



Boris Šinigoj

SPODBUDA K FILOZOFIJI

lucid
Logos

Neustrašnim zaljublencem

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2006

ISBN 978-961-6519-19-9



Boris Šinigoj

SPODBUDA K FILOZOFIJI

Ljubljana
2019

Elektronska knjižna zbirka



e-41

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Boris Šinigoj

SPODBUDA K FILOZOFIJI

Jezikovni pregled *Janez Sivec*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2019

Elektronska izdaja e-41

Elektronski vir (pdf)

Način dostopa (URL):

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

KAZALO

7	Prolegomena
11	Kaj je filozofija?
11	Skok v ljubezensko pustolovščino
15	O prvi zaljubljenosti v modrost
19	Logos preseženi mythos?
24	Živi spomin na srčno lepoto
28	Od kod prihajamo, kdo smo, kam gremo?
34	Čudenje kot odprtost za Skrivnost
39	Nesrečna zavest: vznik potrebe po filozofiji
47	Drevo življenja in drevo filozofije
52	Umetnost odkrivanja skrivnosti
61	Med koreninami in krošnjo
75	Filozofija starih
75	Pri Grkih doma
81	Sedmeri modri in Anaharzisova usoda
91	Od kod porajanje v bivanje?
99	Izgubljeni v Brezmejnem?
106	Blisk, ki razsvetli obzorje
122	Vse je po podobi števila
145	Na pragu Noči in Dneva
199	Med Ljubeznijo in Sovraštvom
231	Vesoljni Um in neskončno?
262	Zagovor vedoče nevednosti

379	Iskanje odgovorov na Kantova štiri vprašanja
392	Od drznih razkritij breztalnosti mišljenja do strašnih razodetij smrti
412	Vprašanje duha in biti v času, ki prihaja
433	Biblija kot hermenevtični izziv in neizčrpni vir mišljenja
465	Osvobajajoči paradoks svetega Frančiška Asiškega
485	Namesto epiloga

PROLEGOMENA

Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind. Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie.

Prepričan sem torej, da je najvišje dejanje uma tisto, v katerem so zaobjete vse ideje, in to je estetsko dejanje, in da sta Resnica in Dobrost sestri samo v Lepoti. Filozof mora imeti prav toliko estetske moči kot pesnik. Ljudje brez estetskega smisla so naši črkovni filozofi. Filozofija duha je estetska filozofija.

G. W. F. Hegel¹

¹ Odlomek iz Najstarejšega načrta sestava nemškega idealizma (Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus), ki se je kot osnutek ohranil v Heglovem rokopisu. Danes velja za skupni sad mladostnih prizadevanj trojice šolskih prijateljev iz Tübingena, pozneje znamenitih filozofov F. W. J. Schellinga, G. W. F. Hegla in pesnika Friedricha Hölderlina. Izvirnik nav. po: Digitale Bibliothek II: Philosophie von Plato bis Nietzsche, izd. F.-P. Hansen, Berlin 1998 (= DB II): Hegel – Werke, Bd. 1, str. 234–235. Prim. celotno besedilo v: Nova revija 28–29/1984, prev. Tine Hribar, str. 3219–3220.

Ali filozofi v svojem srcu in v srcih svojih bližnjih še zmoremo prebuditi posluš za resnična vprašanja, kakršna so ne tako davno po Platonovem in Kantovem zgledu tvegali trije mladostni prijatelji iz tübingenskih šolskih klopi? Imamo dovolj srčnosti za drzen vzlet duha, ki od nekdanj družil filozofa in pesnika, spomnimo se le uvodnih stihov Parmenidove pesnitve ali vedrega vzklika na smrt čakajočega Sokrata o filozofiji kot največji umetnosti Muz?² Smo tedaj filozofijo pripravljen vzeti zares in jo živeti kot vajo v umiranju sebi in slabi neskončnosti sveta, kakor je to za Sokratom ob zatonu svoje dobe s stihom na ustnicah izpričal rimski patricij Boetij,³ da o ekstatični ljubezni srednjeveških mistikov in drugih izvoljencev do svojega nesmrtnega Ljubega iz ponižnosti in nevpeljanosti raje molčim?⁴

Bojim se, da se taki vzgoji, ki bi v išočih dušah pognala čudovite pomladne cvetove duhovno prebujenega življenja,⁵ v našem nevzgojenem času približamo le redko in najmanj v kaki za to poklicani ustanovi. Sumničavi do duhovnega izročila se raje zapletamo v odmišljena in poljubna enodnevna razpravljanja, medtem ko nas prvinskost življenja nezadržno odnaša v neznano, novim vekovom naproti ...⁶

2 Prim. Platon, Fajdon 61a.

3 Prim. Boethius, *Consolatio Philosophiae* (Tolažba Filozofije); lat. izvirnik z angl. prev. je dostopen tudi na internetu: <http://etext.lib.virginia.edu/latin/boethius/consolatio.html>.

