

HUGO RAHNER

Igrajoči človek

Plotin pravi, da je človek »živa igrača«, torej ne le figura, ki jo neznana muhavost premakne ali odloži. Vnaprej je oblikovan v Logosu, je zamisel veselja Božjega Umetnika. Zato je, kakor pravi Platon, človekova najboljša naloga, da je igralec. Človek v obilici dejavnosti, ki pritekajo iz njegovega ustvarjenega bitja, z lahkoto, modro, lepo in resno posnema ustvarjalno moč Boga, kolikor mu je dano. Ta lebdeča lahkotnost nikakor ni lahkomiselnost, kajti lahkomiselnost je vedno skriven obup. Božansko igrajoči pa je varen, ker ve, da nenehno izhaja iz ustvarjalne in varujoče roke Boga. Igrajoči človek je zato človek resnobe, ker vselej ve za oboje: za smiselnost in tudi za nenujnost svojega ustvarjenega bivanja. V tem se razkrivata dva vidika zemeljskega življenja, ki ju igrajoči človek vidi z budno ostrino: bivanje je veselo (ker je varno v Bogu) in tragično (ker je ogrožano v svobodi). Življenje je, kakor pove Platon v Filebosu, mešanica veselja in bolečine, je hkrati komedija in tragedija.¹ Saj ni nobene igre brez globoke resnobe; celo otroci, ko se igrajo, skoraj z mitično močjo stopijo v vplivni krog popolne dolžnosti in pod senco možne izgube. Iz te dialektične napetosti, ki je neodpravljiva, dokler smo v materiji potujoči duh, se zdaj sprosti bistvena značilnost igrajočega človeka, ki jo potegnemo iz kopice drugih možnih vidikov: igrajoči človek je »resno-veder«, je človek, ki so ga Grki poimenovali z neprevedljivim izrazom *aner spoudogeloios*. Pokazati hočemo, kako je ta človek vedno dvojen: človek vedre duhovne sproščenosti, tako rekoč duševne elegance, nepremagljive varnosti. A tudi človek tragike, smeha in joka, pogosto naravnost spokojne ironije, ker je spregledal tragično smešne maske življenjske igre in

Hugo Rahner, *Der spielende Mensch*, Johannes Verlag Einsiedeln ¹¹2008, 28–43. S prijaznim dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.

izmeril utesnjujoče meje zemeljskega bivanja. In tako je: samo kdor obe nasprotji spravi v duševno enoto, je v resnici igrajoči človek. Če bi bil samo eno, bi ga morali označiti za neresnega zanesenjaka; če bi bil samo drugo, bi ostal obupanec. Sinteza pa je *homo ludens* (igrajoči človek), resno-vedri človek sproščenega humorja, ki se smehlja še med solzami in na dnu vse zemeljske veselosti najde goščo nezadostnosti. Ta *resnobna vedrost* lebdi med nebom in zemljo (humor je lepa, a obrabljena, celo zlorabljena beseda). »Humorja si ni mogoče misliti brez časa; a humor spada k stvarjem, ki si jih brez večnosti tudi ne moremo misliti,« je v dnevnikih in nočnih zapiskih² sredi smrtne groze nemškega propada napisal Theodor Haecker, ki je priznaval samo trmasto resnost vražje smotrnosti. Poskušajmo torej razložiti to sintezo v skoraj Mozartovem lebdenju med solzami in smehom, med veselostjo in potrpežljivostjo, kakor so cerkveni očetje pradaevnine na nekaterih svojih najlepših staneh pisali o »božanski otroški igri« tega zemeljskega življenja.

