načrt«, drugi pa v naslednje poglavje TA, »Samota obstajanja«. Levinas uvodoma opozarja, da ta predavanja ne bodo govorila o osamljenosti subjekta v času, temveč o času kot »odnosu subjekta z bližnjim«.

To, kar ta izvajanja morebiti vsebujejo dialektičnega, vsekakor ni heglovski. Ne gre za to, da bi prečkali serijo protislovij, niti da bi jih (med seboj) spravili, ko bi zaustavili zgodovino. Nasprotno, odpraviti se hočem proti pluralizmu, ki se ne zliva v enost; hočem, če si je moč to drzniti, prelomiti s Parmenidom. (TA:20:22)

35 Marinčič, *Grška književnost*, 186–91.

36 Diels in Kranz, *Fragments predsokratikov*, 529 (fragmenti 28 B 2 DK); več o Parmenidu 494–553.

Zapustiti Parmenida pomeni za Levinasa »zlati rez«, ki se ob popolni ločenosti na novo začenja zavedati neizbežnega izvornega mnoštva. Ta zavest je pogoj za ohranjanje brezpogojne »drugosti drugega«.

Pristopiti k obstajanju v obstoječem pomeni obstoječe zapreti v edinstvo in pustiti Parmenida, da se izogne vsakemu očetomoru, ki bi ga bili nad njim skušali izvršiti njegovi potomci. (TA 22:23)

V gornjem odlomku je Levinas uporabil skrajno metaforo očetomora, ki spominja na grško tragedijo.

Na več mestih, tudi v izboru razprav AT, zasledimo izjavo, da je Platon prvi, ki se je odrekel Parmenidovi viziji sveta in jo povsem preoblikoval:

Platon bo zagrešil očetomor s trditvijo, s katero nasprotuje svojemu očetu Parmenidu, da ne-bitu v nekem smislu je. (AT 76:5)

K tej metafori o očetomoru se večkrat vrača, da bi nazorno prikazal, kako se izrecno odreka edinosti biti. Ta »mnoštvenost« kot njeno nasprotje pa ni sociološka ali antropološka, ampak ima globlje ontološke korenine, zasidrana je v obstoj človeka od rojstva do smrti. Toda ravno ta »samota« je po Levinasu presežena v izvorni etičnosti »biti za drugega«, ki je pred »prebuditvijo subjekta« že bila zapisana vanj.

Iskanje drugosti, ki ni zvedljiva na istost, je po Levinasu poleg družbenosti nedvomno eros oziroma ženskost in moškost. Ravno ženskost je zanj prototip drugosti. To je pozneje razvil v fenomenološko dojemljiv izraz »Obličje«. ³⁷ Trditev, ki jo poglobi v drugih delih, npr. v TI, zapiše v strnjeni obliki v drugem poglavju dela *Čas in drugi*:

Razlika spolov je sicer formalna struktura, ki pa vendarle razcepja stvarnost v drugem smislu in pogojuje možnost stvarnosti kot mnogotere, v nasprotju z edinostjo biti, ki jo je oznanil Parmenid. (TA 78:4)

V navedenem odlomku iz TA in v sledečih iz TI, v katerih Levinas prav tako omenja Parmenida, so nakazani trije tematski krogi, okrog katerih se razvija Levinasova misel in ki se med sabo dopol-

37 Levinas, *Éthique et infini*, 57–61.

njujejo.³⁸ To so eros,³⁹ družbenost⁴⁰ in – predvsem zaradi nenehnih literarnih reminiscenc in pogostih slogovno zaznamovanih izrazov – umetnost v najširšem pomenu besede.⁴¹ Pri tem gre tako za pogosta razmišljanja o jeziku, o izrekanju in izrečenem, pa tudi za pesniško izražanje Levinasa samega, ki izrecno omenja antične mite in znana imena iz evropske literarne zakladnice, da bi metaforično izrazil neizrekljivo. Ali ni – kljub vsej kritičnosti do umetnosti – s tem Levinas sam zašel tudi v ta tematski krog,⁴² ki sam po sebi ne bi spadal v filozofski diskurz? Sporočilo vseh Levinasovih izvajanj se giblje okrog »osi« meta-etike, ki je po njegovem obenem nosilna os človeštva.

Predpogoj metaetike pa je izvorna množičnost, ki prekinja z monizmom. Ta namreč vodi v mišljenje »totalitete«, ki jo Levinas odklanja. V svojem temeljnem delu *Totalité et infini* (TI) na več mestih omenja Parmenida, ob njem pa svoj odmik od njega v dialogu z drugimi misleci:

Istost in Drugost ohranjata odnos, obenem pa se odvezujeta od tega odnosa, tako da ostajata absolutno ločena. Ideja Neskončnosti zahteva to ločenost. Ta je bila postavljena kot poslednja struktura bitja, kot učinek njegove lastne neskončnosti. Družba jo izpolnjuje konkretno. Toda pristopati k bitju na ravni ločenosti, ali to ne pomeni pristopati k njegovemu propadu? Stališča, ki jih bomo povzeli, nasprotujejo antični enosti, ki velja od Parmenida do Spinoze in Hegla. (TI 36:20)

V nadaljevanju istega dela je pri Levinasu več daljših predstavitev antitetičnega mišljenja⁴³ v odnosu do filozofskih poudarkov, ki jih imenuje »parmenidovski«:

Bitje nastaja kot mnogotero. In kot razpeto med Istost in Drugost. To je temeljna struktura. Bitje je družbenost in s tem čas.⁴⁴ Tako izstopamo iz parmenidovske filozofije biti. Filozofija sama pomeni trenutek tega izpolnjevanja časa, pogovora, ki se vedno obrača na nekoga drugega. (TI 247:11)

38 Staehler, *Plato and Levinas*.

39 Ibid., 79–90.

40 Chalier, *Levinas, l'utopie de l'humain*, 109–31.

41 Staehler, »The Refuge of the Good in the Beautiful«, 1–20.

42 Levinas, RO, 123–54.

43 Levinas, EN, 201–16. Gre za eno izmed razprav o kulturi, vendar Levinasov antitetični način razmišljanja izstopa še na nešteto drugih mestih.

44 *Totalité et infini*, 187–201.

Zgoščeno stališče o različnih kulturah pa najdemo v Levinasovem delu *Humanisme de l'autre homme* (*Humanizem drugega človeka*). In sicer:

Pravijo nam seveda, da se kulturni pomeni ne izneverijo biti zaradi svoje množstvenosti, temveč se prek tega le dvignejo k meri in k *bistvu* biti, to je k njenemu načinu biti. Bit *ne obstaja* na način, da bi omrtnela v parmenidovski sferi, identična s seboj, niti v ustvarjenem bitju, ki je zaključeno in nepremično. (HAH 36:11)

Pri Levinasu je odnos, to je odprtost do drugega, zapisan v samo strukturo človeka.⁴⁵ Iz tega izhaja, da ni ničesar, kar bi bilo pomembnejše, bolj resnično, bolj obvezujoče, »starejše«, bolj izvorno in bolj »logično« (λόγος v pomenu »smisla«), kakor je ta človeška danost. V delu z naslovom *Noms propres*, kjer obravnava različne sodobnejše mislece in književnike, je tudi nekaj pomenljivih izjav ob dialogu s Parmenidom:

Odnos Jaz–Ti je odnos z nekom, ki ostaja absoluten kljub odnosu. Parmenidov problem resnice je rešen v socialnem odnosu kot medčloveški odnos. (NP 39:21)

Razmišljanje o Marcelu Proustu⁴⁶ prav tako izpostavlja odnos do Parmenida:

Paradoksalno pojmovanje civilizacije, ki kljub razvoju, ki se je odvijal od eleatov dalje, vidi v enotnosti celo apoteozo bitja. Toda najgloblje Proustovo sporočilo [...] je v postavljanju realnega v odnos z nekom, ki za vedno ostaja drugi (*autre*), z drugim (*autrui*) kot odsotnostjo in skrivnostjo, da bi jo našel v intimnosti samega »Jaza«, da bi vpeljal neko dialektiko, ki dokončno prekine s Parmenidom. (NP 156:4)

S tem odlomkom se vračamo k izhodiščnemu vprašanju. V čem je Levinasova globoka povezanost s predsokratiki?⁴⁷ Nedvomno so zanj vir navdiha, ne glede na to, ali gre za izhajanje iz njihove arhaične misli o prapočelu ali za odmik od njih v smeri lastne izvirne miselne poti. Ta namreč nikoli ne zanika uvidov svojih predhodnikov, ampak se obrača k njim z odprtostjo iskalca resnice in s tem grške

45 *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, 125–56.

46 Levinas, NP, 151–56.

47 Benso, »The Breathing of the Air«, 9–23.

»ljubezni do modrosti«. Levinas predsokratike obravnava spoštljivo, kot bi v njih odkrival arhaičnost, ki jo na svoj način išče tudi sam. Zelo očitno pa je med njimi Parmenid mislec, ki ga najbolj zaposluje in s katerim se najpogosteje sooča.

Levinas je pri predsokratikih iskal svoje predhodnike, vendar jih je našel le do neke mere. Sam je želel iti dlje od njihove ἀρχή in iskati to, kar je pred počelom, ki daje misliti. Levinas je iskal rojevanje tega počela, zato je kasneje iznašel izraz *an-arché*,⁴⁸ razmišljal je o an-arhičnosti.⁴⁹ Za Levinasa⁵⁰ počelo še ni začetek misli, išče tisto, kar je pred njim, kar ga rojeva. Zato je tudi v svojem znamenitem uvodu v Rosenzweigovo⁵¹ delo *Zvezda odrešenja* očitel jonskim filozofom, se pravi predsokratikom, da iščejo samo eno počelo in da hočejo z njim razložiti prav vse. Prav to je očitel tudi Heglovemu pojmovanju, ki sicer vključuje drugost (*altérité*), pa je vendar vseobsegajoč in zaradi tega totalitaren.

Vsekakor pa Levinas predsokratikom priznava vrednost, ker so iskali izvor stvarstva in človeške misli ter hkrati princip doslednega mišljenja, brez katerega ni filozofije. Sam bo to doslednost našel v etični zahtevi do sočloveka. Prednost te skrajne etične zahtevnosti pa bo v tem, da ne bo vsega izpeljala na eno samo počelo ali princip. Namesto tega bo mislila drugost tako, da bo drugost, konkretni drugi človek, ostala drugost in nikoli ne bo použita v eno.

BIBLIOGRAFIJA

Kratice Levinasovih del

- ADV *L'au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques*. Pariz: Éditions de Minuit, 1982.
- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- AT *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1989. Ponatis 1995.
- DE *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1935. Ponatis 1982.
- DL *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*. Pariz: Albin Michel, 1976. Slovenski prevod Jasmina Rihar, *Težavna svoboda*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2012.

48 Levinas, AE, 125–30.

49 Klun, *Das Gute vor dem Sein*, 222–24.

50 Levinas, *À l'heure des nations*, 175–85.

51 Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

- DMT *Dieu, la mort et le temps*. Pariz: Grasset, 1976.
- DQVI *De Dieu qui vient à l'idée*. Pariz: Vrin, 1982.
- EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Pariz: Vrin, 1967.
- EE *De l'existence à l'existant*. Pariz: Vrin, 1947. Ponatis 1993.
- EI *Éthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Pariz: Fayard, 1982. Slovenski prevod Edvard Kovač, *Etika in neskončno*. Ljubljana: Družina, 1998.
- EN *Être nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Pariz: Grasset, 1991.
- HAH *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.
- HN *À l'heure des nations*. Pariz: Editions de Minuit, 1998.
- HS *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.
- IH *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.
- NP *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976.
- QR »Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme«. V: *Les imprévus de l'histoire*, ur. Pierre Hayat (Montpellier: Fata Morgana, 1994), 27–41; ponatis iz revije *Esprit* 26 (1934). Slovenski prevod Miklavž Ocepek, »Nekaj razmišljanj o filozofiji hitlerizma«, *Apokalipsa* 6–7 (1995), 13–21.
- RO »La réalité et son ombre«. *Les Temps Modernes* 4, št. 38 (1948). Ponatis v zborniku Levinasovih razprav *Les imprévus de l'histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1980; ponatis 1994).
- TA *Le temps et l'autre*. Pariz: Quadrige, 1947. Ponatis 1994. Slovenski prevod Gorazd Kocijančič, *Čas in drugi*. Ljubljana: Družina, 1989.
- TEI *Transcendance et intelligibilité*. Ženeva: Labor et fides, 1983. Ponatis 1996.
- THI *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Pariz: Vrin, 1930. Ponatis 1970.
- TI *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.

Sekundarna literatura

- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics – Postmoderna etika*. Prevod Urban Tarman. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2016.
- Benso, Silvia. »The Breathing of the Air: Presocratic Echoes in Levinas«. V: *Levinas and the Ancients*, ur. Brian Schroeder in Silvia Benso, 9–24. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Chalier, Catherine. *Levinas, l'utopie de l'humain*. Pariz: Albin Michel, 1993.
- Dastur, Françoise. »Levinas and Heidegger: Ethics or Ontology?«. V: *Between Levinas and Heidegger*, ur. John E. Drabinski in Eric S. Nelson, 133–158. New York: SUNY Press, 2014.

- Diels, Hermann in Walther Kranz. *Fragmenti predsokratikov*. Prevod Daša Benko, et al., ur. Gorazd Kocijančič. Vol. 1–3. Ljubljana: Študentska založba, 2012.
- Klun, Branko. *Das Gute vor dem Sein – Levinas versus Heidegger*. Frankfurt na Majni: Peter Lang, 2000.
- . »L'infini et la passivité: Le 'tournant' de la pensée de Levinas après Totalité et infini«. V: *Emmanuel Levinas et la pensée de l'infini*, ur. Monique Cohen. Toulouse: Les Presses Universitaires de l'ICT, 2016.
- Kocijančič, Gorazd. »Drugi čas? Drugačen drugi?«. V: *Le temps et l'autre – Čas in drugi*, ur. Matija Ogrin. Ljubljana: Družina, 1998.
- Marinčič, Marko. *Grška književnost arhaične dobe: zgodovinski, problemski in bibliografski uvod*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za klasično filologijo, 2004.
- Marion, Jean-Luc. *L'idole et la distance*. Pariz: Grasset, 1977. Slovenski prevod *Malik in razdalja*. Prevod Barbara Pogačnik in Maja Novak. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2010.
- Narbonne, Jean-Marc. *Levinas et l'héritage grec*. Pariz: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
- Petrosino, Silvano in Jacques Rolland. *La vérité nomade: Introduction à Emmanuel Lévinas*. Pariz: La Decouverte, 1984.
- Polke, Danne. »Good Infinity/Bad Infinity: Il y a, Apeiron, and Environmental Ethics in the Philosophy of Levinas«. *Philosophy in the Contemporary World* 7, št. 1 (2000): 35–40.
- Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1988.
- Schroeder, Brian in Silvia Benso, ur. *Levinas and the Ancients*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Stahler, Tanja. *Plato and Levinas: The Ambiguous Out-Side of Ethics*. London: Routledge, 2010.
- . »The Refuge of the Good in the Beautiful«. *Epoche: A Journal of the History of Philosophy* 20, št. 1 (2015): 1–20.

IZVLEČEK

Levinasovo vrednotenje predsokratikov (Tales, Anaksimander, Anaksimenes, Heraklit, Parmenid) na obzorju grškega logosa izhaja iz predsokratskega iskanja izvora ali počela (ἀρχή). Levinas se ob predsokratikih navdihuje za izvirno pojmovanje neke pred-časovnosti, ki jo poimenuje *an-arché*. Iz nje izpelje množstvenost (pluralnost), ki zanj izhaja iz te izvorne drugosti. Pri Anaksimandru in njegovem pojmu ἄπειρον lahko najdemo sorodnost z Levinasovim *il-y-a* in s pojmom neskončnosti, pri Anaksimenu sorodnost z Levinasovim pojmovanjem psihizma, pri Heraklitu pa z dinamiko spreminjanja, ki odpira prostor drugosti. Najpogosteje se Levinas zaustavlja pri Parmenidu, saj ob njem razvija kritičnost do njegovega monizma. Levinasu gre za iskanje izvorne Drugosti drugega, v kateri se po njegovem izraža neskončna etična odgovornost.