4 Prim. življenja in dela Pindarja, Platona, Plotina, Prokla; Gregorja iz Nacianca, Gregorja iz Nise in njegove sestre Makrine, Dionizija Areopagita, Evagrija, Maksima Spoznavalca, Romana Meloda, Simeona Novega Teologa, Hildegarde iz Bingna, Methilde Magdeburške, Marguerite Porete, Mojstra Eckharta, Angela Silezija; Juda Halevija, srednjeveških kabalistov; sufijev Al Bistamija, Al Haladža, Ibn Arabija, Džalaludin Rumija ...

5 Prim. Evelyn Underhill, „The Education of the Spirit“, v: *The Essentials of Mysticism and Other Essays*, Oxford 1995, str. 59 sl.

6 Prim. Nikolaj Berdjajev, *Novi srednji vek*, prev. B. Šinigoj, Ljubljana 1999, str. 13 sl.

Mar je potem čudno, da filozofija danes komaj zmore nagovoriti človeka, še posebej mladega, ki bi moral biti najbolj zvedav? Mu posredovati predokus neslutene Lepote, kolikor globoko v sebi še hrani skriti zaklad: dovzetnost za njen smisel, ki je obenem smisel Dobrega in Resničnega? Je v svetu naraščajočega koristoljubja sploh mogoče izkopati ta nekoristni zaklad in po Sokratovem vzoru zastaviti zanj svoje življenje? Ali pa z iskrenim priznanjem lastne nevednosti vsaj pokazati nanj kot na plemeniti sad potrpljive vzgoje in nesebične ljubezni do resnice?

Zdi se, da tudi na tako odkritosrčen in ranljiv bivanjski patos nihče med nami ni več pripravljen. Raje ga z varne razdalje in z lažno akademsko držo „subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve“ in ki tudi sam zase „predpostavlja, da ve“, vzvišeno motrimo kot razsvetljenemu razumu neprimerno razčustvovanost, ki ostaja v najboljšem primeru kuriozum zgodovinskega spomina.

In vendar pod usedlinami tega spomina še utriplje živo srce in vzplamteva novo upanje. Upanje, da si filozofski Eros in njegova Muza spet podata roko v srčnem vzletu zaljubljenca v modrost, ki ne želi več razpravljati o črki, ampak vzleteti kakor „pero na Kraljevem dihu“⁷ in pri tem tvegati tudi norost iz ljubezni do Resničnega. Mar ni le tako mogoče upati, da kdaj tudi sami dosežemo vzgojenost srca, da bi na posled nesmrtno zaljubljeni „umrli od poljuba“⁸ in se znova rodili od zgoraj, iz oživljajočih plamenov duha?

Napočil je čas za novo srečanje življenja in filozofije, pesništva in filologije, glasbe in filokalije, za oživitev resnične

7 Prim. Hildegarda iz Bingna, *Epistolae*, v: J. P. Migne, *Patrologia latina* 197, 352c–d.

8 Izraz srednjeveške judovske mistike, ki je bil posebno drag krščanskemu renesančnemu filozofu Picu della Mirandola. Prim. Eugenio Garin, *Spisi o humanizmu in renesansi*, prev. Srečko Fišer, Ljubljana 1993, str. 157 sl.

filozofije duha. Prizadevanje v tej smeri je odkrita namera pričujočega pisanja, ki ne želi biti poduk v znamenju črke, ampak iskrena duhovna spodbuda k ljubezni do modrosti. Priznam, da se spričo nedosežne veličine sorodnih podvigov, ki segajo od Platonovih razgovorov s Sokratom do Hölderlinovih pisem Diotimi in Solovjovovih samotnih srečanj s Sofijo, s tesnobo zavedam svoje začetne nebogljenosti in nerodnega jecljanja. Vendar srčno upam in ponižno prosim Vsevišnjega, da po nesebični ljubezni do modrosti in pričevanju drugih zaljubljenecv kljub lastni nevrednosti prejmem v dediščino in nadaljnje posredovanje vsaj skromen delež na resnični filozofiji, posredovani po nesmrtnem Logosu, ki domuje onkraj vekov.⁹ Od ondod namreč ne izvira le skrivnostna intuicija resnice, ki vselej vznemirja rahločutne duše, ampak vanje milostno pronica tudi studenec upanja, ki nikdar ne presahne.

9 Prim. Klemen Aleksandrijski, *Preproge* 1,18.

KAJ JE FILOZOFIJA?