Igrajoči človek je najprej človek resnobne vedrosti. Na dnu vsake igre je globoka skrivnost (to smo zaslutili že ob pogledu na Boga, ki se igra ob stvarjenju – v prejšnjem poglavju knjige, op. prev.). Vsaka igra, natanko tako kakor najgloblja resnost pri reševanju življenjske naloge, teži po tistem približanju Stvarniku sveta, ki svoje delo opravlja z božansko resnostjo globoke smiselnosti; a hkrati s spokojno kretnjo božansko mojstrske, nikdar nujne dejavnosti umetnika. *Plotin* je to slutil, ko je govoril o teženju vseh stvari, tudi igre, po *theoria*, po približujočem zrenju božanskega. Sam je začel svojo razpravo z lahko eleganco igralca: »Igrajoč, preden se podamo k resnosti, bi radi zatrdili: vse stvari težijo k teoriji (bogozrenju). Ali je s tem naša sedanja razprava zgolj igra? Vse igra samo iz želje po zrenju: tako resnost moža kakor igra dečka.«³ Zakaj? Mislim, da zato, ker se zgolj resnost ne dokoplje do jedra stvari; to marveč pogosto še lažje in globlje ter bolj igrivo doseže veselost, ironija, humor. *Ksenofon* ima kar prav, ko svojo *Gostijo* začneja z besedami: »Dela lepih in dobrih mož se mi ne zdijo vredna spomina samo, če so storjena z resnobo (*meta spoudes*), ampak tudi v igri (*en tais paidiais*).«⁴ Po *Platonu* se tako v igri kakor v resnobi preizkuša mož,

ki je postal popolnoma moder (*teleos sofron aner*).⁵ Ta resnobna veselost se razcveti samo v sredini med nebom in zemljo: v človeku, ki ljubi pester svet in se mu hkrati smehlja; ki ve za njegov izvor iz Boga in hkrati za njegove meje, v katerih se stvari zaletavajo in tako povzročajo komičnost in tragičnost. Nad tem se jeziš, to sprejemaš srdito ali dobrotno spokojno, to nas spravlja s tira – in obenem osrečuje v zrenju harmonije »sooblikujočega Logosa«; iz njega vse izhaja in k zrenju Logosa teži vsa igra. Ta humor igrajočega človeka »je zrastel v zemeljski nepopolnosti in se razcvetel v ljubezni do sveta«.⁶ Brez te božanske kapljice olja bi moral stroj sveta škripati in obstati. »Humor je izraz notranjega ravnotežja in humane tolerance, vedre gotovosti in svobode; je nepogrešljiva prvina vsakega višjega človeškega reda.«⁷ To so modri Grki, pravi ludimagistri (mojstri igre), vedeli bolje kakor današnji ljudje. Ludwig Radermacher, ki je ob Grkih postal moder učitelj, nam je to pokazal v svoji knjigi o »joku in smehu«. Hvaležni smo mu za veliko spodbud.⁸ Za Ksenofana je *paidzein spoude*, to, da »se znaš šaliti v resnosti«, visoka umetnost oblikovanja življenja.⁹ Strabon imenuje Meniposa, pisca komedij, *spoudogeloios*¹⁰. Diogenes Laertios prav tako pohvali lirika in filozofa Heraklita.¹¹ To bi bila malodane nadčloveška umetnost humane duševne kulture: da se znaš v resnosti igrati in v vsej igri ne pozabiš resnobe. Da si predan stvarjem, ne da bi jih kdaj zaničeval z begom iz sveta – a si vendar sproščen, ker jih ne smeš jemati preravno. »Tako se je Sokrat šalil s stvarmi z resnim namenom,« piše Ksenofont ob koncu globokoumnega pouka veselega učitelja.¹² Ali moramo tu posebej opozoriti na šaljivo in pogosto sijajno Aristofanovo globokoumnost? (Ali se pred našim duhom ne pojavi takoj Shakespearjev humor, ki razkriva vse plasti bitja?) V zborovski komediji *Žabe* je Demeteri, kraljici čistih orgij, nakazano, da je šala komedije navsezadnje samo nekakšen ples okoli resnice:

*Naj plešem,
naj se ves dan brezskrbno igram!
Mnogo smešnega naj povem,
resnega mnogo.
Tvojega slavja najboljši*