KLJUČNE BESEDE: Emmanuel Levinas, predsokratiki, počelo (ἀρχή), ἄπειρον, neskončnost, *an-arché*, drugost, odgovornost

EMMANUEL LEVINAS AND THE PRE-SOCRATICS

ABSTRACT

Levinas' evaluation of the pre-Socratics (Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraclitus, Parmenides) on the horizon of the Greek logos begins with the pre-Socratic search for the origin or the first principle (ἀρχή). The pre-Socratics are the stimulus behind his original conception of a pre-temporality, which he calls *an-arché*. This pre-temporality is his source for plurality, derived from the original otherness. Anaximander and his concept of ἄπειρον provide the background for the Levinasian *il-y-a* and the notion of infinity; Anaximenes is related to the conception of *psychisme*; Heraclitus corresponds to the dynamic of change that opens up the space of Otherness. Most often, however, Levinas engages with Parmenides, developing a critique of his monism, based on his search for the original Otherness of the Other, in which infinite ethical responsibility is expressed.

KEYWORDS: Emmanuel Levinas, pre-Socratics, first principle (ἀρχή), ἄπειρον, infinity, *an-arché*, Otherness, responsibility



Avrelijansko obzidje v Rimu



Quod ore simul et opera docuit Hieronymus confessor, doctor maximus: Evhološka besedila na čast svetemu Hieronimu ter variabilnost njihovih prevodov

Nikolaj Aracki Rosenfeld OCist*

Evhološka besedila na čast svetemu Hieronimu segajo od prvih omemb v Gelazijevem zakramentarju¹ preko gellonskega zakramentarja,² fuldskega zakramentarja,³ lateranskega misala iz 12. stoletja⁴ ter rimskega misala Pija v.⁵ do aktualnega rimskega misala Pavla VI.⁶ V smislu Hieronimovega vodila »magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens«⁷ ter v luči inštrukcij za pravilno izvajanje

* Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska cesta 4, Ljubljana, nikolaj.aracki@teof.uni-lj.si.

- 1 *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56), Sacramentarium Gelasianum.
- 2 *Liber Sacramentorum Gellonensis: Textus*.
- 3 Prim. *Sacramentarium Fuldense saeculi x. Cod. Theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen: Text und Bilderkreis (43 Tafeln)*.
- 4 *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense, anno 1752 a Nicolao Antonelley editum*.
- 5 *Missale Romanum ex decreto ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*.
- 6 Prim. *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*.
- 7 Hieronimov uvod v Judito iz Vulgate navaja Movrin, »Hieronimov prevajalski credo«, 54.

konstitucije o svetem bogoslužju⁸ bi bilo potrebno pristopiti tudi k novi evhologiji na čast Hieronimu, ki jo prinaša misal Pavla VI. Ta je sestavljena tudi iz besedil koncilске konstitucije o svetem bogoslužju »Sacrosanctum Concilium«.⁹

EVHOLOŠKE ZBIRKE ALI ZAKRAMENTARJI

Misal svetega Pavla VI. je sad liturgične prenovе Drugega vatičanskega vesoljnega cerkvenega zbora in skupna ciljna točka stoletnega procesa liturgične vede v službi skupnosti verujočih. Od rimskega misala, ki ga je promulgiral papež Pij V. leta 1570 po naročilu tridentinskega cerkvenega zbora, ter preko počasnega oblikovanja liturgične teologije in spodbud, ki jih je tej vedi prineslo liturgično gibanje, je Drugi vatičanski cerkveni zbor pripeljal do konstitucije Sacrosanctum Concilium, na kateri temelji splošna prenova rimskega misala. V apostolski konstituciji, s katero je utemeljil prenovljeni Rimski misal, je papež Pavel VI. zapisal: »Podrobna pozornost je namenjena oracijam, ki niso le zgolj mnogo številčnejše, temveč bolj odgovarjajo novim potrebam sodobnega časa«.¹⁰ Mnoge, posebej starejše, so popravljenе v zvestobi najstarejšim virom.

Obogatitev oracionala v rimskem misalu, neuradno imenovanem tudi misal Pavla VI., predstavlja v primerjavi s prejšnjim rimskim misalom (tudi misalom Pija V.) ne le povečano število oracij,¹¹ ki jih je vsaj dvakrat toliko, temveč v večjem in širšem prevzemanju evhološkega materiala iz najstarejših zakramentarjev. Ti predstavljajo dragoceno dediščino latinske cerkve in njene evhologije.

Zato prenovljeni misal jasneje izpostavlja dva temeljna dogodka zgodovine odrešenja – učlovečenje in Jezusovo rojstvo ter odrešenje in veliko noč. Čas med letom za razliko od adventnega in postnega časa, ki *pripravljata*, posebej ob nedeljah *proslavlja* celoto Kristusove skrivnosti. Sestavlja ga 34 formularjev. Misal je še

8 Prim. Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov: *Inter oecumenici* (26. 9. 1964), *Tres abhinc annos* (4. 5. 1967), *Comme le Prévoit* (25. 1. 1969), *Liturgicae instaurationes* (5. 9. 1970), *Varietates legitimae* (25. 1. 1994), *Liturgiam authenticam* (28. 3. 2001).

9 Concilium Oecumenicum Vaticanum II, »Konstitucija o svetem bogoslužju«, v: *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatičanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*, 62–93.

10 *Rimski misal – kakor ga je naročil prenoviti II. Vatičanski cerkveni zbor in ga je razglasil papež Pavel VI.*, 12*.

11 Braga, »Il Proprium de Sanctis«, 405–440.

posebej obogaten v svetih časih, kjer ima vsak dan svojo evhološko formulo. Za primerjavo – v obdobju adventnega in božičnega časa je v prenovljenem misalu 102 oracij v 47 formularjih. V prejšnjem je bilo 60 oracij, razdeljenih v zgolj 19 formularjev. Povečano število oracij gre v glavnem na račun oracij iz obstoječih starih zakramentarjev (66). Le štiri so popolnoma nove, nekatere od prejšnjih so migrirale. Kriterij, ki je vodil migracijo ali zamenjavo, je sovpadanje v širšem načrtu, po katerem naj vsak od svetih časov jasneje odraža svojo temeljno značilnost. Zato denimo glavni mašni prošnji prvih dveh adventnih nedelj poudarjata drugi Kristusov prihod, medtem ko glavni mašni prošnji v drugi polovici adventa poudarjata in premišljujeta skrivnost novega rojstva Božjega sina.

Zakramentarji so liturgične knjige, ki vsebujejo molitve – in ne drugih elementov bogoslužja – ter so predpisane in pridržane za voditelja bogoslužja. Vsebujejo torej evhološke formularje za maše in druga liturgična dejanja (podeljevanja zakramentov, posvetitev cerkve, pogrebni obredi).

Od številnih zakramentarjev, ki jih danes poznamo predvsem iz obdobja 6. in 8. stoletja, so temeljni trije, na katere se nanašajo vsi ostali. To so Leonov, Gelazijev in Gregorijev zakramentar. Imenujejo se po papežih Leonu Velikem (440–461), Gelaziju I. (492–496) in Gregoriju Velikem (590–604). Zgodovina nastanka teh zakramentarjev je z njihovimi odnosi in njihovo vzajemno soodvisnostjo vse prej kot jasna zgodba, ki temelji predvsem na delovnih hipotezah včasih nasprotujočih si mnenj različnih raziskovalcev.¹²

Leonov ali veronski zakramentar, imenovan po kapiteljski knjižnici v Veroni, v bistvu sploh ni pravi zakramentar, ampak odseva obdobje, ko uradne liturgične knjige še niso obstajale. Je bolj za privatno uporabo narejena zbirka različnih serij maš, pogosto z več formularji za isto mašo. Te niso razvrščene po liturgičnem letu, ampak po civilnem.

Rokopis se začenja z mesecem aprilom in ga najprej sestavljajo *libelli missarum*, ki v obliki posamičnih in neodvisnih knjižic prinašajo mašni formular za določeno praznovanje – recimo za praznike cerkvenega leta, za godove svetnikov in mučencev ali za druge potrebe. Takšni *libelli* so se uporabljali in ohranili v titularnih cerkvah mesta Rima ali v njegovih bazilikah, še zlasti pa v papeškem arhivu svetega Janeza v Lateranu.

12 Jungmann, *Missarum Sollemnia: Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*.

Libelli Leonovega zakramentarja vodijo v 5. in 6. stoletje in odsevajo najbolj oddaljene izvire latinskih evholoških formularjev. Med avtorje lahko prištevamo nekatere papeže, Leona Velikega, Gelazija I. in Vergilija (538–555), medtem ko sodi zaključna redakcija zbirke v čas okrog druge polovice 6. stoletja.

Gelazijev zakramentar iz kodeksa *Reginensis 316*, shranjen v Vatikanski knjižnici, je v nasprotju z Leonovim pravi zakramentar. Evhološki material je organiziran v tri knjige, s temporalom, sanktoralom, nedeljami časa med letom in različnimi obrednimi ter votivnimi mašami.

Rokopis je bil urejen med Franki, izvira iz druge polovice 8. stoletja ter omogoča predstavo o liturgiji v Rimu med 7. in 8. stoletjem. Vsebuje 16 formularjev za nedeljske maše, ki jih je sestavil papež Gelazij (in torej sodijo v 6. stoletje), ter druge kompozicije prejšnjih in kasnejših papežev. Izvor Gelazijevega zakramentarja, ki vsebuje dva različna tipa formularjev (bodisi z dvema bodisi z eno mašno prošnjo) še ni povsem razjasnjen. Uveljavljena teza o njegovem nastanku, proti kateri sicer obstaja več nasprotnih argumentov, razloži sledi starih virov s predpostavko o rimski liturgični knjigi, ki so jo kasneje predelali z galikanskimi knjigami.¹³ V najmlajših delih Gelazijevega zakramentarja je mogoče prepoznati soodvisnost z Gregorijevim zakramentarjem. Toda ta soodvisnost je dvosmerna. Po tej tezi je Gelazijev zakramentar obstajal najprej v Rimu, namenjen uporabi v titularnih cerkvah.

Gregorijev zakramentar, za razliko od Leonovega in Gelazijevega ohranjen v številnih izvodih od 8. stoletja dalje, ima naslov, ki knjigo pripisuje Gregorju Velikemu.

Kritična izdaja Gregorijevega zakramentarja razlikuje dva tipa. Tip 1 je papeški zakramentar. Uporabljal ga je papež v svoji baziliki svetega Janeza v Lateranu ter pri stacionalnih mašah v drugih rimskih bazilikah na določene dneve v letu. Verjetno je nastal v času pontifikata papeža Honorija I. (625–638) in se počasi bogatil z novimi prazniki do svoje dopolnitve pod Gregorijem II. (715–731). En izvod tega Gregorijevega zakramentarja – tip 1 je papež Hadrijan I. (772–795) poslal Karlu Velikemu, ko je ta želel poenotiti *sen-sum Romanum* s frankovsko liturgijo. To je takoimenovani *Hadrianum*, ki ga hrani kodeks v Cambraiu (Ms 164).

13 Lodi, *La liturgia della Chiesa: Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti*.

V drugi polovici 7. stoletja je bil ta Gregorijev zakramentar – tip 1 na osnovi različnih virov (predvsem Gelazijevega zakramentarja) predelan za neko prezbitersko cerkev. Nastal je Gregorijev zakramentar – tip 2, ki je prezbiterialen. Ohranjen je v kodeksu D47 v Padovi.

Med letoma 760 in 770 sta se združila Gregorijev zakramentar – tip 2 in Gelazijev zakramentar. Nastal je nov zakramentar, ki vsebuje skoraj vse njune oracije, vendar z dodatkom iz nekaterih starih galikanskih virov. Znan je kot *Gelasianum* 8. stoletja ali kot frankovski *Gelasianum*. V svoji najstarejši redakciji se je ohranil kot zakramentar iz Gellona, a je v svoji sestavi nepravilen zaradi ponavljanja podobnih besedil, ponekod tudi različnih besedil za isti formular. Zato je sledila revizija, iz katere je nastal drugi frankovski *Gelasianum*. Iz te revizije izhajajo mnogi pomembni rokopisi, med njimi zakramentar iz Angoulemea in zakramentar iz St. Gallena.

Gregorianum – tip 1, ki ga je proti koncu 8. stoletja Hadrijan I. poslal Karlu Velikemu, je bil za liturgično rabo v marsičem nepopoln. Ob njem so uporabljali še zgoraj omenjeni frankovski *Gelasianum*, ki pa je bil preveč obširen. Zato je v zadnjem desetletju 8. stoletja nastal tako imenovani *supplementum*, sestavljen iz oracij frankovskega Gelazijevega zakramentarja. S tem dodatkom se zaključi »trilogija« Gregorijevega zakramentarja, ki ga tako sestavljajo: *Adrianum ex authentico* (*Gregorianum* – tip 1 ali papeški), *supplementum* (*Anianense*) in *Gregorianum Pauense* (tip 2 ali prezbiterialni).

Ob naštetih virih je sodobni rimski misal prevzel tudi oracije drugih latinskih liturgičnih družin; iz ambrozijanske liturgije preko zakramentarja iz Bergama (*Bergomense*), iz galikanske liturgije preko gotskega misala (*missale Gothicum*), iz mozarabske liturgije preko vizigotskega oracionala ali iz Mozarabske knjige zakramentov (*Liber mosarabicus sacramentorum*).

OBLIKA RIMSKEGA FORMULARJA

Za rimski obred predstavljajo oracije hrbtenico liturgije, definirajo ga z lastnim karakterjem (*sobrietas Romana*). Ta lastnost latinske rimske liturgije je sestavljena iz množstva in različnosti oracij.¹⁴ Rimski mašni formular praviloma sestavljajo ena glavna prošnja (*collecta*), prošnja nad darovi (*super oblata*) in prošnja po obhajilu (*post communionem*), praznični formular pa je lahko razširjen še z hvalospevom (*praefatio*), z variabilnimi deli kanona in z molitvi-

14 Foster in McCarthy, »Collectarum latinitas«, 27–56.

jo nad ljudstvom (*super populum*). Spremljajo ga še spevi (*antifona ad introitus* in *antifona ad communionem*), ki so iz Svetega pisma povzeti dobesedno ali v parafrazi. Variabilne formule so odvisne od liturgičnega časa ali določenih priložnosti.¹⁵

Oracije prenovljenega misala iz omenjenih zakramentarjev niso zgolj prepisane, ampak so pogosto tudi spremenjene. Zamenjana je lahko ena beseda ali celotna fraza, združena sta lahko dva različna elementa ali pa je dodan nov člen.

Poleg sprememb pri besedilih je evolucijo doživel tudi rimski koledar. Njegove prve korenine so v Filokalovem kronografu in v tako imenovanem Hieronimovem martirologiju. Prve očitne liturgične sledi pa so v zgoraj opisanih zakramentarjih. Obogaten z galikanskim izročilom se je v karolinški dobi ta koledar razširil po vsej Evropi. V ta razvoj je nato posegel Tridentinski cerkveni zbor in njegovo evolucijo je pričela nadzorovati kongregacija za svete obrede oziroma bogoslužje in disciplino zakramentov.