SKOK V LJUBEZENSKO PUSTOLOVŠČINO

*Ah, quem sabe, quem sabe,
Se não parti outrora, antes de mim,
Dum caís; se não deixe, navio ao sol
Oblíquo da madrugada,
Uma outra especie de pôrto?*

*Ah, kdo ve, kdo ve,
če nisem nekoč pred samim seboj
že odpotoval z nekega nabrežja; če nisem
z ladjo v poševnem jutranjem soncu
odplul iz nekega drugačnega pristana?*

Fernando Pessoa¹⁰

S teboj, draga neznanka, in s teboj, dragi neznanec, želim deliti teh nekaj krhkih, a skrbno izbranih filozofskih drobtinic, to skromno popotnico, ki se, priznam, skriva za nekoliko neskromnim naslovom. Kajti tudi sam bom šele danes odrinil na globoko, potem ko sem zaradi neizkušnosti dolgo odlašal z odplutjem neznanemu Nabrežju naproti,

¹⁰ F. Pessoa (1888–1935), skrivnostni portugalski pesnik s preloma prejšnjega stoletja, ki je podpisal svojo poezijo z mnogimi heteronimi, tj. samostojnimi pesniškimi imeni, za katerimi so stale izmišljene, a celovite pesniške osebnosti; med njimi vsaj tri (Alberto Caiero, Ricardo Reis, Álvaro de Campos) z lastnim opusom! To večplastnost pesnikovega lika, v kateri se globoko zrcali bivanjska skrivnostnost sleherne človeške osebe, simbolično ponazarja pesnikovo lastno ime, saj beseda *Pessoa* (izg. *pšoa*) v portugalsščini pomeni „oseba“. Kakor pesnik tudi sami sebi kot iskalci in zaljubljeni v modrost ostajamo bitnostno nespoznatni in torej večni neznanci na pragu naše tvegane plovbe resnični filozofiji naproti. Uvodni in sklepni navedek sta iz daljše pesnitve *Ode marítima*, podpisane s heteronimom *Á. de Cam-
posa*, ki je nastala ok. leta 1915; prim. slov.–port. izdajo: Pomorska oda, prev. Ciril Bergles, Ljubljana, šKUC, 2002

se v zvezdnatih nočeh uril v prepoznavanju smeri neba in v razviharjenih dneh preizkušal moč valov, da bi vaju tako bolje pripravljen povabil na tvegano plovbo, ki je pred nami. Zato teh drobtinic ne namenjam le vama, ampak želim v vajini družbi z njimi in po njih tudi sam kot učenec oditi na pot spreobrnjenja od lastne neresnice k resnici¹¹ in z jutranjo zarjo odpluti obalam resnične filozofije naproti.

Srčno upam, da vaju med plovbo ne bom razočaral in da se bomo srečno izognili vsem vrtincem in čerem, vendar vaju nočem zapeljevati z neuresničljivimi obljubami. Kakor vama ne morem odvzeti tesnobe hrepenenja mladosti¹² niti pomiriti trepetajoče duše, ki celo na dnu samoljubja neutolažljivo koprne po ljubezni do Drugega,¹³ tako tudi ne morem udomačiti kipečih valov, ki se bijejo s prepadnimi stenami neznanih bregov ali vrtinčijo sredi težko prehodnih morskih ožin niti ublažiti drznega skoka v ljubezensko pustolovščino, ki nas kliče na pot. Želim vaju le osrčiti v tveganju, ki se skriva v srčiki vsake resnične pustolovščine, okrepiti v medsebojnem zaupanju, spodbuditi k stanovitnosti in oborožiti za duhovno borbo z vrtinci življenja. Zato vaju lahko le iskreno, s priprošnjo Vitezu nebes, ki so mu pokorni vetrovi in morje, in z vsem spoštovanjem vajine svobodne odločitve, preprosto povabim na smelo plovbo v deželo prvobitnega čudenja, na drzen vzlet duha onkraj obzorij včerajšnjega dne, na neskončno potovanje na konec viharne noči ...

Ne vem, kaj vaju je privedlo na prag iskanja, na ta z jutranjim svitom obsijani krov, ki nas že počasi nezadržno odnaša na odprto morje, kjer se nekje daleč onkraj obzorja skriva poslednja obala našega iskanja. Morda hrepenenje po

11 Prim. Søren A. Kierkegaard, *Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, prev. Franc Burgar, Ljubljana, 1987, str. 22 sl.

12 Prim. Nikolaj Berdjajev, „O tesnobi“, prev. B. Šinigoj, v: *Tretji dan* 8–9/1997, str. 14–18.

13 Prim. S. A. Kierkegaard, nav. delo, str. 44 sl.

srečanju sorodnih duš? Otroška iskra neskalsljene vedoželjnosti? Očaranost z osupljivo lepoto ozarjenega jutranjega neba? Nezavedni vzgib v večnost zaljubljenega srca? Ali pa tiha, nevsiljiva intuicija skritega obličja resnice? Najsi je v ozadju tudi kak drugačen, morda povsem banalen vzrok ali nagib, pri vsem tveganju, ki ga rade volje vzamem nase, vnaprej zaupam, da se nismo znašli skupaj po golem naključju. Verjamem, da smo tokrat resnično povabljeni na pot, ki jo zarisuje sijoče drhtenje vzhajajočega sonca na valujoči morski gladini, odsev Edinega, ki v srcu pravega zaljubljenca „nikdar ne zaide“¹⁴.