*igrivec, šaljivec,
pa naj bo ovenčan.*¹³

Posmehovalec Lukijan je vedel, da se za humorjem grškega gledališča skriva (in razkriva) več znanja, kakor bi domnevali iz površne elegance mimike in kretenj. »Vedno sem ti prišel domov iz gledališča veliko pametnejši in z veliko mero življenjskega spoznanja,« tako pove v spisu o plesu svojemu napeto resnemu nasprotniku.¹⁴ Ob tem se spomni na verz iz Homerja (o tem smo natančneje govorili drugje).¹⁵ Tam sirene Odiseju, ki vesla mimo, obljubijo globlje spoznanje, porojeno iz veselosti: »Radostno gre proč in ve globlje reči.«¹⁶

V tem je neodpravljava dialektika »vesele znanosti«, da najgloblje-ga pri resnobnosti ni mogoče povsem spoznati brez nasprotja vedrine, še več, naravnost smešnosti. Platon nas je tega že naučil: »Kajti brez spoznanja smešnosti ni mogoče zares razumeti resnobnosti. Kakor sploh, če hočemo priti do polnega spoznanja, pri nasprotjih ni mogoče dognati enega člana brez drugega.«¹⁷ Tako je vsaka igra le uvajanje v resnobnost – to uči Aristotel, četudi nekoliko ožje kakor Platon¹⁸. Huizinga je zato v svojem delu *Homo ludens* (Igrajoči človek) skoraj več govoril o resnosti kakor o igri. A velja tudi obratno: človek, ki je doumel preseganje vsega ustvarjenega k Bogu, tudi najresnejših stvari ne jemlje izkrivljajoče resno. Pogosto z bolečim nasmeškom in modro skromnostjo ve, da so tudi največja človekova dela samo kakor otroška igrača v primerjavi s tem, po čemer hrepenimo, ali s tem, kar je v Bogu. Takšen človek z vsem svojim mišljenjem, tuhtanjem, oblikovanjem posnema tisti Logos, ki se kot modrost igra na zemeljskem krogu, »sooblikuje in barva«. Platon je nekoč enega svojih najglobljih dialogov, *Fajdros*, imenoval »otroška igra« (*paignion*), kajti »za njegov pogled, ki je segal daleč onkraj človeškega vrveža v daljave, sta si bili bolečina in resnoba blizu in ne vedno nerazločljivo druga ob drugi.«¹⁹ V istem smislu more v postavah celotno, ah, tako resno politično udejstvovanje modrih starcev iz Aten imenovati »razumljivo otroško igro« (*paidia logike*)²⁰, neke vrste neutrudno spretnost pri skrajno dosegljivem idealu državnega blagra; podobno kakor umetnik, nikoli povsem zadovoljen z delom, vedno znova

»igraje« začenja in vadi. Zato sedmeri modreci v Plutarhovi *Gostiji* pripovedujejo svoje resnice smeje. In če je eden od vse preveč resnih visokih filologov naših dni²¹ ta spis imel za neumnost, pa nasprotno Radermacher pripominja s hudomušno modrostjo: »Tako je mogel občutiti mož, čigar duša je imela domovino na višinah Pindarja, Ajshila, Platona. Obstaja patos, ki je smeju tuj, še več, odvraten. Toda ali ne sme obstajati preseganje patosa, ki pojmuje bivanje v nasprotnem in tudi resnosti ukazuje v svojem nasprotju?«²²

E. R. Curtius je v lepem sestavku govoril o tem humanem idealu resno-vedrega človeka.²³ Opozarja nas na besedilo iz pisem mladega Plinija, v katerem je izražena stoično obvladujoča in k višjim skrivnostim odprta uravnoteženost odličnega rimskega modrijana: »Kakor v življenju, tako imam tudi v svojih študijah za nekaj najlepšega in najbolj človeškega (*humanissimum*), da z resnostjo povezuješ prijazno vedrost (*comitas*). Tako se resnost ne bo izrodila v žalost in šala v nebrzdano početje. To načelo me vodi; zato tu in tam resna dela prekinem z igro in vedrino.«²⁴ Aelius Spartianus opisuje značaj cesarja Hadrijana z besedami, ki so v svoji dialektični klenosti skoraj klasičen zgled za dušno naravnost, ki jo označujemo s *homo ludens*, torej za lebdečo sredino resno-vedrega. Cesar je bil *severus comis, gravis lascivus, simulator simplex, et semper in omnibus varius* (strogo radosten, resno vesel, zvito preprost človek in vselej v vsem drugačen)²⁵.