EVHOLOŠKA BESEDILA V ČAST SVETEMU HIERONIMU

Sacramentarium Gelasianum

1246 Communicantes, et memoriam venerantes, in primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genetricis Dei et Domini nostri Iesu Christi: sed et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum, Petri et Pauli, Andreae, Iacobi, Ioannis, Thomae, Iacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei: Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Ionnis et Pauli, Cosmae et Damiani, <Hilari, Martini, Augustini, Gregorii, Hieronymi Benedicti>¹⁶ et omnium Sanctorum tuorum; quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. (Per Christum Dominum nostrum). Amen.¹⁷

1246 V občestvu združeni obhajamo spomin najprej častitljive vedno Device Marije, matere Boga in našega Gospoda Jezusa Kristusa: pa tudi tvojih svetih apostolov in mučencev, Petra in Pavla, Andreja, Jakoba, Janeza, Tomaža, Jakoba, Filipa, Jerneja, Mateja, Simona in Tadeja, Lina, Kleta, Klementa, Siksta, Kornelija, Cipri-

15 Augé, »Eucologia«, 761–771.

16 Ta imena so v rokopisu izbrisana, a še vedno berljiva.

17 *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56).

jana, Lavrencija, Krizogona, Janeza in Pavla, Kozma in Damijana, <Hilarija, Martina, Avgušтина, Gregorja, Hieronima, Benedikta> in vseh tvojih svetnikov; po njih zasluženju in priprošnjah, nam podeli, da bomo v vsem deležni tvojega varstva. (Po Kristusu našem Gospodu). Amen

Misal iz Bobbia

Communicantes, et memoriam venerantes, in primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genetricis Dei et Domini nostri Iesu Christi: sed et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum, Petri et Pauli, Andreae, Iacobi, Ioannis, Thomae, Iacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei: Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Corneli, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Ionnis et Pauli, Cosmae et Damiani, Hilari, Martini, Augustini, Gregorii, Hieronymi Benedicti et omnium Sanctorum tuorum; quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio.¹⁸

V občestvu združeni obhajamo spomin najprej častitljive vedno Device Marije, matere Boga in našega Gospoda Jezusa Kristusa: pa tudi tvojih svetih apostolov in mučencev, Petra in Pavla, Andreja, Jakoba, Janeza, Tomaža, Jakoba, Filipa, Jerneja, Mateja, Simona in Tadeja, Lina, Kleta, Klementa, Siksta, Kornelija, Ciprijana, Lavrencija, Krizogona, Janeza in Pavla, Kozma in Damijana, Hilarija, Martina, Avgušтина, Gregorja, Hieronima, Benedikta in vseh tvojih svetnikov; po njih zasluženju in priprošnjah, nam podeli, da bomo v vsem deležni tvojega varstva.

Sacramentarium Gellonensis

Sancti nos quesumus domine hyronimi natalicia votiva laetificent, et ad sue beneficiis intercessionis adtollant. Per [...] ¹⁹

Gospod, prosimo naj nas razveseljuje zaobljubljen rojstni dan za nebesa svetega Hieronima in naj nam po njegovi priprošnji prinaša milostne dobrote. Po [...]

18 *Missale de Bobbio – Ms. Paris lat. 13246: Notes and Studies.*

19 *Liber sacramentorum Gellonensis: Textus.*

Sacramentarium Fuldense

(collecta) Deus qui nos annua beati Hieronimi confessoris tui festiuitate latificas, da nobis eius interuenientibus meritis et perpetua protectione muniri et salutari gaudere profectu. Per [...]

Alia (collecta) Deus qui nobis per beatum Hieronimum confessorum sacerdotemque tuum scripture sanctae veritatem et mystica sacramenta revelare dignatus es, presta quesumus, ut cuius natalicia colimus, eius semper et erudiamur doctrinis et meritis adiuuemur. Per [...] ²⁰

(glavna prošnja) O Bog, ki nas vsako leto razveseljuješ s praznikom svetega spoznavalca Hieronima, po priprošnji njegovih zaslug nam daj, da bomo utrjeni s trajno zaščito in se veselili napredka v zveličanju. Po [...]

Druga (glavna prošnja) O Bog, ki si nam po svojem spoznavalcu in duhovniku svetem Hieronimu blagovolil razodeti resnico Svetega pisma in skrivnosti zakramentov, prosimo podeli, ko obhajamo njegovo rojstvo za nebesa, da nas bodo vedno poučevali njegovi nauki in nam bodo v pomoč njegove zasluge. Po [...]

Vetus missale Romanum monasticum Lateranense

(collecta) Ominpotens sempiterna deus, qui aecclesiae tue beatum Hieronimum confessorem scripturae sanctae et verum interpretem et tractatorem catholicum tribuisti, concede propitius, ut eius semper erudita doctrina stabili fide in veneratione tui nominis et agnitione proficiat. Per [...] ²¹

(glavna prošnja) Vsemogočni večni Bog, ki si svetega spoznavalca Hieronima priskrbel svoji Cerkvi za resničnega razlagalca in pravovernega razpravljavca svetega Pisma, milostno nakloni, da nam bo njegov izvéden nauk o trdni veri vedno koristil za čaščenje in priznavanje tvojega imena. Po [...]

20 *Sacramentarium Fuldense saeculi x. Cod. Theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen: Text und Bilderkreis (43 Tafeln).*

21 *Vetus missale Romanum monasticum Lateranense, anno 1752 a Nicolao Antonelli editum.*

Missale secundum consuetudinem curiae Romanae

(collecta) Deus, qui populo tuo aeternae salutis beatum ... ministerium tribuisti, praesta, quaesumus, ut quem doctorem habuimus in terris, intercessorem quoque semper habere mereamur in caelis. Per [...] ²²

(glavna prošnja) O Bog, ki si svojemu ljudstvu dal blaženega ... za služabnika večnega zveličanja, daj, prosimo, da bomo njega, ki smo ga za učitelja imeli na zemlji, vedno vredni imeti tudi za priprošnjika v nebesih. Po [...]

Missale Romanum ex decreto ss. concilii Tridentini

(collecta) Deus, qui Ecclesiae tuae in exponendis sacris Scripturis beatum Hieronymum Confessorem tuum, Doctorem maximum providere dignatus es: praesta, quaesumus; ut, ejus suffragantibus meritis, quod ore simul et opere docuit, te adjuvante exercere valeamus. Per Dominum nostrum. ²³

(glavna prošnja) O Bog, ki si v svojem svetem spoznavalcu Hieronimu blagovolil priskrbeti svoji Cerkvi velikega učitelja v razlaganju svetega Pisma, podeli, prosimo, da bomo po njegovih zaslugah mogli izvrševati, kar je učil z besedo in z dejanjem. Po našem Gospodu.

Missale Romanum ex decreto ss. oecumenici concilii Vaticani II

(collecta) Deus, qui beato Hieronymo presbytero suavem et vivum Scripturae Sacrae affectum ²⁴ tribuisti, da, ut populus tuus verbo tuo uberius alatur, et in eo fontem vitae ²⁵ inveniat. Per Dominum nostrum.

22 *Missale secundum consuetudinem curiae romanae*, ms. Ottob. lat. 356, še neobjavljeni kodeks hrani Bibliotheca Apostolica Vaticana.

23 *Missale Romanum ex decreto ss. concilii Tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum*.

24 Prim. Konstitucija o svetem bogoslužju, *Sacrosanctum concilium* 24: »oportet ut promoveatur ille suavis et vivus sacrae Scripturae affectus, quem testatur venerabilis rituum«.

25 Prim. Vulgata: »apud te fons vitae, in lumine tuo videbimus lumen« (Ps 15,10), »lex sapientis fons vitae ut declinet a ruina mortis (Prov 13,14), »fons vitae eruditio possidentis doctrina stultorum fatuitas« (Prov 16,22).

(super oblata) Tribue, nobis, Domine, ut, exemplo beati Hieronymi, verbum tuum meditati, ad salutarem hostiam maiestati tuae offerendam promptius accedamus. Per Christum.

(post communionem) Sancta tua quae sumpsimus, Domine, de beati Hieronymi celebritate laetantes, tuorum excitent corda fidelium, ut, sacris intenta doctrinis, intellegant quod sequantur, et sequendo vitam obtineant sempiternam. Per Christum.²⁶

(glavna prošnja) O Bog, svetemu duhovniku Hieronimu si podelil veselje in ljubezen do Svetega pisma; daj, da se bo tvoje ljudstvo obilneje hranilo s tvojo besedo in v njej našlo vir življenja. Po našem Gospodu.

(prošnja nad darovi) O Bog, po zgledu svetega Hieronima smo preišljevali tvojo besedo; nakloni nam, da bomo tako bolj pripravljeni darovali tvojemu veličastvu zveličavno žrtev. Po Kristusu.

(prošnja po obhajilu) Tvoji sveti darovi, ki smo jih prejeli, Gospod, ko se veselimo slovesnosti svetega Hieronima, naj spodbudijo srca tvojih vernih, da bodo, pozorna do svetih nauk, razumevala čemu naj sledijo, in s sledenjem dosegla večno življenje. Po Kristusu.

PREVAJANJE LITURGIČNIH BESEDIL

Filološka prevajalska metoda predpostavlja, da ima besedilo kot svojo temeljno karakteristiko homogenost jezika. Z drugimi besedami, določeno liturgično formulacijo prevaja s predpostavko, da je formula od začetka do konca napisana v istem tipu latinskega jezika (torej sestavljena od enega avtorja v točno določenem trenutku kulturnega in jezikovnega razvoja).²⁷ Če je ta kriterij še lahko veljaven za mnoga (čeprav nikakor ne za vsa) antična besedila, pa ni več veljaven za liturgična besedila, ki so izšla po prenovi drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Natančneje, ko je nastal Gelazijev zakramentar, je urednik delal na podlagi predhodnih evholoških besedil, ki jih je našel v Leonovem zakramentarju in v katerih so zajeti rimski *libelli*, a je uporabil tudi novejša, nedavno nastala besedila, tem pa dodal še svoja. Liturgično občestvo v

26 *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum.*

27 Augé, »Principi di interpretazione dei testi liturgici«, 159–179.

Rimu, ki mu je bil ta zakramentar namenjen, ni imelo težav s sprejemanjem liturgičnih besedil iz Gelazijevega zakramentarja, tako starih kot novejših. Urednik²⁸ (oziroma z drugačno terminologijo pošiljatelj) in občestvo (oziroma prejemnik) sta imela namreč veliko skupnih elementov: enako vero, enake zgodovinske okoliščine, pa tudi bolj ali manj enak jezik, enako kulturo, enake teološke in kulturne predstave, enako razumevanje gest, prostorov, odnosov med ljudmi ... Urednik kot pošiljatelj in občestvo kot prejemnik sta živela znotraj enakega kulturnega sistema z enakimi izrazi in enakim jezikom, ki je izražal njuno vero in njeno obhajanje oziroma praznovanje. V obdobju pred nastankom Gelazijevega zakramentarja je bilo enako. Enak pojav srečamo tudi v predhodnem obdobju; izjema je seveda jezik, saj je v četrtem stoletju rimska liturgija prešla z grškega jezika na latinskega. Praviloma je bil urednik tudi subjekt občestvenega obhajanja ali je bil občestvu zelo blizu.

Položaj pa v luči zgodovinskega razvoja postaja kompleksnejši. Dokler besedila nastajajo in izražajo vero določene kulture, so zlahka uporabna za liturgično občestvo, ki je njihov prejemnik. Od trenutka, ko se različna kulturna področja diferencirajo, pa je mogoče opaziti poseben pojav: liturgična besedila težijo k bolj kristaliziranim in poenotenim izrazom, prične se ločitev med liturgičnim besedilom in liturgičnim dejanjem ali gesto. S Tridentinskim cerkvenim zborom so posledice že očitne, govoriti je mogoče o kulturi liturgične knjige (jezik je v besedilu, geste pa v rubrikah). Njen kulturni kontekst je korenito drugačen od jezika in kulturnega konteksta občestva, ki pa obhaja in praznuje prav s temi liturgičnimi knjigami.

Danes je položaj spet drugačen kot v dobi Tridentinskega koncila. Če je takratni kulturni kontekst, ki ga predpostavlja liturgično besedilo, še ohranjal relativno bližino s kulturnim kontekstom občestva, so se v sodobnem času škarje med liturgičnim besedilom in občestvom še bolj razprle. Ne samo zaradi jezika, temveč zaradi splošnega okvira kulture. Tridentinsko obdobje zaznamuje predznanstvena kultura, tako v teološkem kot v profanem območju. Galileo Galilei je morda simbolni predstavnik, ki ponazarja prehod v znanstveno kulturo; toda liturgično besedilo še vedno izraža predgalilejsko kulturo.

Današnje liturgično besedilo je namreč skupek formul in formulacij evholoških besedil, ki imajo raznolik izvor. Rimski misal Pavla VI. je sestavljen iz vrste evholoških besedil, ki so prepros-

28 Prim. Greimas, *Semantica strutturale: Ricerca del metodo*.

to prepis nekaterih častitljivih in starodavnih zakramentarjev; druga so sestavljena iz fragmentov liturgičnih besedil različnih obdobj; spet druga so sestavljena iz delčkov antičnih in delčkov modernih besedil, še druga iz antičnih besedil in novih kompozicij, in slednjič so tu besedila, ki so popolnoma nova.²⁹

V tem položaju je končni urednik, naš sodobnik, ki je uporabil antična besedila, podedoval formule prejšnjih urednikov. Pri tem je nedvomno delil isto vero s predhodnimi uredniki. Toda njegov zgodovinski kontekst je bistveno spremenjen, še bolj pa so se spremenile kulturne in celo teološke sheme. Današnji uporabnik nima več značilnosti uporabnikov iz preteklosti. Tudi odnos med urednikom in uporabnikom še zdaleč ni enak tistemu med papežem Gregorjem Velikim in njegovim občestvom. Besedilo, umeščeno v tak odnos, zagotovo spremeni svojo fizionomijo. Reči je mogoče, da je danes besedilo tujec v odnosu do današnjega občestva. Sestavljeno je v jeziku, ki se v medsebojni komunikaciji ne uporablja več. V sebi nosi teološke in kulturne sestavine dolgih in zelo različnih obdobj. Namenjeno je uporabniku, občestvu, ki ima vrsto drugačnih kulturnih predpostavk kot besedilo samo. *Editio typica* rimskega misala je namenjena za vesoljno Cerkev. Drugače povedano, misal je za katoličana zahodne kulture, pa tudi za katoličane bližnjevzhodne kulture, pa afriške, latinskoameriške, japonske, kitajske, polinezijske ... To pomeni sprejetje liturgičnega besedila v nemalo različnih kulturnih variantah.

Te ugotovitve kažejo, da je zgolj filološka metoda redko zadostna in zadovoljiva za množico modernih jezikov. To dejstvo odpira nove prevajalske poti.³⁰ Problem liturgičnega konteksta postaja ključen za razumevanje besedila. Besedilo, ki je sicer temeljni element študija liturgike, je treba najprej prebrati kot tako, z upoštevanjem literarnega vidika,³¹ nato pa še znotraj celebrativne dinamike, ki jo določajo norme in praksa.

Umestitev besedila znotraj celebrativnega konteksta pomeni prepoznati besedilo v odnosu do obreda, gest, obhajane skrivnosti in liturgičnega časa. Poenostavljeno to pomeni umestiti besedilo znotraj obrednega programa v vsej polnosti.³² Besedilo

29 Dumas, »Le Orazioni del Messale: Criteri di scelta e composizione«, 92–102.

30 Nakagaki, »Metodo integrale: Discorso sulla metodologia nell' interpretazione dei testi eucologici«, 269–286.

31 Sodi, »La latinitas dei libri liturgici: L'eucologia del Tempus Adventus nel Missale Romanum di Paolo VI«, 375–488.

32 Pecklers, *Dynamic Equivalence: The Living Language of Christian Worship*.

je le del širšega besedila, ki ga sestavljajo majhna evhologija, druga evhološka besedila, biblična besedila, ki so del prilegajočega formularja, velika evhologija in biblična besedila iz lektionarja. K besedilni celoti formularja vsekakor sodijo še besedila znotraj molitvenega bogoslužja. K besedilu pa lahko prištejemo še gestualne in druge neverbalne kodekse, katerih pomen pogosto razodeva prav besedilo samo. Končni horizont je še tako imenovani celebrativni kontekst obhajane verske skrivnosti, umeščen v določen liturgični čas.

Tako široko razumljeno besedilo preneha biti pisano besedilo; razumemo ga kot dejanje, kot jezikovni dogodek.³³ Evhološka besedila, ki so sicer nastala, da bi bila izgovorjena, postajajo učinkoviti dogodki v veri, kjer reči pomeni storiti. V pripravi prevoda iz evhološkega izročila je zato dobro razločevati med antično evhologijo in evhologijo, ki jo vsebujejo sodobne liturgične knjige.

NAVODILA SVETEGA SEDEŽA O PREVAJANJU LITURGIČNIH BESEDIL

Pokoncilski dokumenti katoliške Cerkve določajo smernice za prevajanje liturgičnih besedil. Tu so najprej navodila, ki jih je Sveti sedež pripravil za izvajanje konstitucije o bogoslužju. Prva tri so sledila v začetku pokoncilskega obdobja (1964–1970). Zadnji dve sodita v kasnejše obdobje.