Brez vnaprejšnjega zaupanja namreč ni mogoče storiti niti veslaja po tej svetlikajoči se poti, ki se izgublja v plamtečem očesu na robu obzorja, ne da bi omahnili v vrtinčasta brezna, ki zamolklo tonejo obakraj premčevega loma valov. Le tako se lahko upravičeno nadejamo, da v svojem srcu ponovno odkrijemo skrivni prehod, tvegano, a rešilno morsko ožino med Skilo nezaupanja in Haribdo dvoma, ki vodi iz prometejskih okovov včerajšnjega dne v osvobajajoči objem podarjajoče se ljubezni jutrišnjega dne. Kajti šele iz takega zaupanja, ki zmore tudi v oddaljenih pričevanjih duhovnega izročila zaslutiti žarek večne resnice, lahko v naših srcih vzplamti tisti neugasljivi plamen iskrenega prijateljstva in ljubezni, ki so ga Grki imenovali *φιλία*¹⁵ in se skriva v prvem delu imena filozofija. Vendar mora ta plamen po začetnem navdušenju v nas rasti in se krepiti, dokler ne bomo pripravljeni tvegati lastne norosti iz ljubezni do resnične modrosti. Ta namreč s svojim grškim izrazom kot božanska *σοφία*

14 Prim. Heraklit iz Efeza, fr. 16 (Klemen Aleksandrijski, *Pedagog* II 99,5): „Kako bi se kdo mogel skriti Njemu, ki nikdar ne zaide? – τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;“ Štetje fragmentov predsokratskih filozofov po Hermann Diels, Walter Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* I–III, 5. izd., Berlin 1934 (= Diels–Kranz).

15 Prečrkovano v latinico: *philia* (izg. filija), prijateljstvo, ljubezen; iz gr. φίλος, prijateljski, ljub, drag; posamostaljeno s členom za moški spol: ὁ φίλος, prijatelj, kdor mi je ljub.

filozofiji ne naklanja le drugega dela njenega imena,¹⁶ ampak tudi njen lastni cilj,¹⁷ po katerem se vanjo zaljubljenemu srcu razkriva in udejanja resnica sama.

Ali kakor nam o skritem dogajanju znotraj tako zaljubljenega srca kot o skrivnostni premostitvi zadnjega vrtnčastega brezna naše življenjske pustolovščine in nenadejanem razkritju njenega poslednjega cilja z daljnega lizbonskega nabrežja zanosno poje osamljeni luzitanski Orfej na pomolu prejšnjega stoletja:

*Ah, que essencialidade de mistério e sentido parados
Em divino êxtase revelador
As horas côm de silêncios e angústias
Não é ponte entre qualquer cais e O Cais!*

*Ah, kateri bitnostni trenutek skrivnosti in smisla
zajet v božanskem zanosu razodetja
v urah, ko je srce polno tišine in tesnobe,
ni most med katerim koli nabrežjem in Nabrežjem!*

Morda prav v tem norem zaupanju v nevidno in nerazpoložljivo vez, ki v duhu povezuje vsakogar od nas z njegovo resnično Domovino, sleherno nabrežje z Nabrežjem, odkrijemo prvo sled odgovora na vprašanje, kaj resnično je filozofija.

16 Filozofija je etimološko, tj. po svojem izvornem pomenu sestavljena iz dveh gr. besed: *philia*, prijateljska ljubezen, in *sophia* (izg. sofija) modrost, zato jo običajno prevajamo kot „ljubezen do modrosti“, „zaljubljenost v modrost“, „modroljubje“... Če pa „modrost“ zamenjamo z „vednostjo“, potem jo lahko s Tinetom Hribarjem prevedemo tudi kot „radovednost“, pri čemer ji ne gre za katero koli, ampak za resnično vednost, tj. vednost, ki korenini v resnici (prim. Platon, Država, 5.–6. knjiga).

17 Prim. F. W. J. Schelling, Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode in predmetih, ki so z njimi povezani (1809), prev. Doris Debenjak, v: isti, Izbrani spisi, Ljubljana 1986, str. 230: „Filozofija ima svoje ime po eni plati od ljubezni, kot splošnega navdušujočega načela, po drugi plati pa od te prvotne modrosti, ki je njen pravi cilj.“

O PRVI ZALJUBLJENOSTI V MODROST

*Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.*

*Kjer je nevarnost, raste
tudi rešilno.*

Friedrich Hölderlin¹⁸

Ko zdaj v drhtenju začetne negotovosti z razpetimi jadri počasi drsimo novim obzorjem naproti, moramo somerno z naraščajočim tveganjem in nevarnostmi, ki prežijo na nas, v svojih srcih krepiti pogum. Zato vama želim spregovoriti o skrivnostni lepoti prve zaljubljenosti v modrost, kakor sem jo doživljal v času mladeništva na neskončnih tavanjih po samotnih mestnih ulicah, v tesnobnem iskanju smisla življenja in tolažbe sorodnih duš, čeprav njenega pravega pomena tedaj še nisem spoznal. Kajti s tem spoznanjem je kakor s slehernim zorenjem v mladosti: ko na pomlad vzbrstijo prve muževne steblike¹⁹ in jih kmalu zatem prekrije nežna prosojnost cvetov, same še prav nič ne vedo, kam jih kliče prebujajoča se narava. In vendar se odzovejo njenemu klicu z vsem svojim bitjem in vse do korenin vzdrtijo v zanosu