V tem pa vidimo tudi nevarnost takšne naravnosti. Z gotovim občutkom bo to uravnoteženo kretnjo pravega igralca zadel samo tisti človek, ki ve za natančno sredino med zemljo in nebom: torej tisti, ki zemlje ne prezira cinično ali je ne golta epikurejsko; človek, ki je tudi tako skrben za božje, da ga more najti sredi zemeljskih reči. Z drugimi besedami: resnična vedrost igrajočega človeka, ki sta mu resnost in šala sestri, je religiozno vprašanje: samo zemeljsko-nebeški človek more živeti tako. Kierkegaard²⁶ je to opisal klasično. In neki filozof, navdihnjen ob njem, je rekel: »Najgloblja srčika humorja živi v moči religiozne naravnosti, pa naj to zveni še tako krivoversko. Kajti humor vidi zemeljsko in človeško v njuni pomanjkljivosti pred Bogom.«²⁷ Zato smemo tukaj dodati nekaj misli o krščanskem idealu resno-vedrega človeka. Zdi se nam, da je šele

z vero v pravo učlovečenje Boga sploh dana možnost, da dosežemo tisto »vedro gotovost in svobodo«, brez katerih ni mogoča sproščena igra (kakor je bilo rečeno zgoraj). Theodor Haecker ima zato prav, da je humor stvarno človeško ozadje krščansko-evropske kulture²⁸. Kajti prav krščanski svetniki so nam pokazali »otroško igro pred Bogom«, prosto vse skrite tragike. To so bili dozdevno tako strašno resni očetje egiptovskih Teb (sv. Anton Puščavnik) in svetniki vse do šarmantnosti Frančiška Saleškega, ki je rekel: »Svetnik, ki je žalosten, je res žalosten svetnik.«²⁹ E. R. Curtius je v že omenjenem sestavku z naslovom *Cerkev in smeh* zbral vrsto pričevanj, ki nam kažejo antični ideal resno-veselega človeka v krščanskem poveličanju. V slavnem Antanzijevem *Življenju Antona Velikega* preberimo 73. poglavje, kjer je oče askeze opisan v skoraj nebeški veselosti: »Njegov govor je bil začinjen z božjo soljo.«³⁰ Natančno isto nam pripoveduje Sulpicij Sever o očetu zahodnih menihov, Martinu iz Toursa, in nam posreduje nekaj svetnikovih šal, ki so bile *spiritualiter salsa* (duhovno osoljene).³¹ Še dolgo je živel ta ideal resno-vedrega človeka, ideal, oblikovan iz antičnega humanizma in krščanskega občutja odrešenja. Hugo od Svetega Viktorja je menil, da nam resnost bolj tekne, če je tu in tam začinjena z milim posmehom³². Anglež Johannes von Salisbury je zapisal v svojem *Polikratiku*: »Prijetno je in častitega moža nikakor ni nevredno, če se tu in tam prepusti zadržani veselosti (*moderata hilaritate*).«³³ Poslušajmo še ljubeč verz Francoza Hildeberta von Le Mansa:

*Admittenda tibi ioca sunt post seria quaedam
sed tamen et dignis ipsa gerenda modis.*

*Šalo, le daj, po resnih zadevah privošči si včasih,
vendar dostojna naj bo, zmerno jo vedno podaj.*³⁴

Smehljaj je vendar znamenje modrosti, kar so vedeli že grški cerkveni očetje³⁵. Origen to krščansko spokojnost pretirano zaostri v misel, da je zares moder človek kakor otrok, ki se celo ob krsti staršev smehlja in igra³⁶. Srednjeveška teologija pa si zastavlja

vprašanje, ali se je tudi Kristus smejal, ko je vendar prevzel vse človeško; k človekovi bistveni naravi pa spada, da se more smejati.³⁷ Zato so, mislimo, bili med resnično velikimi kristjani vedno tudi *ioculatores Domini*, ki so bili še večji, še bolj resno-vedri, ker so bili bolj sproščeni do sveta in so bolj ljubili svet kakor *ioculator Basilensis*, o katerem nam pripoveduje *Glasperlenspiel*.