Inter oecumenici (26. september 1964)

Gre za prvi aplikativni vodnik po omenjeni konstituciji, ki zadeva vse njene člene ter ponudi prvo konkretno udejanjenje – tako splošnih kriterijev za uvajanje preнове kakor tudi posamičnih izbir v zvezi z zakramenti, evharistijo, zakramentali, molitvenim bogoslužjem in arhitekturo.³⁴ Zanimivo je, da sta pod dokumentom podpisana tako kongregacija za obredje kot tudi posebni svet (*consilium*) za izvajanje konstitucije, ustanovljen istega leta.

33 Zimmermann, *Liturgy as Language of Faith: A Liturgical Methodology in the Mode of Paul Ricoeur's Textual Hermeneutics*.

34 Kongregacija svetih obredov, »Prvo navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju«, 8–14; prim. *Acta Apostolicae sedis* 56 (1964): 877–900.

Tres abhinc annos (4. maj 1967) (skupaj z Musicam sacram in Eucharisticum mysterium)

Leta 1967 izide drugo navodilo za izvajanje konstitucije,³⁵ skupaj z dokumentom o glasbi³⁶ in evharistiji.³⁷ Besedilo o glasbi je pravzaprav dopolnitev prvega navodila, ki se z njo ni ukvarjalo. Dokument je odgovor na mnoge težave in nasprotovanja, ki jih je že povzročala prenova.

Liturgicae instaurationes (5. september 1970)

Tretje navodilo je dokument preloma.³⁸ Svet je bil tega leta združen s kongregacijo, ki so jo sedaj preimenovali v Kongregacijo za bogoslužje. Z ene strani dokument omejuje velika nasprotja, ki jih je povzročila prenova (tistih, ki bi spreminjali vse, in tistih, ki ne želijo ničesar spremeniti); z druge strani pa spregovori o konkretnih vprašanih (edinost med bogoslužjem božje besede in evharističnim bogoslužjem, pomen duhovniške molitve, prevajanje besedil). V šestih letih od prvega do tretjega navodila so postajale vedno bolj očitne napetosti in težave v konkretni recepciji velikega načrta, ki ga je imela koncilaska konstitucija.

Varietates legitimae (25. januar 1994)

Čas, ki je pretekel do novega navodila,³⁹ je pomenil obdobje cele generacije. Posledično to navodilo odgovarja na nove okoliščine, ki jih je globoko zaznamoval pontifikat Janeza Pavla II., zlasti njegov romarski značaj. Ta ga je tesno povezal z veliko različnostjo izročil in kultur znotraj Cerkve in po vsem svetu. Proces aktualizacije je terjal odgovor na občutljivost vernikov na različnih kontinentih; ob tem pa avtentičnost rimskega obreda ni smela obču-

35 Kongregacija svetih obredov, »Drugo navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju«, 14–15; prim. *Acta Apostolicae sedis* 59 (1967): 442–448.

36 Kongregacija svetih obredov, »Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju«, 307.

37 Kongregacija svetih obredov, »Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti«, 55–80; prim. *Acta Apostolicae sedis* 59 (1967): 539–573.

38 Kongregacija za bogoslužje, »Tretje navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju«, 34–47; prim. *Acta Apostolicae sedis* 62 (1970): 692–704.

39 Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov, »Navodilo *Varietates legitimae*«, 295–297.

titi osiromašenja. V tem navodilu so nekateri restriktivni kriteriji, ki želijo konzervirati »avtentičnost« rimskega obreda. Podobna obrambna in apologetična drža je zaznamovala tudi naslednje, zadnje navodilo.

Liturgiam authenticam (28. marec 2001)

To besedilo v središče postavi prav avtentičnost liturgije⁴⁰ – s tem pa misli skoraj izključno zvestobo dobesednim prevodom latinščine v narodne jezike. Želi namreč preprečiti škodljivo izgubo tradicionalnega besedišča. Kar bi lahko storili interpretativni in dinamični prevodi, je sedaj zaupano predvsem homiliji in katehezi. Navodilo odraža veliko skrb ob nastajajoči krizi zdaj že druge pokoncilске generacije. Toda vprašanje ni zgolj prevajalsko, temveč postaja interpretativno, ko gre za pomen pastoralnega značaja koncila. Med prevajalci je povzročilo vrsto rezerviranih in tudi odklonilnih odzivov.

Motu proprio Magnum principium (1. oktober 2017)

Pomemben preobrat pomeni motuproprij papeža Frančiška *Magnum principium*, ki je stopil v veljavo 1. oktobra 2017.⁴¹ Gre za razmeroma kratko besedilo s spremembo zakonika Cerkvenega prava, ki pa prav s tem v globini omogoči tudi spremembo ustaljene institucionalne prakse. Navodilo *Liturgiam authenticam* je tako rekoč zacementiralo dobesedne prevode, da bi zagotovilo zvestobo latinskemu besedilu. Škofovsko konferenca lahko v skladu z navodilom ustvari težje razumljiva besedila, potrebna stalne razlage; lahko pa jih prevaja veliko bolj svobodno, vendar takih prevodov kongregacija ne more potrditi. Sprememba 838. kanona Zakonika cerkvenega prava pa omogoča in uveljavlja načelo, da je pravzaprav nacionalni episkopat jamstvo zvestega prevoda; to ni več izključno Kongregacija za bogoslužje, katere pristojnost je sedaj bolj omejena.

40 Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov, »Navodilo *Liturgiam authenticam*«, 685–726.

41 Papež Frančišek, »Apostolsko pismo *Magnum principium*«, 967–970.

VELJAVNA RAZNOLIKOST

Niso vsi prevodi enaki in enakovredni, prav tako ni mogoče vedno prevajati z istimi kriteriji; potrebna je elastičnost, ki jo navodilo *Liturgiam authenticam* omejuje. Ideal zvajanja prevajalskih kriterijev na zgolj dobesednost je povzročil paralizo besedil. Po skoraj dvajsetih letih petega navodila zorijo med liturgičnimi prevajalci novi predlogi,⁴² med katerimi je potrebno omeniti tri prevajalske modalitete:

1. zvesti prevod, kadar živi jezik izvirnika ne posnema zgolj v pomenu posamičnih besed, ampak tudi na oblikovni in stilistični ravni;

2. korektivni prevod, kadar novo besedilo popravi manjkajoče vsebine izvirnika; primer je denimo srednjeveški koncept *placatio*, ki ga je sodobna soteriologija že preseгла;

3. dopolnjujoči prevod, ko nova formulacija obogati in dopolni pomen izvirnika.

Podobni predlogi dokazujejo, da prevajanje ni zgolj preprost prenos izvirnega besedila, v katerem je polnost pomena in resnice, medtem ko so prevodi zgolj slabe in nezveste kopije. Prevod, opravljen s potrebnimi kompetencami, lahko izhodiščno besedilo obogati in ga oblikuje, da izrazi molitev, ki zmore postati lastna liturgičnim občestvom določene kulture in časa.

Apostolska konstitucija papeža Pavla VI. *Missale Romanum* z dne 3. aprila 1969, s katero je bil promulgiran novi misal, zatrjuje, da so oracije pripravljene s posebno skrbnostjo. Pri tem ne gre zgolj za povečano število, temveč želijo ustrezati novim potrebam časov, »ut novis horum temporum necessitatibus novae responderent«.⁴³ A vendar je po natančnejšem pregledu očitno, da le redke upoštevajo novo kulturo in dejanske potrebe časa ter izražajo spremenjeno in povečano zainteresiranost za potrebe planetarne skupnosti. (Značilen primer so slovesne molitve velikega petka, denimo deveta oracija za državne voditelje.)

Cerkev danes poudarja vlogo, ki jo imajo pristojne nacionalne škofovske konference, da zagotavljajo modernim jezikom in prevodom značaj, ki jim je lasten. Istočasno pa so dolžne vernikom zvesto posredovati pomen originalnega besedila in ob variabilnih kulturnih adaptacijah negovati edinost znotraj rimskega obreda.⁴⁴ Njegove avtentičnosti seveda ne pogojujejo izključno filološki kriteriji.

42 Prim. De Zan, »Dal Magnum principium alla necessità di una VI Istruzione?« 67–79; Grillo, *Beyond Pius V.*

43 Glej opombo 11.

44 Prim. papež Frančišek, apostolsko pismo *Magnum principium*.

Dediščina tradicionalne evhologije je sad stoletnih predelav in nenehna filtriranja. Je delo različnih avtorjev, pogosto velikih svetnikov, navdihnjenih s skupno vero celih narodov in kultur, ki so jo oblikovali svetopisemski in patristični viri. Je pogosto tudi delo dobe, ko je celotno božje ljudstvo intenzivno in aktivno oblikovalo bogoslužje kot nadaljevanje Kristusove skrivnosti – in torej zadnji trenutek zgodovine odrešenja. Zato Konstitucija o svetem bogoslužju poudarja, da Cerkev oznanja velikonočno skrivnost in jo obhaja in praznuje v vseh, ki so s Kristusom trpeli, umrli in z njim vstali v poveličano bivanje. Velikonočna skrivnost predstavlja ključni in temeljni kriterij teološkega, literarnega in pastoralnega vrednotenja evhologije. Zato mora prevod slediti teologiji. Šele ko je besedilo razumljeno, je lahko prevedeno. Zato je prevod delikatna operacija, ki se ne sme ustaviti pri zamenjavi enega označevalca z drugim, ampak šele pri enakem pomenu. Prevod ni zamenjava etikete na istem predmetu; razumljivo je, da prevod ne more biti zgolj kalk iz izvirnega jezika. Pred istim izzivom je stal sveti Hieronim.

Pri prevajanju liturgičnega besedila je opazna še danes preferenčna izbira filološke metode.⁴⁵ Liturgično evhološko besedilo kot obredno znamenje in dogodek je sredstvo za sporazumevanje. Vendar je za vernike, ki praznujejo svete obrede, beseda tudi skrivnost, ki se je razodela v Kristusu. Zato je cilj prevoda liturgičnih besedil in svetopisemskih besedil za bogoslužje vernikom sporočati rešilno besedo o veri, jim omogočati, da izrazijo molitev vse Cerkve Gospodu. Zvestobe prevodov v moderne jezike zato ni mogoče presojati po posameznih besedah, ampak jo je treba iskati v kontekstu celotnega komunikacijskega dejanja, v skladu z lastnimi literarnimi zvrstmi in ob pozornem upoštevanju načinov za izražanje celotne katoliške vere.

BIBLIOGRAFIJA

- Augé, Mathias. »Eucologia«. V: *Liturgia*, ur. Domenico Sartore, Achille Maria Triacca in Carlo Cibien, 761–771. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001.
- . »Principi di interpretazione dei testi liturgici«. V: *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, ur. Burkhard Neunheuser, S. Marsili, M. Augé in R. Civil (Anamnesis 1), 159–179. Casale Monferatto: Marietti, 1979.
- Braga, Carlo. »Il Proprium de Sanctis«. *Ephemerides liturgicae* 84 (1970): 405–440.

45 De Zan, *Note e appunti per una introduzione all'ermeneutica dei testi liturgici*.

- Concilium oecumenicum Vaticanum II. »Konstitucija o svetem bogoslužju«. V: *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*, 62–93. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat, 1980.
- De Zan, Renato. »Dal *Magnum principium* alla necessità di una VI Istruzione?« *Rivista liturgica* 2 (2019): 67–79.
- . *Note e appunti per una introduzione all'ermeneutica dei testi liturgici*. Dispense "ad usum auditorum privatum" pro manuscripto, anno accademico 2009–2010. Rim: PIL, 2010.
- Dumas, Alexandre, ur. *Liber sacramentorum Gellonensis: Textus*. CCL 159. Turnhout: Brepols, 1981.
- . »Le Orazioni del Messale: Criteri di scelta e composizione«. *Rivista liturgica* 58 (1971): 92–102.
- Foster, Reginald Thomas in D. P. McCarthy. »Collectarum latinitas«. V: *Appreciating the Collect: An Irenic Methodology*, ur. J.G. Leachman in D.P. McCarthy, *Liturgiam Aestimare: Appreciating the Liturgy* 1, 27–56. Farnborough: St Michael's Abbey Press, 2008.
- Greimas, Algirdas Julien. *Semantica strutturale: Ricerca del metodo*. Rim: Meltemi, 2000.
- Grillo, Andrea. *Beyond Pius V: Conflicting Interpretations of the Liturgical Reform*. Minnesota: Liturgical Press, 2013.
- Jungmann, Josef A. *Missarum Sollemnia: Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*. Torino: Marietti, 1961.
- Kongregacija svetih obredov. »Drugo navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju«. V: *Prenovljeno bogoslužje*, 14–15. Ljubljana: Slovenski medškofijski liturgični svet, 1981. Prim. *Acta Apostolicae sedis* 59 (1967): 442–448.
- . »Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti«. V: *Prenovljeno bogoslužje*, 55–80. Ljubljana: Slovenski medškofijski liturgični svet, 1981. Prim. *Acta Apostolicae sedis* 59 (1967): 539–573.
- . »Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju«. V: *Odloki o cerkveni glasbi: Ob stoletnici Pijevega motu proprio*, 307 (Ljubljana: Družina, 2003).
- . »Prvo navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju«. V: *Prenovljeno bogoslužje*, 8–14. Ljubljana: Slovenski medškofijski liturgični svet, 1981. Prim. *Acta Apostolicae sedis* 56 (1964): 877–900.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov. »Navodilo *Liturgiam authenticam*«. *Acta Apostolicae sedis* 93 (2001): 685–726.
- . »*Varietates legitimae*«. *Acta Apostolicae sedis* 87 (1995): 295–297.
- Kongregacija za bogoslužje. »Tretje navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju«. V: *Prenovljeno bogoslužje*, 34–47. Ljubljana: Slovenski medškofijski liturgični svet, 1981. Prim. *Acta Apostolicae sedis* 62 (1970): 692–704.

- Lodi, Enzo. *La liturgia della Chiesa: Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti*. Studi e ricerche di liturgia 1. Bologna: EDB, 1999.
- Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*. Editio typica tertia. Vatikan: TPV, 2008.
- Missale Romanum ex decreto ss. concilii Tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum*. Editio typica 1962. MLP 1. Vatikan: LEV, 2007.
- Missale secundum consuetudinem curiae romanae*, ms. *Ottob. lat.* 356, še neobjavljeni kodeks. Bibliotheca Apostolica Vaticana.
- Mohlberg, Leo Cunibert, L. Eizenhöfer in P. Siffrin, ur. *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56). Sacramentarium Gelasianum (RED Fontes 4). Rim: Herder, 1981.
- Movrin, David. »Hieronimov prevajalski credo«. *Keria* 2 (2000): 47–56.
- Nakagaki, Frank. »Metodo integrale: Discorso sulla metodologia nell'interpretazione dei testi eucologici«. V: *Fons vivus: Miscellanea liturgica in memoria di Don Eusebio Maria Vismara*, ur. A. Cuva, 269–286. Zürich: Pas-Verlag: 1971.
- Papež Francišek. »Litterae apostolicae motu proprio datae: Magnum principium«. *Acta Apostolicae sedis* 109 (2017): 967–970.
- Pecklers, Keith F. *Dynamic Equivalence: The Living Language of Christian Worship*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2003.
- Richter, Gregor, in A. Schönfelder. *Sacramentarium Fuldense saeculi x. Cod. Theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen: Text und Bilderkreis (43 Tafeln); Als Festgabe des Historischen Vereins der Diözese Fulda zum 50 Jährigen Priesterjubiläum Sr. Eminenz des Hochwürdigsten Herrn Fürstbischofs von Breslau, Georg Kardinal Kopp, ehemaligen Bischofs von Fulda (1881–1887)*, Fulda 1912 (HBS 101). London: Saint Michael's Abbey Press, 1977.
- Rimski misal – kakor ga je naročil prenoviti II. vatikanski cerkveni zbor in ga je razglasil papež Pavel VI.*, slovenska izdaja. Ljubljana: Slovenska liturgična komisija, 1992.
- Sodi, Manlio. »La latinitas dei libri liturgici: Leucologia del Tempus Adventus nel Missale Romanum di Paolo VI; dalla filologia alla teologia eucaristica«. V: *Il latino e i cristiani: Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, ur. Enrico Covolo in Manlio Sodi (MSIL 17), 375–488. Vatikan: LEV, 2002.
- Ward, Anthony, in C. Johnson, ur. *Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense, anno 1752 a Nicolao Antonellei editum* (BELS Supplementa 4). Rim: CLV – Ed. Liturgiche, 1998.
- Wilmart, André, E. A. Lowe in H. A. Wilson, ur. *Missale de Bobio – Ms. Paris lat. 13246, Notes and Studies*. HBS 61. London: Harrison and Sons, 1924.
- Zimmermann, Joyce Ann. *Liturgy as Language of Faith: A Liturgical Methodology in the Mode of Paul Ricoeur's Textual Hermeneutics*. Lanham: University Press of America, 1988.