18 F. Hölderlin (1770–1843), nemški pesnik, s katerim evropska romantika nesporno doseže enega svojih vrhuncev (prim. Stefan Zweig, Graditelj sveta, prev. Evald Flisar, Koper 1967, str. 241–328). Izbrani stihi so iz pesmi Patmos, ki je nastala leta 1803; čeprav se je ohranila v več različicah, so navedeni stihi vselej ostali nespremenjeni; nav. po: isti, Gedichte, izd. Jochen Schmidt, Frankfurt a/M 1984 (=Gedichte), str. 176 sl. Prim. nem.–slov. izdajo: isti, Pozne himne, prev. Vid Snoj, Ljubljana 2006, zlasti str. 134 sl.

19 Prim. poezije Franceta Balantiča Muževna sem steblika (1942), ki jih globoko prežema prav tesnobna bol mladostnega brstenja in kipenja mlade krvi. Vendar v ozadju odzvanjajo tudi Jezusove besede: „Od smokvinega drevesa pa se naučite priliko: Kadar njegova veja postane že mužévná in poganja listje, veste, da je poletje blizu. Tako tudi vi: Ko boste videli vse to, védite, da je blizu, pred vrati“ (Mt 24,32–33).

novega rojstva in kipeče rasti. Tako tudi zaljubljenost v modrost nekatere svoje izvoljene poišče že v zgodnji mladosti, se s svojim plamenom včasih trpko in boleče, a rešilno dotakne njihovih osamljenih in otožnih duš,²⁰ dokler po dolgem in samotnem iskanju vanje ne preskoči božanska iskra navdušenja za resnico.²¹ In tedaj prav nič ne sprašujejo, ampak preprosto sprejmejo svojo poklicanost in pogumno krenejo na tvegano pot iskanja, čeprav še zdaleč ne vedo, kam vse jih bo pripeljala njihova vnema.

To navdušenje v njih poslej nikdar ne zamre, saj se siloviti vzgibi duha, ki jih tako prebujena duša doživlja ob mladostnih srečanjih s sorodnimi dušami prvih zaljubljenecv v modrost, neizbrisno vtisnejo naravnost v njeno srce in razvnamejo ljubezen. Pa naj ji ti kličejo skoz vekove kakor molčeči Tales iz oljčnih gajev na prisojaj jonskih bregov, zamišljeni Anaksimander iz osupljive bližine brezdanjih svetov, temačni Heraklit iz pozabljene koč v nevidni družbi bogov, mladi Pitagora s prisposodob življenja kot slavnostnih iger, v nebo ugrabljeni Parmenid z razpotja dneva in noči, resnicoljubni Sokrat iz mestnega vrveža nehvaležnih Aten, božanski Platon z duhovite razprave o ljubezni na neki gostiji, zvesti Filon iz judovske shodnice v Aleksandriji, miroljubni Mark Avrelij iz poveljniškega šotora na bojnem pohodu, potrpljivi Epiktet iz nepotrpljive množice glasov zaslužjenih in brezpravnih, preroški Joanej s previsnih patmoških nabrežij, kleni Evagrij iz samotne puščavniške kelije, neutolažljivi Boetij ob uri tolažilnega obiskanja v ječi ali pronicljivi Eriugena z drznega poleta na krilih duhovnega orla vzdolž obal južnega morja ob zatonu nekega sveta in v porodnih bolečinah novega ...

20 Prim. Romano Guardini, „O smislu otožnosti“, prev. Gorazd Kocijančič, v: Tretji dan, 8–9/1997, str. 26–36.

21 Prim. Platon, Sedmo pismo (341b–344d), v: *Anthropos* I–IV/1975, str. 98–100, prev. Valentin Kalan; v: Platon, Zbrana dela I, II, Celje 2004, prev. in spremna besedila G. Kocijančič (= PL I, II).