Ta vedrost igre pa je vendar le ena stran: glede na duševno naravnost in bolečo izkušnjo življenja se bo igrajoči človek vedno vračal tudi k tisti tihi melanholiji, ki smo jo začutili že pri Platonu. Življenje samo je igra, ki nam pogosto bridko »zagode«. Da, to izpostavljenost domnevno zlobnim pripetljajem svoje pogreznjenosti v snovno zemeljsko občutimo kot neustrezno, pogosto nevredno svoji duhovni naravi. Čim bolj je človek prevzet od duha, da »je samo Bog vreden vse blažene resnobnosti« (da se še enkrat izrazimo s Platonom), tem bolj se čuti tu doli pregnanega v igro, ki jo je pač treba dostojno prenašati – kajti »vlogo« zemeljskega življenja moramo odigrati do kraja. A to igro moramo prepoznati v njeni bežni začasnosti kakor kuliso. Plotin je to izrazil v enem najlepših besedil vse svoje mistike igre, kjer vse zemeljsko, politiko, osvajanja, umor, uboj in karkoli že sestavlja tako imenovano zgodovino, pojmuje kot eno samo gledališko igro: »Vse je samo prestavljanje kulis, menjava prizorišča, uprizorjene solze in hlinjene tožbe.« Človek pa, ki ne počiva v Božjem, to igro zamenjuje z resnobnostjo – ali pa v igri zaide v obup. Tu seveda spregovori neznanski spiritualizem neoplatonikov, a hkrati globoko izkustvo melanholičnega poznavanja sveta: »To igro uprizarja samo zunanja človekova senca, ne pa njegova duša. Človek, ki zna živeti samo v nižjem, zunanjem svetu, sploh ne opazi, da je tudi v resno vzetih solzah samo igralec. Kajti samo z resno in žlahtno stranjo človeka se smeš resno truditi pri resnem delu; vse drugo je nečimrna igra. Tisti pa, ki ne znajo biti resni, so pa resni tudi pri igri, ker so sami le nečimrna igra. In tudi če Sokrat kdaj igra – igra samo z zunanjim Sokratom.«³⁸ Ob tej globokoumni besedi nam postane jasno, da *homo vere ludens* (zares igrajoči človek) more biti samo človek onstranske resnobnosti, torej ne zaigrani in ne obupani. Točno tako, kakor Hölderlin nekoč

zakliče idilično zaigranim pesnikom: »Kar naprej igrate in se šalite? Morate! O prijatelji, to mi seže v dušo: kajti to morajo početi samo obupanci.«³⁹ Toda človek v natančni sredini med nebom in zemljo, pravi gnostik, kristjan, more celotno svoje življenje in vse dogajanje sveta pojmovati kot eno samo veliko gledališče (ker ve za vodilne skrivnosti za odrom), ne da bi zapadel v svetobolje ali pohlep: resnost in igra sta mu sestri v Bogu. »Gnostik v drami življenja (*to drama tou biou*) brežhibno igra vlogo, ki mu jo Bog zaupa v izvajanje, ker ve, kaj mora storiti in kaj prenesti,« govori Klemen Aleksandrijski, ki krščansko presvetli stoično modrost.⁴⁰ V tem spoznanju so zakoreninjene velike umetnine »gledališča sveta«, od Calderona do Hofmannsthala. Tako, kakor to izgovarja Fortunio v *Beli pahljači*:

Zelo malo vem.

A pogledal sem v globino ter spoznal:

Življenje je kot senca.