IZVLEČEK

Prispevek predstavi sklop evholoških besedil na čast svetemu Hieronimu: od prvih omemb v Gelazijevem zakramentarju do prenovljenega rimskega misala Pavla VI. Orisan je potek kompozicije temeljnih zakramentarjev in misalov rimskega obreda, ki so vir, iz katerega se je bogato razširil obstoječ misal. Predstavljeni so vidiki, ki bi jih za zvest prenos misli, izraženih v latinski evhologiji, v drug jezik, lahko upoštevali. Razširjeni konteksti umeščenega besedila namreč v bogoslužju omogočajo liturgičnemu besedilu, da lahko postane učinkovit dogodek vere. Njihovo neupoštevanje pa učinkovitost besedila omejuje. Zaradi pretežno filološke metode prevedeno evhološko besedilo uporabnika lahko doseže šele s katehezo, homilijo ali komentarjem. Tak pristop je neprimerljivo hitrejši in zaradi še neizdelanih študij za vsak posamezni formular se ohranja vtis, da je zahtevni proces inkulturacije rimskega obreda nujno potrebno centralno nadzorovati. Predstavljena so tudi obvezujoča navodila, s katerimi Cerkev že desetletja usmerja prevajanje in iz katerih postaja še bolj očitna teža in preroškost odločitev, ki jih je v korist vernikov naredila na drugem vatikanskem koncilu.

KLJUČNE BESEDE: evhologija, liturgija, prevod, zakramentar, misal, sveti Hieronim, rimski obred, mašni formular, konstitucija o svetem bogoslužju

QUOD ORE SIMUL ET OPERA DOCUIT HIERONYMUS
CONFESSOR, DOCTOR MAXIMUS: EUCHOLOGICAL TEXTS
ABOUT SAINT JEROME AND THE VARIABILITY OF THEIR
TRANSLATIONS

ABSTRACT

The article presents a set of euchological texts in honor of St. Jerome: from the first mentions in the Sacramentary of Gelasius to the renewed Roman Missal of Paul VI. It outlines how the fundamental sacramentaries and missals of the Roman Rite, which enrich the current missal, were composed. The article presents aspects that should be considered for faithfully transposing thoughts expressed in Latin euchology into other languages. Extended context facilitates the text's becoming an event of faith in liturgical acts. Inversely, not taking into account the extended context restricts the effectiveness of the text. Because the methods used are predominantly philological, a translated euchological text may reach its users only through catechesis, homily, or commentary. Such an approach is in fact disproportionately faster. Since extensive studies for all formularies of the present missal are still missing, the impression that the demanding process of the inculturation of the Roman Rite needs to be centrally controlled remains. The binding instructions with which the Church has guided processes of translations for decades are also presented. The development of these instructions shows the visionary nature of the Church's decisions on behalf of believers, which were made at the Second Vatican Council.

KEYWORDS: euchology, liturgy, translation, sacramentary, missal, St. Jerome, Roman Rite, mass formulary, Sacrosanctum Concilium, the Constitution on the Sacred Liturgy



Lucus Augusti - Lugo



Juan Luis Vives (1492–1540) in njegov priročnik *De institutione feminae Christianae*

Martina Ješovnik* in David Movrin**

Med humanisti, kot so Tomaž More, Erazem Rotterdamski ter Guillaume Budé, se v poljudnih prikazih redko znajde Juan Luis Vives, čeprav je po njihovem mnenju veljal za vodilnega misleca svojega časa. Toda tudi to se počasi spreminja, po zaslugi nemških raziskovalcev pedagogike in empirične psihologije se je v 19. stoletju zanimanje zanj spet prebudilo in slednjič dobilo podobo v doslej najobsežnejši biografiji, ki jo je leta 1970 objavil Carlos Noreña.¹ Čeprav se še zgodi, da Vives ostane spregledan celo v kateri od preglednih razprav o humanizmu,² je v zadnjih desetletjih zanimanje za tega humanista izrazito naraslo.³

Njegovo osrednje delo *De institutione feminae Christianae* odseva visoko stopnjo izobraženosti in povezanosti s klasičnim izročilom, avtor ves čas briljira s citati cerkvenih očetov in drugih antičnih mislecev.⁴ V očeh Vivesovih sodobnikov je delo pomenilo pomemben premik na področju zakonske tematike in izobraževanja

* Škofijska gimnazija Antona Martina Slomška, Vrbanška 30, Maribor, martina.jesovnik@gmail.com.

** Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, david.movrin@ff.uni-lj.si.

1 Noreña, *Juan Luis Vives*.

2 Fantazzi, *Companion to Juan Luis Vives*, 2; podrobneje o Vivesovi recepciji piše González, »Fame and Oblivion«.

3 Mejnik za obravnavo delo je bila kritična izdaja, ki sta jo leta 1996 izdala Fantazzi in Matheussen, *De institutione feminae Christianae*.

4 Prim. disertacijo Jennifer Ann Rowley-Wiliams, »Image and Reality«, 18.

žensk.⁵ Starejši ideal je bilo Pavlovo neporočeno življenje, osrednja korist ter naloga zakonske zveze pa rojevanje otrok. Vives nasprotno govori o *concordia matrimonii*, torej se že bliža sodobnemu pojmovanju krščanskega zakona, njegov traktat pa je primer za vse stanove uporabnega priročnika. Z upoštevanjem zgodovinskega konteksta je še vedno provokativno branje, ko opominja, da je največja moč človeka vendarle skrita v njegovem danem dostojanstvu.⁶ Vives si prizadeva za zavest o človeški minljivosti, o lepoti in vrednosti znanja ter o evangelijski popolnosti. *De institutione* mu pomeni orodje za doseg slednje – ali vsaj spodbudo za razmislek. Vivesov pogled je namreč daljnosežen; izobraziti vladarje zanj pomeni izobraziti svet, duhovno izobraziti vladarje pa svet rešiti.

VIVESOV ŽIVLJENJEPIŠ

Vives se je rodil v Valencii 6. marca 1492, torej v letu, ki je zaradi Kolumbovega odkritja veljalo za *annus mirabilis*. Iste leta je postal papež Aleksander VI. Rodrigo Borgia, tudi sam iz Valencie. Valencia je bila v tem času svetovljanski kraj, ki se ga Vives spominja z nostalgичnimi in nemara pretiranimi hvalospevi.⁷ Njegov oče je bil Luis Vives Valeriola in njegova mati Blanquina March y Almenara, oba sta bila judovskega porekla.⁸ Družino je inkvizicija močno zaznamovala.⁹ Vivesov oče je imel opravka z njo že pri šestnajstih, vendar je pravi proces sledil v letih 1522–1524, ko je bil spoznan za krivega in usmrčen na grmadi. Vivesovim sestram so zato po očetovi smrti vzeli družinsko premoženje, vendar so si ga leto kasneje uspele priboriti nazaj; brat pa je umrl v času očetovega procesa. Že prej je leta 1509 zaradi bolezni umrla mati. Po dvajsetih letih, leta 1528, so tudi proti njej sprožili proces, v katerem je bila spoznana za krivo, saj

- 5 Za nekatere je pisec profeminist; Kaufman, »Juan Luis Vives on the Education of Women«. Več o tem Jordan, *Renaissance Feminism*, 117–19.
- 6 Vivesova *humanitas* je odgovor na življenje v skladu z višjimi pravili, ki ljudi zbližuje med seboj, ker so naravnani na isti vir, vesoljni Logos; ta ne more vsebovati ničesar, kar človeku ne bi bilo v prid. Na ta način se ustvarja vez, ki rojeva vsa človeška pravila; Scheck, »Humanitas in Cicero's Moral Philosophy«, 405–415.
- 7 Noreña, *Juan Luis Vives*, 17, op. 4. Za zgodovinski kontekst prim. Barton, *History of Spain*.
- 8 Mati je leta 1491, leto pred odlokom o izgonu, postala kristjanka.
- 9 Pregledno o tem obdobju piše Perez, *Spanish Inquisition*.

je že kot kristjanka obiskala sinagogo. Njene ostanke so izkopali in jih pred katedralo javno sežgali. Po tem dogodku so Vivesove sestre dokončno izgubile pravico do premoženja.

Najverjetneje je bil Vives krščen že kot otrok. Na otroštvo je imel lepe spomine, kar se mu je od staršev najbolj vtisnilo v spomin, je večkrat omenjena *concordia matrimonii*.¹⁰ V Valencii je v letih 1507–1509 obiskoval akademijo, ki jo je leta 1501 ustanovil papež Aleksander VI. in jo je leto kasneje potrdil Ferdinand Aragonski. Tam se je naučil latinske slovnice ter nekaj grščine, poezije in retorike ter osnov logike. Vzporedno z rednim programom novonastale univerze v Valencii so mnogi profesorji za prostovoljne prispevke poučevali tudi izven pouka. Temu je od jeseni 1509 naprej sledilo šolanje v Parizu.

Za Vivesa je bila izkušnja Francije slaba, motila ga je »domišljavost bogatejših študentov«. ¹¹ Prav tako neznosen je bil po njegovem mnenju urnik, ki je zajemal vsaj devet študijskih ur na dan. ¹² Svojih učiteljev ni maral, izjemi sta bila Gaspar Lax in Jan Dullaert, ostale je označil za prazne, domišljave in nezadostno izobražene. Prav tako se mu je zamerilo vsakodnevno življenje kolegija Montaigu s svojo slabo hrano, nezadostnim časom za spanje in umazanijo. ¹³ Dolge *disputationes* so bile zanj izguba časa, ki bi bil lahko namenjen »pravi filozofiji«. Leta 1512 je zapustil Pariz v prepričanju, da je zapravil nekaj let življenja. ¹⁴ Morda njegovo ostro kritiko nekoliko razloži dejstvo, da je bil pri vpisu na fakulteto star 16 ali 17 let, dve leti več kot sošolci. ¹⁵ Njegovi učitelji so bili večinoma študenti višjih letnikov, kar je v tem primeru pomenilo tako rekoč vrstnike. ¹⁶ Edina svetla točka pouka filozofije iz tega obdobja je bilo intelektualno srečanje z dvema humanistoma, ki sta nanj vplivala in s katerih deli se je

10 González, »Juan Luis Vives, Works and Days«, 18–20.

11 Noreña, *Juan Luis Vives*, 39.

12 »Prvo predavanje se je pričelo pred zajtrkom okoli petih zjutraj. Med osmo in enajsto uro so se lačnim študentom zvrstila še tri predavanja, med malico so poslušali branje Biblije in med tretjo in peto uro popoldne še več predavanj, ki so jim sledile navadno uro trajajoče *disputationes*. Po večerji ob šestih so še eno uro debatirali in imeli pred večernim počitkom okoli devetih zvečer še uro ali dve obredov.« Noreña, *Juan Luis Vives*, 39, op. 44.

13 Noreña, *Juan Luis Vives*, 39–40.

14 Noreña, *Juan Luis Vives*, 48.

15 Starostni mejniki (ne pa tudi z njimi povezana snov) so v tem obdobju skorajda enaki kot v antiki, saj je učenec do desetega leta študiral slovnico, nato do okvirno štirinajstega leta retoriko; pri petnajstih je bil zrel za univerzitetno izobraževanje.

16 Fantazzi, *Companion to Juan Luis Vives*, 32–33.

seznanil ravno v Parizu. To sta bila Pico della Mirandola in Erazem Rotterdamski. Vsekakor je bilo zanj bolj prijetno naslednje obdobje, ko ga je življenje zaneslo na sever takratnega španskega ozemlja, v današnje belgijsko mesto Brugge.

Njegovo prebivanje na Nizozemskem zaznamujeta dve mesti, v katerih je živel; v letih 1512–1517 Brugge, med 1517–1523 pa Louvain. Obe sta v tem obdobju veljali za kulturni središči; Brugge mu je bil še posebej ljub, saj si je tudi po selitvi želel vrnitve. Do njega je gojil enako naklonjenost kot do rodne Valencie. Vedel je, da tam živi skupina valencijskih trgovcev, tako se je sprva nastanil pri judovski družini Valdaura, s katero je bil verjetno v sorodu. Bernard Valdaura in Clara Cervent sta imela tri otroke, ki jim je mladi Vives postal učitelj in se z eno izmed dveh hčera, Margaret, kasneje tudi poročil. Ker je bila družina spoštovana, je preko nje spoznal številne meščane in obiskovalce.¹⁷

Kmalu se je znašel v družbi treh izobražencev; to so bili Marc Laurin, Jean de Fevyn in Frangole Cranevelt. Laurin je bil tudi dober Erazmov prijatelj, dekan kapitlja svetega Donata, de Fevyn pa tamkajšnji ravnatelj, ki ga je kasneje tudi poročil in mu odprl vrata palače Princenhof v lasti knezov Burgundije, kjer je sam živel. Tam so se izobraženci srečevali z ambasadorji, včasih so bili predstavljeni celo cesarskemu dvoru. Vsi trije so bili predani kristjani, poznavalci literature ter političnih izzivov. Eden od njih, Cranevelt, je ostal njegov prijatelj za vse življenje. Poleti 1516 se je po pismu sodeč najverjetneje prvič srečal tudi z Erazmom.¹⁸ Vendar Vives v Bruggeju ni poučeval samo Valdaurovih otrok, temveč je imel tudi zasebna predavanja, neke vrste seminarje. Zraven tega je nenehno študiral.

Leta 1517 ga je za zasebnega učitelja izbral Guillaume de Croy, ki je bil pri svojih devetnajstih že škof v Cambrayu, kardinal in naslednji izbrani nadškof v Toledu. Skupaj z njim se je preselil v Louvain.¹⁹ Bil je celo prvi, ki mu je tamkajšnja univerza leta 1520 izjemoma dovolila javna predavanja, čeprav ni bil njihov diplomant. V prostem času je zasebno poučeval tudi latinsko poezijo in retoriko. Med obiskom Pariza je leta 1519 spoznal Budéja, ki je bil nad mladim učenjakom navdušen.

17 Noreña, *Juan Luis Vives*, 50–52.

18 Noreña, *Juan Luis Vives*, 53–56.

19 Nekateri menijo, da se je Vives v Louvain preselil že 1514, postal učenec profesorja in kasneje prijatelja Hadriana Barlanda ter živel pod okriljem mladega plemiča po imenu Jacobus de la Potterie; González, »Juan Luis Vives, Works and Days«, 39–40.

Manj prijetni sta bili zanj njegovi zadnji dve leti, 1521–1523, ko se je razmahnilo gibanje proti Erazmu, njegov zaščitnik Croy pa je nepričakovano umrl. Šokiran zaradi te vesti je zbolel tudi Vives in se za nekaj časa umaknil v Brugge. Zdi se, da je bil razočaran tudi nad dejstvom, da ga kardinal ni omenil v svoji oporoki, ki jo je sicer napisal *in articulo mortis*, čeprav je pričakoval, da bo kot sodelavec, svetovalec in cenjen učenjak dobil vsaj majhen delež. Odslej si je v iskanju finančne stabilnosti prizadeval vzpostaviti stik z angleškim dvorom in je Henrik VIII. posvetil komentar k besedilu, s katerim se je tedaj ukvarjal, namreč k Avguštinovemu delu *De civitate Dei*.²⁰ Še prej, leta 1520, je spoznal Tomaža Mora in si z njegovim osebnim posredovanjem leta 1521 pridobil majhno finančno podporo kraljice Katarine.²¹ Kljub vsemu je bilo to zanj obdobje nenehne negotovosti. Leta 1522 se je odločil, da se bo vrnil v Španijo, vendar bo prej obiskal Henrikov in Katarinin dvor. Takrat še ni vedel, da se mu bo na angleških tleh ponudila nepričakovana priložnost.