Postojmo za trenutek na razpotju vekov tudi mi in zasidrajmo barko ob pozabljenem egejskem nabrežju, da razpihemo žerjavico, ki žari pod pepelom stoletij. Zanetimo oživljajoči kres v svojih srcih, da v njih kakor na jasi sredi gozda znova vzplamti razposajeni ples favnov in nimf, kentavrov in driad. Vendar poleg krepkega diha potrebujemo tudi dovolj učinkovito netivo. Zato obudimo v sebi prvinski čut za večplastnost duhovnega izročila in z izkušenim razlagalcem simbolnega Paulom Ricoeurjem tvegajmo korak v drugo naivnost.²² Le tako lahko upamo, da bomo globlje razbrali simbolni pomen zgodnjega srečanja pesništva in filozofije pri Grkih. Kajti čeprav se v prvotno naivnost spričo davno minulih stoletij nedvomno ni več mogoče vrniti, nas njena druga, sestrinska podoba, ki živi v otroški zaupljivosti srca, neprimerno bolj usposablja za odkrivanje skritega smisla simbolov od vase zazrtega razuma, ki ukinja posluš za skrivnost. Spomnimo se samo sanjskega prediva pravljic svoje mladosti in čudežnega duhovnega nemira, ki ga tako nevsiljivo vzbujajo v radovednih otroških srcih.²³ Potem v bajnem plesnem prizoru, ki zdaj razsvetljuje gozdno jaso naših src, morda ne bomo uzrli zgolj medlega spomina na staro zgodbo, ampak večno živ in nepozaben simbol, ki iz krilatih korakov očarljivih plesalcev ponovno tke in sestavlja davno prelomljeno občestveno vez z duhovnim izročilom. Tako bomo laže premostili časovni prepad in stopili prijateljskemu objemu prvih izvoljencev ljubezni do modrosti naproti.

Simbol²⁴ izvorno pomeni znamenje povezave, porojeno iz prijateljskega srečanja v želji po vidni ohranitvi nevidne

22 Prim. blok o P. Ricoeurju, v: Tretji dan 2 /1999, str. 18–70, zlasti 55.

23 Prim. G. K. Chesterton, Pravovernost, prev. Karl Rakovec in Janez Zupet, Celje 2001, str. 46 sl.

24 Grška oblika besede *symbolon* izhaja iz glagola *symbállo*, ki pomeni „mečem, dajem, postavljam skupaj, sestavljam, združujem“. Prim. Liddel-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford 1968 (=LSJ), geslo σύμβολον in G. Kocijančič, „Mistagogija in simbol“, v: Maksim Spoznavalec, Izbrani spisi, Celje 2000, str. 189 sl.

vezi medsebojnega občestva in obljube ponovnega snidenja. Tako znamenje je bila lahko črepinja stare poslikane grške vaze, ki so jo ob dogovoru ali slovesni obljubi prijateljstva prelomili, da bi se prijatelji ali njihovi otroci s ponovno združitvijo njenih delov po dolгих letih ločitve spet lahko zaupno srečali in prepoznali. Za trenutek, ki naj ne bo trenutek časa, ampak večnosti, se torej prepoznavamo kot otroci starih prijateljev in prisluhnimo daljnemu odmevu njihovih radostnih glasov. Iz njih bomo poskušali splesti prve prečke duhovne lestve do odgovora na vprašanje, kaj resnično je filozofija in kako se njena zgodba sredi tako čudovitih spevov, zamaknjenega plesa in bajeslovnega opoja sploh lahko začne. Ali rečeno z grško besedo, kako *mýthos* kot neskončna zgodba o skrivnostnem prepletanju božanskega in človeškega v svetu v nekem nadčasnem zgodovinskem trenutku iz svojega simbolnega naročja porodi *lógos* kot „vseurejajoči blisk“²⁵, ki nenadoma razsvetli kresno noč zgodnjega grštva.

Z njim se na temnordečem obzorju stare Helade izriše novo upanje, ki poživi srce in povzdigne duha tudi najbolj neutolažljivim motrilcem otožno plešočih isker in pojemajočih plamenov starega bajeslovja. In ko odblesk njegove svetlobe prešine stoletja, naposled izvabi navdušen vzklik tudi v sorodni duši z grštvom očaranega pesnika:

O Hoffnung! holde! güttiggeschäftige!

*O upanje! lepo! dobrosnujoče!*²⁶

25 Prim. Heraklit iz Efeza, fr. 64 (Hipolit, Spodbijanje vseh krivoverstev IX, 10).

26 F. Hölderlin, začetni stih iz pesmi *An die Hoffnung* (1805), v: *Gedichte*, str. 93.

LOGOS PRESEŽENI MYTHOS?

ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πώς ἐστίν ...

Ljubitelj zgodb je nekako ljubitelj modrosti ...

Aristotel²⁷

Draga sopotnika, medtem ko nas poživlja svež morski zrak in so naša jadra polna novega upanja, zaplujemo še nekoliko vzdolž grških nabrežij, da si podobo logosovega rojstnega kraja hvaležno vtisnemo v srce.