Če se oziraš na ono stran,

je znosno. Če pa se ga oklepaš,

ti spolzi med prsti.⁴¹

Tako sme dejansko samo človek, utemeljen v Božji resničnosti, zemeljsko življenje imenovati igro in bežno senco. Kajti samo njemu, ki veruje, da je ta svet izšel iz Božje stvariteljske polnosti bivanja, je dano, da neposredno za pritrditvijo izreče tudi zadržanost. To se pravi: svet (in tudi sebe) ljubeče sprejema in objema kot Božje delo – a ga odvrže kot nekoristno otroško igračo, da bi se povzpел do »blažene resnosti«, ki je edino Bog. Samo tako je mogoča in opravičena tista vedra melanholija, v kateri kristjan kot zares igrajoči človek potuje med ljubeznijo do sveta in begom pred njim, med objemom in zadržanostjo. V nekaj besedah grške dialektike, ki je ni mogoče posnemati, je Maksim Spoznavalec, razlagalec Gregorjevega verza o igrajočem Logosu, opisal to skrivnost: minljivo človekovo življenje je zato igra, ker »je vzdržljivost, ki se vedno znova izliva in je v vsem spreminjanju pripravljena na podaritev«, ali obratno: je »trdno omejeno iztekanje«⁴². K tej misli ga je spodbudila tista čudovita beseda Gregorja Nazianskega v pogrebnem nagovoru Baziliju

Vélikemu iz Cezareje: »Človekovo življenje, bratje moji, je trenutek življenja, ki zdrsi mimo, je naša otroška igra na zemlji, je svetlobna senca, leteča ptica, sled za ladjo, prah, megljena sapa, jutranja rosa in odprta cvetlica.«⁴³ Da, v veri vemo za dokončno smiselnost drame svojega življenja. Zato more Avguštin govoriti celo o norčavi komediji zemeljskega bivanja, vendar brez nesporazuma. Ravno otroci, ki si jih starši tako želijo, nepotrpežljivo zamenjajo svoje roditelje na odru. Avguštin svojim kristjanom pridiga, kako nastopijo otroci in zakličejo: »*Eia, cogitate ire hinc, agamus et nos mimum nostrum*: No, pomislite in odstopite. Zdaj bomo mi nastopili s svojo vlogo!« »Da, komedija je življenje človeškega rodu, tega življenja v ogroženosti. Kajti pisano je: vsak živ človek je ena sama nečimrnost.«⁴⁴

Tako je prav zares, kakor smo rekli, bivanje veselo, ker je varno v Bogu. In tragično, ker je ogroženo v svobodi. Zato je v resnici igrajoči človek hkrati veder in resen, v smehu in solzah – ali, da se pridružimo globokoumni sintezi krščanskih očetov: v veselju in potrpljenju.

Alegorija, ki jo hočemo tu potegniti iz pozabe, je kakor žlahten biser. Alegorija, ogrnjena s podobami, izreka najbistvenejša spoznanja antičnega kristjana o otroški igri življenja. Da bi jo razumeli, moramo prebrati besedilo iz Prve Mojzesove knjige (26,8). Izak in njegova žena Rebeka sta ob lakoti pribežala k filistejskemu kralju Abimeleku. Da bi Izak rešil svojo ženo, je rekel, da je njegova sestra. A nekega dne je kralj pogledal skozi okno in videl, kako se Izak »igra« s svojo ženo: »Filistejski kralj je pogledal skozi okno in videl, da se je Izak poigraval z ženo Rebeko.«

»Izak« v alegorični govorici aleksandrijskih razlagalcev Svetega pisma pomeni »smehljaj« (prim. 1 Mz 21,6), »Rebeka« pa pomeni »potrpežljivost«. Torej *gelos* in *hypomone*, smeh in potrpežljivost, se igrata drug z drugim in ob tem kralj Abimelek spozna, da sta poročena. Ob tej, kakor se zdi, izumetničeni alegoriji se medtem vnemajo ljubke misli o Božji otroški igri človeka, ki je samo tedaj *homo vere ludens*, če zna združevati smeh in potrpežljivost. Filon iz Aleksandrije je prvi, ki v podobe te alegorije skrije svoj nauk o življenjski igri: »Resnična modrost ni mračna in temna, ni polna