Po šestih mesecih bivanja v Angliji je Vives v pismu Craneveltu presenetil z za njegovo zadržano osebnost nenavadno navdušenim tonom. V pismu sporoča, kako se mu je življenje obrnilo. Po prihodu v Anglijo sicer nekaj časa ni bil nastanjen v pravem okolju, soba, ki si jo je bil primoran deliti še z ostalimi, je bila po njegovem mnenju premajhna, v njej je vladal prevelik hrup in ni premogla niti mize, kjer bi lahko študiral. Počutil se je prezrtega in zapostavljenega, zanj ni bilo pravega dela.²² Kmalu pa mu je kardinal Thomas Wolsey, kraljev osebni svetovalec, ponudil mesto učitelja latinščine, grščine in retorike v novoustanovljenem Kardinalskem kolegiju v Oxfordu.

Prva serija Vivesovih predavanj med avgustom 1523 in aprilom 1524 je požela velik uspeh; ta je pripeljal do tega, da ga je v Oxfordu obiskal sam kraljevi par.²³ Vivesu je obisk prinesel povabilo na dvor v času božičnih praznikov. Med Vivesovim obiskom kraljevega dvora se je spletlo tudi prijateljstvo s kraljico, ki jo je iskreno občudoval in jo postavljaj v svojih delih za zgled.

Januarja 1524 se je vrnil v Oxford, da bi dokončal svoje profesorske obveznosti, po preteku študijskega leta aprila pa v Brugge, kjer se je maja 1524 poročil. Za ženo si je pri dvaintridesetih letih izbral devetnajstletno Margaret Valdaura – kakor sam pove, ne zara-

20 K projektu ga je povabil Erazem leta 1520, ko se je ukvarjal s kritično izdajo celotnega Avguština; del je prevzel Vives.

21 Vivesa je Moru predstavil Erazem; Noreña, *Juan Luis Vives*, 79.

22 Pravi, da se ob morebitni smrti nihče ne bo zmenil zanj bolj kakor za zločinca ali bolnega psa. Noreña, *Juan Luis Vives*, 81, op. 24.

23 Pregledno o zgodovinskem kontekstu piše Rex, *Tudors*.

di videza ali bogastva, temveč zaradi izobrazbe, za katero je vedel, da jo je prejela od matere in babice.²⁴ Poročil ju je njegov prijatelj Jean Fevyn in v zahvalo prejel izvod dela *De institutione*. Prijatelji so bili nad mladim parom navdušeni. Nastanila sta se pri nevestini materi, Clari Cervent, ki je zaradi slabega zdravja potrebovala nego in oskrbo.

Kljub veselju, ki ga je v njegovo življenje prinesla žena, je Vives že čez nekaj mesecev zapustil Brugge in se drugič odpravil v Anglijo, kjer se je januarja 1525 vrnil na svojo katedro v Oxfordu. S pomočjo prijateljev na dvoru je zaprosil za posebni privilegij, ki bi mu omogočil finančno samostojnost in ga odvezal profsorskih obveznosti, saj bi priženjena družina dobila dovoljenje za trgovanje. Podeljevanje takšnih privilegijev ni bilo takrat nič nenavadnega. Na odgovor je čakal do aprila, ko je bil družini dovoljen letni uvoz 300 ton vina in volne. Zraven tega je bil še vedno deležen kraljeve rente, s katero si je zagotovil stabilnost. V začetku maja je lahko tako za vedno zapustil Oxford in odšel domov. Ker je žena trpela zaradi očesne bolezni, je ostal v Bruggeju dlje, kot je predvideval, do februarja 1526, ko je v tretje obiskal Anglijo.

Politični položaj je bil v tem obdobju že močno spremenjen in zaostren, saj se je pričelo mučno obdobje pred kraljevo ločitvijo. Ker so prijateljstva z napačnimi osebami pomenila veliko nevarnost, je Wolsey zdaj deloval proti kraljici ter skušal Henriku izpred oči spraviti vsakogar, ki bi bil na njeni strani. Mednje je kot kraljičin sonarodnjak ter odkrit prijatelj sodil Vives. Wolsey si je prizadeval, da Vives ne bi mogel več delovati kot profesor, v naglici ga je skušal nadomestiti z Erazmom, ki pa je ponudbo zavrnil. Enako povabilo je nato odklonil tudi Konrad Goclenius, profesor latinščine na Collegium trilingue. Vives je po teh dogodkih uvidel, kaj se dogaja, in se preudarno umaknil.

Do aprila 1527 je ostal doma v Bruggeju in se nato znova odpravil v Anglijo. Odnos med kraljem in kraljico je v tem času dosegel najnižjo točko in ločitev je bila pred vrati. Vivesa je poslabšano taščino zdravje, ki mu je sledila smrt, prisililo, da se je že junija vrnil v Brugge, vendar ga je kraljica Katarina v obupu prosila, da bi prihajajočo zimo postal zasebni učitelj latinščine pri kraljični Mariji. Prošnji je ustregel in se oktobra vrnil, da bi začel s poukom. Kraljica je bila zaradi njegove prisotnosti na dvoru v Greenwichu tako pomirjena, da je celo pisala njegovi ženi Margaret, naj se pridruži možu na dvoru, kjer bosta živela z njeno

24 Noreña, *Juan Luis Vives*, 89.

pomočjo in naklonjenostjo. Vives tega ni odobril, saj je neizbežni ločitvi sledila tudi sprememba kraljičinega življenja in se na njene obljube ni bilo mogoče zanesti. V tem času je Vives Craneveltu v pismu omenil svoj občutek, da ga opazujejo. Izkazalo se je, da je imel prav, saj ga je februarja 1528 Wolsey poklical k zaslišanju glede zasebnih pogovorov s kraljico. Vives je bil primoran priznati, da je na kraljičino zahtevo prosil španskega veleposlanika na dvoru, naj piše Karlu v. in papežu o kraljičinem stanju. Po tem priznanju je Wolsey zanj odredil strog hišni pripor, ki je trajal 38 dni. Izpuščen je bil pod pogojem, da ne prestopi več kraljevega praga, kraljica pa mu je skrivaj poslala sporočilo, naj raje zapusti deželo. Aprila se je vrnil v Brugge in tam presenečeno ugotovil, da mu kralj in kraljica nista odtegnila rente, ki jo je prejemal. Novembra istega leta je Henrik v preiskavi glede prvega zakona dovolil Katarini pomoč dveh svetovalcev iz Flandrije in enega po njeni lastni izbiri. Katarina je izbrala Vivesa, ki je prišel in kraljici svetoval, naj se umakne, saj je doumel brezupnost morebitnega upora proti Henrikmu.²⁵ Kraljica je bila zaradi tega nanj jezna in po povratku domov je tokrat izgubil tako rento kot njeno naklonjenost. V Brugge se je tako vrnil razočaran nad izdajo svojih nekdanjih prijateljev.²⁶

Zadnja leta njegovega življenja so minila v osami, ki so jo oteževale nenehne finančne skrbi. Najbolj smiseln vir zaslužka bi bilo poučevanje, vendar si tega ni več želel. Sorodniki so ga skušali navdušiti za trgovino, za kratek čas jim je celo uspelo, vendar to ni bilo njegovo področje. Naposled je leta 1530 dobil podporo cesarja Karla, ki se je takrat mudil v Bruggeju. Od povratka iz Anglije se je njegovo zdravstveno stanje slabšalo, trpel je za putiko in ledvičnimi težavami, njegovi glavoboli so postajali intenzivnejši in pogostejši, zaradi domnevnega čira na želodcu ga je vsaka sprememba v hrani in podnebjju močno obremenila. Umrl je v Bruggeju leta 1540. Dvanajst let za njim je umrla tudi žena, ki je po njegovi smrti poskrbela, da je njegov prijatelj Cranevelt izdal še zadnje Vivesovo sicer nedokončano vendar obširno apologetsko delo, ki ga je nameraval posvetiti papežu.

25 Sicer je Vives kralja skušal pregovoriti in mu je ločitev odsvetoval, kar je razvidno iz zadnjega pisma iz leta 1531. V istem pismu Vives pove, da bo kralju v kratkem poslal *opusculum*, katerega naslov ni znan. Prim. Noreña, »Juan Luis Vives and Henry VIII«, 86–87.

26 Noreña, *Juan Luis Vives*, 104.

VIVESOV OPUS

Vivesov raznoliki opus²⁷ zajema filozofska, didaktično-pedagoška, literarna in filološka ter teološka dela.²⁸ Njegovo prvo objavljeno delo, *Christi Iesu triumphus* (Pariz 1514), je humanistično naravnana razprava o Kristusovem vstajenju. V drugem delu z naslovom *Virginis Dei parentis ovatio* (Pariz 1514) se osredotoči na Marijo in poda kot njeno največje junaštvo samo zmago nad grehom in zlom. Še dve verski deli sta *Triumphus Christi* (1514) in *Veritas fucata* (Pariz 1514).²⁹ V štirih letih delovanja pod Croyevim okriljem je Vives nato pričel razvijati ideje, ki so bile do neke mere odgovor na izzive tedanjega okolja. Napisal je 13 del, ki jih lahko razdelimo na verska, filozofska in literarna dela.³⁰ *Meditationes in septem psalmos penitentiales* (Louvain 1518) so bile posvečene zaščitniku Croyu, *Genethliacon Iesu Christi* (Louvain 1518) pa prijatelju teologu Jeanu Briardu. Naslednje delo, *De tempore, quo natus est Christus* (1518), je prikaz harmonične sinteze človekove svobodne volje in božje previdnosti, *providentia Dei*, kar Vives razlaga na podlagi sovpadanja Kristusovega rojstva in *pax Romana*. V *Clypei Christi descriptio* (1518) povzame zgodovino od Adama do evangeliziranja Amerike.

Sledijo literarna dela, ki temeljijo na njegovih izkušnjah s poučevanjem ter na opazovanju in preučevanju človeške narave. V *Fabula de homine* (Louvain 1518) predstavi človeka kot ustvarjenega po božji podobi. *Anima senis* (Louvain 1518) v veliki meri odseva Ciceronovo delo *De senectute*. Vivesu se prikaže duša starega človeka, ki ga pouči o vseh skrivnostih starosti. *Aedes legum* (Pariz 1520) je pravno delo, kjer Vives na podlagi rimskega prava poda nekaj predlogov za spremembo tedanjih zakonov.³¹ Ostala literarna dela tega obdobja so retorični spisi in javna predavanja. To so *Pompeius fugiens* (1519), *Declamationes Syllanae* (Louvain 1520), *Praelectio in Georgica Virgilii* (Louvain 1518), *Praefatio et vigilia in Somnium Scipionis* (Pariz 1520), *Praelectio in Convivia Francisci Philelphi* (Louvain 1521),

27 Navedba del kronološko sledi izboru, ki ga je naredil Noreña, ta pa se opira na prvi seznam vseh Vivesovih del, ki ga je naredil že Gregorio Mayans leta 1782 in ga posvetil Karlu III. Španskemu; prim. Fabian y Fuero in Mayans y Siscar, izd., *Joannis Ludovici Vivis Opera omnia*, 8–11.

28 Mayansova razdelitev je veliko bolj razvejana in zajema *rogativa ad Deum, grammatica, philologica, rhetorica, philosophica, moralia, legalia, politica, historica, critica, christiana*; posebno mesto ima S. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*.

29 Watson, *Tudor School-Boy Life*, 13.

30 Noreña, *Juan Luis Vives*, 60.

31 Watson, *Tudor School-Boy Life*, 13.

Praelectio in quartum Rhetoricorum ad Herennium (Louvain 1522) ter *In Suetonium quaedam* (Louvain 1522). Pod naslovom *The Tudor School-Boy Life* je zbrana zbirka njegovih dialogov, ki jih je posvetil Filipu, sinu Karla v. in bodočemu možu kraljične Marije. V njih skozi usta nastopajočih predstavi svoj pogled na življenje učenca in študenta.³² V teh namišljenih vsakdanjkih niso opisane samo učne ure, temveč tudi jutranje vstajanje, priprava na šolo, odmori, popoldnevi ter pomenki z učitelji.³³

In pseudo-dialecticos (Louvain, 1519) je prvo večje delo, v katerem napade tedanje poučevanje filozofije, ki temelji v glavnem na logiki. V času pred in med bivanjem v Angliji je kljub finančnim in drugim težavam dokončal *Commentaria in xxii libros De civitate Dei Aurelii Augustini* (Louvain 1521) in kasneje tudi *De institutione feminae Christianae* (Louvain, 1523) ter *De officio mariti* (Brugge 1528).

De ratione studii puerilis ad Catharinam reginam Angliae (Oxford 1523) je njegovo prvo pedagoško delo. Gre za učni načrt za kraljično Marijo, ki je imela takrat sedem let. Posvetil ter osebno izročil ga je kraljici med njenim obiskom Oxforda. Za razliko od *De institutione* gre tu predvsem za vladarske napotke, saj se je zavedal, da piše bodoči vladarici. Zato ni poudarka na moralnih vrednotah, ki preveva *De institutione*, temveč so tudi navedki vzeti iz avtorjev, ki dajejo napotke za vladanje – to so Platonovi politični dialogi, Morova *Utopija* ipd. Za kraljično je v ločenem delu sestavil tudi skupek napotkov z naslovom *Satellitium animi* (Brugge 1524), ki so nanjo naredili velik vtis. Istega leta je nastala tudi moška različica učnega načrta, *De ratione studii puerilis ad Carolum Montioium Guilielmi filium*, katerega naslovnik je bil Charles Blount, peti baron Montjoy in kraljičin komornik, torej njen osebni služabnik. Gre za dve obširnejši pismi.

Pisal je tudi politična dela. *De consultatione* (Oxford 1523) je politična razprava o diplomaciji in pogajanjih, ki jo je sestavil na prošnjo cesarskega ambasadorja, Chapuysovega predhodnika po imenu Louis van Praet. *De bello et Luthero* (London 1524) in *De Francisco Galliae rege a Caesare capto* (Oxford 1525) sta pismi, ki spodbujata k večanju pravic navadnih ljudi ter vzpostavitvi miru; ta po Vivesu ne temelji na enostranskih zahtevah, temveč na uravnavanju osebnih in mednarodnih interesov. Prvo je naslovljeno na papeža Hadrijana VI., drugo na Henrika VIII. Kot spodbudo vladarjem

32 Watson sodi, da se je Filip ob prihodu na angleški dvor latinščine nemara naučil ravno iz Vivesovih dialogov; Watson, *Tudor School-Boy Life*, 30.

33 O Vivesovi retoriki in dialektiki podrobno piše Mack, »Vives's Contributions to Rhetoric and Dialectic«.

krščanskega sveta je napisal delo *De Europae dissidiis et bello Turcico* (Brugge 1526). Veleposlanik van Praet ga je nagovoril tudi k delu *De subventione pauperum* (Brugge 1526), ki je bilo naslovljeno na državne uradnike v Bruggeju.