Mnoge včerajšnje razsvetljene učitelje namreč odkritje logosa kot vseurejajočega počela, ki jih dozdevno potrjuje v lastni razumnosti, tako prevzame, da na njegovo rodno mesto preprosto pozabijo. V najboljšem primeru pojmujejo logos v nasprotju z mitom kot osvobajajoče razumsko počelo, ki je po nekem srečnem naključju vzniknilo iz nedoletnega bajeslovnega doživljanja sveta in ga navsezadnje razkrilo kot naivno vnašanje božanskega v njegov povsem naravni tek.²⁸ Drugim nasprotno pomeni rojstvo logosa usodno zgodovinski trenutek pozabe same biti, ki izvorni prvobitnosti življenja posledično nadene jarem kajstva²⁹ in

27 Aristotel, Metafizika 982b18–19.

28 To seveda velja pretežno za grobo poenostavljajočo leksikografsko ali šolsko literaturo; dosti bolj uravnotežen in pretanjen, a še vedno razvojno paradigmatičen je v svoji monografiji Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* (Od mita k logosu: samorazvoj grškega mišljenja od Homerja do vključno sofistike in Sokrata), Stuttgart 1940; podobno sklepa tudi Giovanni Reale v svoji *Zgodovini antične filozofije*.

29 Kajstvo neke reči je to, po čemer je ta reč, prav ta reč, tj. njeno bistvo. Vendar lahko pretirano spraševanje po kajstvu reči sčasoma botruje „pozabi biti“ (še le to „da“ neka reč je, ji omogoča njen „kaj“); prim. Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“* (Platonov nauk o resnici. S pismom o humanizmu), Bern R1954; O humanizmu, prev. Ivo Urbančič, v: isti, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967.

jo vklene v spone razumskega mišljenja. Tretji spet logosu odrekajo prvenstvo v duhovni zgodovini in se zatekajo k zapletenim dekonstrukcijskim postopkom odstranjevanja njegovih nezavednih usedlin vse do zmagoslavnega razkritja sledi neulovljive prvinskosti pisave ...³⁰

Pogledu, ki vzljubi drugo naivnost in zmore nezaupljivi razum nežno spustiti v srce, pa se logos razkrije kot bajeslovnemu izročilu globoko sorodna in vendar povsem nova dovzetnost za smisel. Dovzetnost prvih zaljubljenecv v modrost, ki je nezamenljiva in edinstvena tako po načinu duhovnega motrenja kot po jezikovnem izrazu. Dovzetnost, ki se ni mogla roditi drugače, kakor iz najgloblje bivanjske izkušnje absolutne drugosti in drugačnosti Nedoumljivega.

Zdi se, da prvi zaljubljeni v modrost niso želeli izpričati božanske enobitnosti vsega raznovrstno bivajočega nič manj kakor navdihnjeni pevci bajeslovnega izročila.³¹ Vendar so bili spričo neizrekljivosti izkušnje, ki so jo prejeli, to primorani storiti korenito drugače, ne nazadnje celo molče. Od tod je sredi zanosnega opevanja čudovitih gostij nebeščanov in junaških dejanj njihovih izvoljenih, sredi veličastnega rodoslovja bogov in razkošja pesniških podob nepričakovano vzniknila in zasijala nenavadna zadržanost duha, globoka presunjenost srca in zgovorna onemelost redkih prvokrat zaljubljenih v modrost.³² Ti so bili sredi prekipevajočega bajeslovnega izročila pripravljeni tvegati uboštvo srca, jezika in uma, da bi znova odstrli vprašanje brezdanjega začetka. Vse dokler iz svojih neder niso porodili prvega izrecnega

30 Prim. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Pariz 1967, str. 227: „Ničesar ni zunaj teksta“ (Il n’y a pas de hors-texte); nav. po: Bogoljub Šajaković, *Hermesova krila*, Beograd 1994, str. 19; prim. isti, *O gramatologiji*, prev. Uroš Grilc, Ljubljana 1998; U. Grilc, *O filozofiji pisave*. Na poti k Derridaju, Ljubljana 2001.

31 Prim. Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1964 (=TFGD).

32 Prim. Diogen Laertski, *Življenja in mišljenja znamenitih filozofov* (=Diog. Laert.) I, 1.

oznanjevalca Logosa kot vesoljnega Smisla, ki vsa nasprotja povezuje v nevidno harmonijo in tako osmišlja bivanjsko razdeljenost sveta, preroškega misleca iz Efeza:

Οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι.

*Če poslušate ne mene, ampak Logos, je modro reči, vse je Eno.*³³

Neugasljivi plamen grškega duha poslej tudi v novih rodovih zaljubljenih v modrost nikdar ni klonil v svojem stremljenju kvišku kljub nenehnemu izgorevanju za resnico, v katero je neomajno veroval in zaupal. In če se je k njej iztezal že iz svoje bajeslovne zibelke, ozarjene z božanskim svitom bogov, polbogov in junakov, ki jih je na nabrežjih Okeana³⁴ opeval slepi videc Homer, ji je v duhovno na novo prebudeni pohomerski dobi izpričal zvestobo še na neki globlji ravni. Rojevale so se namreč duše, ki so jih vse bolj razžarjali plameni modroljubnega duha, dokler ni v njihovi svetlobi vzknila mladika duhovne vzgoje ali *paideje*,³⁵ ki se je kmalu

33 Heraklit, fr. 50 (Hipolit, Spodbijanje vseh krivoverstev); F. Zore gr. izraz logos, ki je pomensko izredno večplasten, sloveni z izrazom „Beseda“, vendar tak prevod prejme svoj polni smisel šele v duhovno zgodovinskem kontekstu evangeljskega izročila (glej Jn 1,1 sl.). Če ga že prevajamo, ga morda v slovenskem jeziku najprimerneje, čeprav še vedno nezadostno, izrazimo z besedo Smisel ali vesoljni Smisel ...