skrbi in dvomljivosti, ampak je vedra in prijazna, polna miline in radosti. Te lastnosti so že marsikoga pripeljale do duhovitosti – seveda ubrane z resnostjo in dostojanstvom, kakor se nasprotni glasovi na dobro uglašeni liri zlivajo v sozvočje enovite melodije.« Tu je še enkrat izrečen grški ideal »resno-vedrega« človeka, v nasprotju do stare stoične strogosti, ki je modremu odrekala vedrino. Prava modrost se smehlja, prav zato ker je resna. A zdaj se pred pogledom judovskega modrijana pojavi svetopisemska podoba igre med smehom in potrpežljivostjo, ki jo kralj opazuje. »Po svetem Mojzesu sta vendar cilj modrosti vedrina in smehljaj – a ne tako, kakor počenjajo otročji ljudje brez pameti. Pač pa tako kakor tisti, ki so že osiveli, ne sicer osiveli po letih, ampak po dobrem mišljenju. Tu je Izak, čigar ime pomeni 'smehljaj'. Njemu je dano, da se veseli s 'potrpežljivostjo', kakor Hebrejci imenujejo Rebeko. Te božanske razigranosti duše pa ne sme videti navaden človek, ampak samo kralj, Abimelek. Ta je gledal skoz okno, to je oko duše, ki prodira v odprto svetlobo. In videl je Izaka, kako se igra z Rebeko, svojo ženo. Kajti katero drugo opravilo bi se moglo spodobiti za modrega, kakor da se igra, je razigran in dobre volje ter vesel s potrpežljivostjo v dobrem?«⁴⁵

Ta nauk iz Filonove šole je čez dobro stoletje kristjan Klemen Aleksandrijski vgradil v skrivnost nove vere. Kralj, ki opazuje igro med smehljajem in potrpljenjem, je Logos, večna Modrost. Potrpežljivost, pomočnica smehljaja, je potrpljenje v Kristusu; igrajoči človek je novorojenec iz Boga. Platonska beseda *paidia*, o igri življenja, je nekako posvečena. Klemen besedo iz Prve Mojzesove knjige razloži tako, da jo vnese v pravo skrivnost otroške igre: »Izak je preveden kot smehljaj. Kralj ga vidi, kako se igra s svojo ženo; kralj, ki mu je mar vse, njegovo ime je bilo Abimelek. Zdi se mi, da je ta kralj nadzemljaska modrost, ki preiskuje skrivnost otroške igre. Rebeko pa prevajajo s potrpežljivostjo.« In tukaj Klemen ubere hvalnico v skoraj sakralnem metrumu:

O modra otroška igra!

Smehljaj, ki ga podpira potrpežljivost,

*gledalec je sam kralj.
Veseli se duh tistih,
ki so otroci v Kristusu
in živijo v potrpljenju.
Da, to je božanska otroška igra!*¹⁴⁶

Duh tega grškega kristjana, ki je modrost Helade (Grčije) položil na Kristusovo stolico, se še enkrat vrača k samemu začetku tistih slutenj igrajočega Boga, o katerih smo govorili. In nato duh prodira v prihodnost, tja, kjer bo človek, ki je v Bogu spet postal otrok, obhajal svoje praznike skupaj z igrajočo modrostjo. Tedaj bo duh dovršil igro tega življenja v smehljaju in potrpežljivosti. Kajti katero drugo opravilo se bolj spodobi za modre in popolne – veseliti se skupaj s ‚potrpežljivostjo‘ dobrih in okrasjem lepote, da bi nekoč skupaj z Bogom obhajali praznik?⁴⁷

Opombe

¹ Philebos 50B; slov. prevod Gorazd Kocijančič: Platon. Zbrana dela. Mohorjeva družba, Celje 2004.

² Th. Haecker, Tag- und Nachtbücher, Hegner-Velag, Olten 1948, 285.

³ Eneida III, 8 (Harder III, 1).

⁴ Symposion I, 1 (Thalheim, Leipzig 1915, 89).

⁵ Leges 647D.

⁶ H. Lützel, Über den Humor: Licht durch die Nächte, Freiburg 1939, 247.

⁷ Franz Schönberger, Über Witz und Humor. Die amerikanische Rundschau 2 (1946). – Prim. E. Ortmann, Humor und Erziehung. Situation und Entscheidung, Zeitbuch für Politik und Kultur, I, Wartendorf 1947, 145 do 172. – H. Höffding, Humor als Lebensgefühl, Leipzig, 1930. – Benedetto Croce, Kleinere Schriften zur Ästhetik, Tübingen 1929, 180ss.