Zadnja leta so bila kakor pri mnogih piscih tudi za Vivesa najbolj plodovita. V iskanju novih zaščitnikov je posvetil cesarju Karlu v. veličastno razpravo *De concordia et discordia generis humani* (1529). *De pacificatione* (Brugge 1529), esej s podobno tematiko, je posvetil sevilskemu nadškofu Alfonzu Manriqueju. *De disciplinis* (Brugge 1531) je drugo večje delo tega obdobja. Gre za razmišljanje o smislu in omejitvah ter uničenju in obnovitvi človeške kulture. Obsega dve knjigi, izmed katerih se prva, *De causis corruptarum artium*, ukvarja z razlogi za propad učenosti nasploh in vsake vede posebej; med temi so slovnica, zgodovina, retorika, filozofija narave, matematika, medicina, etika in civilno pravo. V knjigi *De tradendis disciplinis* poda Vives osebno kritiko vsega študijskega gradiva, ki je na voljo učiteljem in študentom. Skupaj z *De anima et vita* (Brugge 1538) in *De veritate fidei Christianae* (Brugge 1540) predstavlja tri po mnenju razlagalcev najpomembnejša Vivesova dela. Manjša dela so še *Excitationes animi ad Deum* (Brugge 1535), zbirka molitev pod skupnim imenom, ki razkrivajo Vivesovo željo po globoki povezanosti z Bogom; *Linguae Latinae exercitatio* (Breda 1538), zbirka dialogov, zapisanih kot učbenik osnovnega latinskega besedišča in slovnice; ter *Bucolicarum Virgilii interpretatio* (Breda 1537), nadgraditev razlag Vergilija.³⁴

DE INSTITUTIONE FEMINAE CHRISTIANAE

Kraljica je Vivesa verjetno tudi na priporočilo Tomaža Mora ter po Henrikovem navdušenju nad komentarjem k *De civitate Dei* prosila, naj ji pošlje kako svoje delo. Čeprav gre za napotke mladi kraljični, obsega delo tri knjige, od katerih prva govori o vzgoji in dolžnostih mladih deklet, druga zadeva zakon in z njim povezane dolžnosti, tretja pa daje napotke vdovam.³⁵ Že z razdelitvijo usredišči v življenje slehernice zakonsko zvezo: mlada dekleta so v pripravi nanjo, zakonske žene jo živijo, vdove pa so v neke vrste vmesnem obdobju med enim in morebitnim drugim, sicer pa se predajajo spominu na moža. Po obliki in vsebini gre za poučno razpravo, v srednjem

34 O Vivesu kot učitelju je pisala denimo že Gragg, »Two Schoolmasters of the Renaissance«, 218–223.

35 Več o tem delu Kolsky, »Making Examples of Women«.

veku ustaljen literarni žanr. Od 13. stoletja dalje je nastalo veliko plemičnem posvečenih del, katerih cilj je bil poučevati bodoče vladarje. Vsebovala so dolge svetopisemske in patristične citate, pomešane z avtorjevim komentarjem; nekatera med njimi so se prav kot Vivesovo nanašala na izobraževanje in vzgojo deklet. Vives je bil z večino seznanjen, kar lahko opazimo iz mnogih glavnih vzgojnih poudarkov, ki so jih podali že njegovi predhodniki.³⁶ Praktično v vseh so razprave o čistosti, zakonu, oblačenju, govoru, obnašanju in prehrani.

Vives se je tako podrobno lotil zakonske tematike ravno zaradi Henrikove namere po ločitvi, ki se je v tem obdobju že jasno nakazovala. Kraljevi zakon je ljudstvu postavljen za zgled; ločitev ter ponovna poroka postavita svetost zakona pod velik vprašaj. Bolj kot ostali avtorji Vives kot glavno vrtilno v zakonu izpostavi čistost, njena skrunitev je hud prestop.³⁷

Besedilo ima v vseh treh knjigah enako shemo. Na začetku posameznega poglavja poda naslov in v prvem odstavku napotek glede teme, čemur sledi razprava.

V vseh treh knjigah začne z domačimi dolžnostmi in šele nato nadaljuje s tistimi zunaj doma. Navaja primere iz antične mitologije ali zgodovine, pri čemer loči med dobrimi možmi in ženami ter posledično njihovimi dobrimi dejanji in slabimi s slabimi dejanji. Velikokrat rabi zapovedno drugo osebo, včasih pa tretjo osebo, kar daje besedilo pridih neizprososti.³⁸ Besede podkrepi z navedki Svetega pisma, z odlomki iz patrističnih besedil in z zgodovinskimi primeri.

Prvotni namen priročnika je bila pomoč z nasveti, kako vzgajati kraljično Marijo. Kraljici Katarini je izobrazba otrok pomenila skorajda nujo in ne le eno od možnosti, zato je priskrbela hčeri najboljšo možno izobrazbo. Dobila je najboljše učitelje in brala dela tedanjih vodilnih humanistov, med katerimi je bil poleg Tomaža Mora in Erazma Rotterdamskega tudi Vives. Marija je odlično govorila francosko, špansko in latinsko ter je razumela italijanščino. Študirala je patristična ter klasična dela, med drugim Seneko in zgodovino pisce. Obvladala je tudi vsakdanje ženske veščine in je bila dobra glasbenica. Seveda obstaja pri navedbah teh mnogih talentov v virih možnost pretiravanja, porojena iz piščeve želje po kraljevi naklonjenosti; vendar ni dvoma, da so bili vsi Henrikovi otroci zelo bistri.³⁹

36 Walcott Beauchamp et al., *The Instruction of a Christen Woman*, 40–41.

37 Več o tem Pabel, »Feminae unica est cura pudicitiae«.

38 O tem podrobneje George, »Persuading a Feminine Audience?«

39 Godwin Ridley, *The Life and Times of Mary Tudor*, 21.

V Vivesovem delu je kljub ostrosti izražanja in zapovedovanja nekaj s tedanjega stališča presenetljivo liberalnih novosti v zvezi s statusom ženske. Že to, da je delo v celoti posvečeno ženskam, v 16. stoletju ni bilo običajno. Zanimiv je tudi poudarek na intelektualnih zmožnostih, kjer lahko ženska ravno preko uma, poučenosti in študija doseže pravo vrlino. Vsekakor je študij podrejen čistosti in kreposti, vendar pripisuje Vives intelektualnim prizadevanjem veliko vrednost in loči glede na spol zgolj obliko študija, gradivo ter namembnost, ne pa tudi obseg in pomen.

Vendar pa je imel Vives ob pisanju razprave *De institutione* pred očmi predvsem enega svojih utelešenj ženskega ideala, samo kraljico Katarino. To pove tudi v uvodnem nagovoru. Sicer je v času nastajanja razprave osebno še ni poznal, nedvomno pa je vedel za njen sloves. Vives je pri Katarini občudoval njeno klasično izobrazbo. Njena mati Izabela je imela zgolj znanje latinščine, za svoje otroke pa je poiskala najboljše učitelje med humanisti. Katarina je postala podpornica izobraževanja; podpirala je denimo samostan v Isleworthu nedaleč od Londona, ki je postal eden izmed pomembnih verskih in izobraževalnih centrov za ženske tistega časa. Vives ga je imel čast obiskati v kraljičinem spremstvu. Oba Španca sta lahko uživala v dolgih pogovorih v materinščini, ki so vključevali najrazličnejše zgodovinske, literarne in predvsem filozofske teme, nad katerimi je bil Vives navdušen. V nekem pismu Craneveltu pove, da je kraljica ena izmed najčistejših in najbolj krščanskih duš, ki jih je kdaj videl.⁴⁰ Njun odnos je ostal prijateljski vse do žalostnega konca kraljičinega zakona.⁴¹

BIBLIOGRAFIJA

- Barton, Simon. *A History of Spain*. New York, N.Y.: Palgrave Macmillan, 2003.
- Fabian y Fuero, Francisco, in Gregorio Mayans y Siscar, izd. *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera omnia*. Valencia: In officina Benedicti Montfort, 1782.

40 Noreña, *Juan Luis Vives*, 86–87.

41 Primerjavo Vivesove ideje prijateljstva z Erazmovo ponuja Furey, »Bound by Likeness«.

- Fantazzi, Charles. *The Education of a Christian woman: A Sixteenth-Century Manual*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- . in Constant Matheeußen, izd. *De institutione feminae Christianae: Introduction, Critical Edition, Translation and Notes*. Leiden: Brill, 1996.
- . *A Companion to Juan Luis Vives*. Leiden: Brill, 2008.
- Furey, Constance M. »Bound by Likeness: Vives and Erasmus on Marriage and Friendship«. V: *Discourses and Representations of Friendship in Early Modern Europe, 1500–1700*, ur. Daniel T. Lochman, Maritere López in Lorna Hutson (Farnham: Ashgate, 2011), 29–42.
- George, Edward V. »Persuading a feminine Audience? Gratuitous invective apostrophe in Juan Luis Vives' *On the Education of a Christian Woman*«. *Scholia: Studies in Classical Antiquity* 5 (1996): 94–111.
- González, Enrique González. »Juan Luis Vives, Works and Days«. V: *A Companion to Juan Luis Vives*, ur. Charles Fantazzi, 15–64. Leiden: Brill, 2008.
- . »Fame and Oblivion«. V: *A Companion to Juan Luis Vives*, ur. Charles Fantazzi, 359–414. Leiden: Brill, 2008.
- Gragg, Florence A. »Two Schoolmasters of the Renaissance«. *Classical Journal* 14, št. 4 (1919): 211–223.
- Jordan, Constance. *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*. Ithaca: Cornell UP, 1990.
- Kaufman, Gloria. »Juan Luis Vives on the Education of Women«. *Signs* 3, št. 4 (1978): 891–96.
- Kolsky, Stephen. »Making Examples of Women: Juan Luis Vives' The Education of Christian Women«. *Early Modern Culture Online* 3 (2018): 14–38.
- Mack, Peter. »Vives's Contributions to Rhetoric and Dialectic«. V: *A Companion to Juan Luis Vives*, ur. Charles Fantazzi, 227–276. Leiden: Brill, 2008.
- Noreña, Carlos G. *Juan Luis Vives*. Haag: Martinus Nijhoff, 1970.
- . »Juan Luis Vives and Henry VIII«. *Renaissance and Reformation* 12, št. 2 (1976): 85–88.
- Pabel, Hilmar M. »*Feminae unica est cura pudicitiae*: Rhetoric and the Inculcation of Chastity in Book 1 of Vives' *De institutione feminae Christianae*«. *Humanistica Lovaniensia* 48 (1999): 70–102.
- Perez, Joseph. *The Spanish Inquisition: A History*. London: Profile, 2004.
- Rex, Richard. *The Tudors*. Stroud: Tempus, 2002.
- Ridley, Jasper Godwin. *The Life and Times of Mary Tudor*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1973.
- Rowley-Williams, Jennifer Ann. »Image and Reality: The Lives of Aristocratic Women in Early Tudor England«. Doktorska teza. Bangor: University of Wales, 1998.

- Scheck, Thomas P. »Humanitas in Cicero's Moral Philosophy and Its Christian Reception«. *Ave Maria Law Review* 10, št. 2 (2002): 405–15.
- Walcott Beauchamp, Virginia, Elizabeth H. Hageman in Margaret Lael Mikesell, izd. *Juan Luis Vives: The Instruction of a Christen Woman*. Urbana: University of Illinois Press, 2001.
- Watson, Foster. *Tudor School-Boy Life: The Dialogues (Linguae Latinae Exercitatio) of J. L. Vives*. London: J. M. Dent & Co., 1908.

IZVLEČEK

Humanist Juan Luis Vives, ki je po mnenju sodobnikov sodil med vodilne mislece svojega časa, je v zadnjih desetletjih, predvsem po zaslugi raziskovalcev, kot sta Carlos Noreña in Charles Fantazzi, znova deležen večje pozornosti. Članek na ozadju zgodovinskega konteksta, predvsem položaja Judov v Španiji pod inkvizicijo ter razmer na dvoru Henrika VIII. v obdobju njegovega zakona s Katarino Aragonsko ter razkola, ki mu je sledil, obravnava Vivesov raznoliki opus. Pozornost posveti razpravi *De institutione feminae Christianae* ter njeni povezanosti z vse bolj kočljivim položajem kraljice Katarine in kraljične Marije. Ugotoviti je mogoče, da Vives ponudi nekaj s tedanjega stališča presenetljivo liberalnih novosti v zvezi s statusom žensk; s tem v zvezi je zanimiv zlasti njegov poudarek na intelektualnih zmožnostih, kjer je zastopal za svoj čas nevsakdanje stališče, da lahko ženska ravno preko uma, poučenosti in študija doseže pravo vrlino. Članek je pospremljen s slovenskim prevodom celotnega predgovora k obravnavanemu besedilu, posvečenega kraljici Katarini.

KLJUČNE BESEDE: Juan Luis Vives, humanizem, španska inkvizicija, Henrik VIII., Katarina Aragonska, položaj žensk

JUAN LUIS VIVES (1492-1540) AND DE INSTITUTIONE FEMINAE CHRISTIANAE

ABSTRACT

Juan Luis Vives, considered by his contemporaries as one of the leading thinkers of his time, has been gaining scholarly attention in recent decades, mainly due to the work of researchers such as Carlos Noreña and Charles Fantazzi. The paper reviews his diverse opus and its historical context – the position of Spanish Jews during the Inquisition, the court of Henry VIII and Catherine of Aragon, the Anglican schism. Attention is given to his treatise *De institutione feminae Christianae* and its connection to the increasingly precarious position of Queen Catherine and Princess Mary. Vives offers several innovations regarding the status of women, some of which were surprisingly liberal for his time. Particularly striking is his emphasis on intellectual abilities; he advocated the then-unusual view that a woman can achieve true virtue through her intellect, learning, and study. The article is accompanied by a Slovenian translation of the entire preface to the text in question, which was dedicated to Queen Catherine.

KEYWORDS: Juan Luis Vives, humanism, Henry VIII, Spanish Inquisition, Catherine of Aragon, the position of women



Emona (pred Plečnikovo prenovo)



Juan Luis Vives, De institutione feminae Christianae, predgovor

PRESVETLI GOSPE KATARINI ŠPANSKI,
ANGLEŠKI KRALJICI, ITD.

1. Svetost vašega življenja¹ in vaša gorečnost za svete učenosti² sta me tako ganili, da sem vam napisal nekaj o vzgoji krščanskih žena, zelo pomembni temi, ki pa je vendarle do sedaj med vso raznoliko množico učenjakov in pisateljev ni še nihče obravnaval. Kaj je namreč enako nujno kakor duhovno oblikovanje teh, ki so v vsakem življenjskem položaju naše nerazdružljive družice? Med dobrimi je naklonjenost trdna, med slabimi pa ni dolgotrajna. Aristotel ni zastonj govoril, da se tiste države, ki dajejo premalo poudarka pravilni vzgoji žensk, oropajo velikega deleža blagostanja:³ zdi se, da ni ničesar tako nadležnega, kakor imeti skupno življenje z nevzgojenim človekom, in kakor se to po pravici govori za državo, tako se celo bolj po pravici za posamezen dom. Tudi Ksenofont, Aristotel in Platon so v svojih razpravah o državnih pred-

- 1 Prevedeno po izvirniku iz Fantazzijeve prve in druge izdaje (*De institutione feminae christianae: Introduction, Critical Edition, Translation and Notes*, 1996, ter *The Education of a Christian Woman: A Sixteenth-Century Manual*, 2000). Po obeh so večinoma povzete tudi opombe. Fantazzijeva različica temelji na petih različnih izdajah: *De institutione foeminae Christianae* (Antwerpen: Apud Michaellem Hillenium Hoochstratanum, 1524); *De institutione foeminae Christianae* (Basel: Per Robertum Winter, 1538); *De officio mariti, De institutione foeminae Christianae, De ingenuorum adolescentum ac puellarum institutione* (Basel: In officina Roberti Winter, 1540); *Opera* (Basel: In aedibus Nic. Episcopi, 1555); *Opera omnia, cura Gregorii Maiansii edita* (Valencia, 1782–1790).
- 2 Katarina se je poleg običajnih veččin pod okriljem Antonia in Alessandra Geraldinija učila še latinščine, za kar je bila zaslužna Izabelina religiozna vnema.
- 3 Aristotel, *Retorika* 1.5, 1361a; *Politika* 1.13, 1260b.

pisih povedali veliko tega, kar se tiče dolžnosti žensk.⁴ Tertulijan, Ciprijan, Hieronim, Ambrozij, Avguštin in Fulgencij so o dekletih in vdovah razpravljali tako, da so za vsako življenjsko obdobje raje svetovali kakor ga oblikovali. Vsi v zares velikih delih, vrednih njihove učenosti in svetosti, opevajo hvalevredno čistost, vendar prinašajo zelo malo napotkov in življenjskih pravil, češ da je potrebnije spodbujati k najboljšim stvarim in iztegovati roko po najvišjih skrivnostih kakor učiti nižje. Vendar spodbude prepuščam njim, da bi mogel vsak zase raje izbrati način življenja, ki temelji na avtoriteti teh učenjakov, ne pa na mojem mnenju; v besedilu pa ponujam praktične napotke za življenje. Tako v prvi knjigi začnjam s prvo dobo ženskega življenja, ki ji sledim do poroke; nato v drugi knjigi razpravljam, kako je treba dobro in prijetno preživeti čas z možem od poroke do vdovstva; in nazadnje so predstavljeni napotki za vdovstvo.