⁸ Weinen und Lachen. Studien über antikes Lebensgefühl, Dunaj 1947.

⁹ Kypropädie VI, 1, 6 (Gemoll, Leipzig 1912, 282); VIII, 3–47 (Gemoll, 413).

¹⁰ Georg, XVI, 29 (Meineke, Leipzig 1925, 1059).

¹¹ Plac. Philos. IX, 17 (Leipzig 1895, II, 138).

¹² Momarb, I, 3, 8 (Hude, Leipzig 1934, 28, Z. 6s.).

¹³ Žabe, vrstica 384ss (Bergk, Leipzig 1923, II, 187); slov. izdaja, prevajalka Andreja Inkret: Aristofan, *Praznovanke tezmoforij*, Žabe. Mladinska knjiga, Ljubljana 2003.

¹⁴ Über den Tanz, 4 (Jacobitz II, 145).

- ¹⁵ Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, 416ss.
- ¹⁶ Odiseja XII, 188.
- ¹⁷ Leges 816D.
- ¹⁸ Aristotel, Politeia 1337B. – Platon, Leges 643 C, 794A.
- ¹⁹ Radmacher, Weinen und Lachen, 96.
- ²⁰ Leges, 769A.
- ²¹ Prim. U. von Wilamowitz, Hermes 25, 196, op.
- ²² Radermacher, Weinen und Lachen, 78.
- ²³ Romanische Forschungen, 53 (1939) 1ss.
- ²⁴ Epistolae VIII, 23, 1 (Kukula, Leipzig 1912, 23).
- ²⁵ Vita Hadriani XIV, 11 (Peter, Leipzig 1884, 16).
- ²⁶ Gesammelte Werke VIII, 151.
- ²⁷ Ph. Lersch, Die Philosophie des Humors, nav. E. Ortmann (prim. op. 51), 163. – Prim, tudi H. S. Braun, Vom Humor des Christen. Ein Kapitel über frohe und unfrohe Frömmigkeit, Paderborn 1940.
- ²⁸ Ponovna srečanja Cerkve in kulture v Nemčiji, 165.
- ²⁹ Nav. M. Müller, Frohe Gottesliebe. Das religiös-sittliche Ideal des hl. Franz von Sales, Freiburg 1933, 104.
- ³⁰ Vita Antonii 73 (PG 26, 945AB), slovenski prevod: David Movrin: Izviri menišтва, Mohorjeva družba, Celje 2011. O humorju pri puščavskih očetih prim. tudi K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, 246ss.
- ³¹ Dialogi II, 10 (CSEL I, 193s), slovenski prevod: Sulpicij Sever, Martinovo berilo, MD Celje 2017.
- ³² Nav. Curtius, n. d., 8.
- ³³ Polycraticus I, 8 (199, 406C).
- ³⁴ PL 171, 1060 C.
- ³⁵ Methodius von Philippi, De lepra 13,5 (GCS 468, Z 9-15).
- ³⁶ Matthäusevangelium XIII, 16 (GCS X, 220). Prim. W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, 55.
- ³⁷ Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 67 (PL 205, 203CD).
- ³⁸ Eneida III, 2, 15 (Harder V, 44).
- ³⁹ Hölderlinova zbrana dela, izd. Fr. Seebaß, Berlin 1923, IV, 3.
- ⁴⁰ Stromata VII, 11, 65 (GCS III, 47, Z. 7–9).
- ⁴¹ H. von Hofmannsthal, Der weiße Fächer, ein Zwischenspiel, Inselausgabe, Leipzig 1907.
- ⁴² Ambigua 262 (PG 91, 1412B).
- ⁴³ Oratio VII, 19 (PG 35, 777 CD).
- ⁴⁴ Enarrationes in Psalmos 127, 15 (PL 36, 1686).
- ⁴⁵ De plantatione 167–170 (Cohn-Wendland, II, 167s.).
- ⁴⁶ Paidagogos I, 5, 21, 3–4 (GCS I, 102s.).
- ⁴⁷ Pr. t., I, 5, 22. 1 (I, 103, Z. 6-9).