2. Ker ni šlo drugače, je v prvi knjigi vseeno povedano mnogo tega, kar se tiče žena in vdov; v naslednji mnogo tega, kar se tiče samskih, in v tretji nekaj, kar se tiče vseh; da ne bi bodisi kako deklet mislilo, da je prva knjiga namenjena zgolj njemu, bodisi poročena enako za drugo knjigo ali vdova za tretjo. Menim, da bi morala vsaka skupina prebrati vse tri knjige. Morda sem bil v nekaterih krajši, kakor bi mnogi želeli, a če bo kdo pozorneje razmislil o razlogu za mojo odločitev, bo uvidel, da tega nisem storil brez razloga. Pri dajanju napotkov namreč vprašanje jedrnatosti ne sme biti na zadnjem mestu, da ne bi zaradi ostrine bralcem prej uničilo zanosa kakor jih podučilo. In prav je, da gre za tiste napotke, ki jih vsak zlahka obdrži v spominu. Potrebno je namreč poznati zakone, po katerih je treba živeti, kar so oznanjali Kristus in apostoli Peter, Pavel, Jakob, Janez in Juda, ki so mu sledili. Tudi ti so namreč svetu izročili napotke za svetost, ki so sicer vzvišeni, a tudi preprosti in kratki. Kako bi namreč kdo lahko služil zakonom, ki se jih ne držijo niti tisti, ki so v njih odrasli? Iz tega razloga nisem niti razširjal primerov, ki sem jih navedel veliko, niti se nisem oddaljil v splošna mesta kreposti in pregreh; to široko področje sem predstavil vsepovsod v delu, saj skorajda spodbuja, da bi knjiga našla mero; da bi se jo dalo brez napore brati, pa tudi ponovno prebrati.

4 Ksenofont v *Gospodarjenju* 7–10 predstavi bogatega posestnika in njegovo mlado ženo, ki se pogovarjata o upravljanju premoženja. Psevdo-Aristotelovo *Gospodarjenje*, ki je v renesansi veljalo za pristno, vsebuje moralne napotke v zvezi z zakonom, ki so se skladali z usmeritvijo sočasnega krščanstva. Platon o tej temi piše v *Državi* 451d in 475e.

3. Še nekaj: napotki za vzgojo moških so številni, navodila za vzgojo žensk pa je zagotovo mogoče podati bolj strnjeno. Moški se namreč mudijo tako doma kot zunaj doma, delujejo tako v domačih zadevah kot v javnih, zato takšna različnost opravil ne more biti razložena drugače kakor na dolgo. Ženski pa je edina skrb čistost, zato se zdi, da je dovolj poučena, ko je izpostavljena slednja. Zato je početje tistih, ki skvarijo to edino žensko dobrino, še bolj ostuden zločin; kakor bi napol slepemu ugasnil še tisto preostalo luč. Obstajajo ljudje, ki pišejo pokvarjene in umazane pesmi, in zares ne vidim, katero pretvezo, ki bi se lahko imenovala pravična, bi lahko vzdeli svojemu namenu, saj njihove zaradi podlosti skvarjene in zaradi strupa umazane misli ne morejo navdihniti ničesar razen strupa, ki uničuje vsepovprek. Pravijo, da so ljubimci. Verjamem, so pa tudi slepi in brezglavi; kakor da kdo ne bi mogel doseči lastnega cilja, ne da bi hkrati s tem pogubil in okužil še vse druge. Za nikogar nisem nikoli menil, da je izgnan pravičneje, kakor za Ovidija Nazona, če je le bil izgnan zaradi *Umetnosti ljubezni*.⁵ Ostali so namreč prepevali šaljive in razuzdane pesmi, ta izvrstni umetnik, učitelj nečednosti in javni rušitelj državnih vrednot pa je te podlosti razvrstil v pravila, če smem tako reči, in jih napravil za nauke.

4. Nedvomno bodo imeli nekateri moje nauke za strožje in trše, kakor bi bilo primerno; a če bi brali, kako sveti pisci sledijo drobnim stvarim, kako vneti preiskovalci vsake podrobnosti so, v kakšnih besedah ter s kakšno resnostjo in strogostjo, bi me zagotovo šteli za preveč popustljivega in mehkega. A taka je narava stvari: dobrim se zdi pot kreposti široka in prijetna, pot pregreh pa ozka in groba; medtem ko slabim ni prijetna ne pot, na kateri so, niti jim ni dovolj široka in udobna pot poštenja. Ker je tako, se je potrebno bolj strinjati z dobrimi in verjeti, da slabi zaradi svoje presoje padejo hitreje kakor skupnost dobrih. Pitagora in njegovi posnemovalci v opisu črke Y pravijo, da je po premaganih težavnostih prve kreposti ostalo zelo lahko.⁶ Platon v soglasju s Pitagoro svetuje, da je potrebno za najboljši način življenja izbrati tistega, ki ga navada označi za najprijetnejšega.⁷ Gospod je v evangeliju imenoval pot božjega kraljestva za ozko, pa ne zato, ker bi bila resnično takšna, temveč

5 Ovidij pove, da sta njegovi pogubi botrovala *carmen in error*; prim. *Tristia* 2.207. Leta 8 po Kr. je bil izgnan v mesto Tomi ob Črnem morju.

6 Po Pitagoru je grška črka Y simbolizirala dve poti življenja, krepost in pregreho; prim. Diogen Laertski 8.32; dve poti sicer omenja že Heziod, *Dela in dnevi* 287–292.

7 Platon, *Država* 331a.

zato, ker jih gre malo po njej;⁸ razen, če bi kdo štel za prazna njegov izrek »Moj jarem je prijeten in moje breme je lahko«⁹ in obljubo, da ni nikogar, ki bi zaradi njega karkoli zapustil in bi ne prejel mnogo večjih stvari še v tem življenju.¹⁰ Na kaj meri to, če ne na užitek in radost kreposti?

5. Zato vem, komu se bodo ti moji napotki zdeli prestrogi in togi: mladim moškim, neizkušeni, objestnejšem, pogublencem; ki ne prenesejo niti pogleda na pošteno žensko, ki kakor leni in dobro rejeni konji rezgetajo vsaki kobili. Nato tudi neumnim, domišljavim in nespametnim dekličem, ki se veselijo ob tem, da jih kdo opazi in osvaja; takšne bi želele, da njihove pregrehe odobrava množica grešnikov, kot da bi moglo odobravanje množice spremeniti naravo stvari. Nič novega ni v tem, da slabi sovražijo tiste, ki jih opominjajo k dobremu. Točno s tem si je Teofrast,¹¹ potem ko je napisal veliko tehtnih stvari o zakonu, nakopal jezo malopridnic; in Leóntion,¹² Metrodorjeva priležnica, se je zagnala proti tako spretnemu govorniku in modremu možu in izbljuvala svojo brezglavo ter brezsravno knjigo. To se je zdel tako grozen zločin, da se je za primere, kjer ne preostane nič upanja na dobroto, rodil rek, da je »treba izbrati drevo za obešanje«. Sveti Hieronim piše Demetriadi o sebi takole: »Pred okoli tridesetimi leti sem izdal knjigo o ohranitve vrednemu devištvu, kjer se mi je zdelo nujno, da se postavim po robu pregreham, in zavoljo vzgoje žensk sem opominjal, da je potrebno odkrivati hudičeve zanke;¹³ ta govor je mnoge užalil, saj je povedano vsaka razumela kot nagovor njej, v meni pa pri tem ni slišala prijaznega opominjevalca temveč tožnika svojih dejanj in se obrnila proč.«

8 Mt 7,13–14.

9 Mt 11,30.

10 Mt 19,29 in Lk 18,29.

11 Teofrastu (ok. 370–288 pr. Kr.), Aristotelovemu nasledniku, so pripisovali izgubljeno razpravo o zakonu, ki jo omenja Hieronim v *Adversus Iovinianum*, morda je zanjo izvedel iz izgubljenega Senekovega dela. Možno je tudi, da so ti fragmenti iz Aristotelovega dela o zakonu, ki ga je citiral Hezihij, leksikograf iz 5. stol.

12 Metrodor iz Lampsaka (ok. 331–277 pr. Kr.) je bil eden izmed najbolj znanih Epikurjevih učencev; Leontion, atenska kurtizana, je bila njegova priležnica. O njenem pisanju zoper Teofrasta poroča Ciceron, *De natura deorum* 1.93.

13 Hieronimovo *Pismo* 22, napisano v Rimu leta 384, je hvalnica devištva in meniškega stanu. Namenjeno je rimskemu dekletu Evstohiji, ki se je skupaj z materjo vdovo odločila za puščavniško življenje; ko je leta 382 Hieronim prišel iz Palestine v Rim, je postal njen duhovni spremljevalec. Na to pismo se sklicuje tudi v zgornjem *Pismu* 130 Demetriadi; tudi slednja se je namreč odločila za obljubo devištva.

Tako pravi on. Kateri vrsto ljudi bom torej užalil s temi svetimi napotki? Tiste, ki bi nadme priklicali krivdo in grajo, da tako rečem, če bi jim želel ugajati.

6. Ob meni bodo stali značajni in modri možje, čista dekleta, poštene žene, preudarne vdove in nazadnje vsi, ki so kristjani zares in iz srca, ne samo po imenu; ki vsi čutijo in vedo, da ni ničesar milejšega in blažjega od napotkov naše vere, od katerih Kristus nikoli ne dovoli, da odvrnemo um in misli, niti za las. Svete žene sem zgolj prijazno opomnil na njihove dolžnosti; ostale sem mestoma malo ostreje pogrjal, ker sem videl, da samo predpisi premalo koristijo v primeru tistih, ki se upirajo vodstvu in jih moraš skorajda proti njihovi volji vleči tja, kamor je treba. Zato sem ob vsaki priliki govoril bolj odprto, da bi ob očitni nemarnosti svojih navad, popisanih črno na belem, zardele in prenehale z zardevanja vrednimi dejanji. Hkrati s tem bi se tedaj dobre žene veselile, da so tako daleč stran od teh pregreh, in se trudile, da se celo še bolj umaknejo in zatopijo v najbolj notranja sedišča kreposti; raje sem v skladu s Hieronimovim nasvetom tvegala preizkus sramežljivosti kakor same teme, vendar tako, da ne bi zdrsnil v kaj sramu vrednega, od česar ni za učitelja čistosti ničesar sramotnejšega. Zaradi tega se je zgodilo, da je potrebno včasih razumeti več, kakor je izraženo. Stvari, ki se razlikujejo od najbolj ustaljenih navad, sem podprl in utrdil z velikimi avtoritetami, da jih napad javnega mnenja ne bi mogel uničiti.

7. To delo posvečam vam, visoka kraljica, prav tako, kakor bi slikar najbolj vešče naslikal vaše obličje; kakor bi namreč v portretu videli naslikano podobo svojega telesa, tako boste v teh knjigah videli podobo svojega duha, glede na to, da ste bili tako deklet kakor zaročenka, vdova in sedaj žena, za kar prosim Boga, da bi bili še dolgo.¹⁴ Vendar vam je ljubše, da se hvali kreposti kakor vas, četudi ne more nihče hvaliti ženskih vrlin, ne da bi pri tem z enako hvalo ovenčal tudi vas. Ubogal vas bom, vendar vedite, da ob omembah izvrstnih in odličnih vrlin sicer po imenu omenjamo tudi druge in večinoma vam podobne ženske, vendar javno – četudi potihoma – zmeraj govorimo predvsem o vas. Ni namreč mogoče hvaliti vrlin, ne da bi hkrati hvalili tudi tiste, četudi neimenovane, ki se v teh vrlinah najbolj odlikujejo. Te moje napotke bo brala vaša hči Marija in jih bo posnemala, medtem ko se bo oblikovala po domačem zgledu vaše poštenosti in modrosti. Zagotovo jih bo posnemala in bo – razen, če razočara vsa človeška pričakovanja – najboljša in

14 Tukaj je Vives v skladu z izdajo iz leta 1538 že spremenil samostalnik za Katarinino zvezo s kraljevičem Arturjem, iz *uxor* v *sponsa*, in se tako postavil na kraljičino stran v kočljivem vprašanju ničnosti zakona.

najsvetejša, kakor se spodobi potomki vas in Henrika VIII., hčeri tako plemenitega in častnega para. Kakor bodo torej vse ženske dobile preko vaših dejanj in življenja zgled, tako bodo preko tega vam posvečenega dela dobile napotke in pravila za življenje. Oboje bodo dolgovale vašemu poštenju, s katerim sami živite, mene pa navdihujete k pisanju. Pozdravljeni.

V Bruggeju, 5. aprila 1523

Prevedla Martina Ješovnik





Ahil po smrti

Janis Ritsos

Zelo je utrujen – kaj naj zdaj počne s slavo? – dovolj je bilo.
Dobro je spoznal sovražnike in prijatelje – domnevne prijatelje,
kajti za občudovanjem in ljubeznijo so se skrivale njihove lastne koristi,
njihove lastne sumljive sanje, pretkane in hkrati nedolžne.
Zdaj, na otočku Levke, končno sam, miren, brez zahtev,*
brez dolžnosti in tesnih oklepov, in predvsem
brez nečastne hinavščine junaštva, lahko ure in ure okuša
večerno slanost, zvezde, tišino in tisti nežni
in brezkončni občutek splošne nesmiselnosti,
vtem ko so njegova edina družba divje koze.
A celo tu, po smrti,
so mu prišli za pete novi občudovalci, ti prilaščevalci spomina nanj,
postavili so mu oltarje in spomenike, pomolili in odšli. Samo
morske ptice so ostale pri njem, vsako jutro letijo dol na obalo,
si omočijo krila in se hitro vrnejo, da z nežnimi, plešočimi gibi
očistijo pòd v svetišču. Tako
po zraku zakroži zamisel za pesem (morda je to njegovo edino opravičilo)
in ustnice mu prešine blag nasmeh, za vse ljudi in za ves svet,
medtem ko čaka spet nove romarje (in ve, da mu je všeč)
z vsem njihovim truščem, čutaricami, jajci, tranzistorji,
medtem ko zdaj čaka Heleno, da, tisto, ki je zaradi njene lepote
mesene in sanjske, umrlo toliko Ahajcev in Trojcev, med njimi tudi on sam.

Leros, 19. september 1968

Prevedla Jelena Isak Kres

* V posthomerski tradiciji je Ahilova mati Tetida z morskimi boginjami in muzami mrtvega sina Ahila najprej objokovala, nato pa je s pogrebne grmade ukradla njegovo truplo in ga prenesla na črnomorski otok Levke. Antični pesniki izpričujejo vero, da so na tem otočku svoje blaženo življenje uživale tudi duše drugih preminulih herojev. Po nekaterih pričevanjih je Ahil tam praznoval poroko z Ifigenijo, po drugih s Heleno, in užival blaženost skupaj z Ajantom in drugimi junaki.



Hadrijanov zid



Blues z rimskega zidu

W. H. Auden

»Nad barjem je veter in moker je zrak,
uši imam v tuniki, v nosu prehlad.

Z neba štropotajo nalivi dežja,
vojak sem na zidu, ne vem sploh, zakaj.

Po sivem kaménju se plazi megla,
dekle imam v Tungriji, jaz pa spim sam.

Prerad se ji Avel pred hišo smoli,
pri njem mi ni všeč ne vedenje ne fris.

In Pizon, ki ribo časti kot kristjan,
poljube najrajši bi ukiniti dal.

Njen prstan, darilo, sem že zaigral;
le njo bi spet rad in zaslužen denar.

Ko v pokoj bom šel, slep na eno oko,
ne bom niti mignil, le gledal v nebo.«

Prevedla Nada Grošelj

CONTENTS

ARTICLES

- 05 Nena Bobovnik and Gina Derhard**
Eremita alter philosophus:
Understanding
Ascesis in Pagan and
Christian Philosophy
- 33 Tanja Rebula and Edvard Kovač**
Emmanuel Levinas
and the pre-Socratics
- 57 Nikolaj Aracki Rosenfeld OCist**
Quod ore simul et opera
docuit Hieronymus
confessor, doctor
maximus: Euchological
Texts about Saint Jerome
and the Variability of Their
Translations
- 79 Martina Ješovnik and David Movrin**
Juan Luis Vives (1492-1540)
and De institutione
feminae Christianae

TRANSLATIONS

- 95 Juan Luis Vives**
To Catherine of Spain,
preface to De institutione
feminae Christianae,
trans. Martina Ješovnik
- 103 Yannis Ritsos**
Achilles after Death,
trans. Jelena Isak Kres
- 105 W. H. Auden**
Roman Wall Blues,
trans. Nada Grošelj