34 Okean je mogočen vodni tok, ki ob robovih obliva zemljo in iz njega izvirajo vse reke, potoki in studenci. Pri Homerju je oče vseh bogov, „začetek – γένεσις“ vsega vesolja (prim. Iliada XIV, 201; 246).

35 Gr. izraz *paideia* v svoji večplastnosti združuje temeljni pomen vzgoje s skrbjo za dušo in kulturo v najširšem smislu. Sodobna „pedagogika“ (iz lat. prečrkovanja gr. *paidagogía* v *paedagogia*) je žal izgubila vso polnost in zavezujočnost izvirnega pomena gr. izraza, ki db. pomeni „uvajanje v vzgojo“ oz. „vzgajanje“, kljub nekaterim nedavnim poskusom obnove vzgojnih idealov antičnega humanizma. Prim. W. Jaeger, *Paideia, The Ideals of Greek Culture I–III*, Oxford 1944; Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Pariz 1965, zlasti o vlogi *paideje* v času helenizma, str. 151 sl.: „La civilisation de la ‚Paideia‘“.

razvejala v mogočno drevo. Z judovskim posredovanjem v času helenizma³⁶ in novo obrezo zgodnjega krščanstva je to drevo obrodilo najodličnejše sadove evropskega duhovnega izročila.³⁷ Ne toliko v smislu splošne omike in kulture, še manj kakih pravil lepega vedenja, kolikor v najglobljem bivanjskem smislu skrbi za dušo, ki so jo Grki imenovali *epiméleia*.³⁸

Ta bivanjsko vzgojni vidik porajajoče se filozofije globoko v sebi ne zrcali le bližine zgodnjemu nauku prave mere, ki legendarno sedmerico modrih družni z božanskim rodoslovcem Heziodom, mlajšim Homerjevim tekmečem s helionskih pobočij, ko ta vzklikne „pol je več kot celota.“³⁹ V njem ne odzvanjajo le izklesani izreki delfskega preročišča, ki vsakogar nagovarjajo k umerjenosti in samospoznanju.⁴⁰ V njem najde primerno netivo tudi iskra Sokratovega nauka o istovetnosti spoznanja in kreposti, ki duše po poti npravne rasti naravnost kliče k spreobrnjenju in zvestobi Resničnemu.⁴¹ Tu korenini tudi prelepa Platonova prisposodba duhovnega zorenja kot naraščajoče operjenosti mlade duše, ki naposled široko razpre svoja krila in se dokončno odvrne od nestanovitnosti prigodnega sveta, da bi vzletela visoko nad

36 Prim. Knjigo modrosti (Mdr 3,11; 6,12–19), v: Sveto pismo, Standardni slovenski prevod, Ljubljana 1996 (=SSP); za vpogled v širši duhovno zgodovinski kontekst glej Klemen Klun, „Judje in Grki v Aleksandriji“, v: Keria. Studia latina et graeca, 2/2003, str. 51–83.

37 Prim. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge Mass. in London, 1961; Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, New Haven in London 1993.

38 Da to vprašanje ostaja vznemirljivo tudi v obzorju novejših filozofij, ponazarja zbornik v čast Helmutu Kuhn: *EPIMELEIA. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, izd. F. Wiedmann, München 1964 (sodelujejo H. G. Gadamer, H. U. von Balthasar idr.).

39 Prim. Heziod, *Dela in dnevi* 40, prev. Kajetan Gantar, Ljubljana 1974.

40 Na primer: „Ničesar preveč“ in „Spoznav samega sebe“, glej več v poglavju „Sedmeri modri in Anaharzisova usoda“.

41 Prim. Platon, *Apologija* 23c in 30a.

brezmejna prostorja vesoljne mnogoterosti k osvobajajočemu uzrtju Edinega, ki domuje onkraj biti ...⁴²

Ah, v otožnem duhovnem razpoloženju, ki vselej druží rahločutne duše, kadar se spominjajo teh lepih trenutkov srčne vzgoje in duhovnega poleta, se hrepeneč po grštvi Sokratovih časov iz svojega tübingenškega stolpa spet ozira v nebo samotni pevec s hladnega severa. In v imenu božanskega Logosa, te na ustnicah nesmrtno zaljubljenih večno počivajoče plemenite Besede, se mu iz junaških prsi trga ne-utolažljiv klic h grškim bogovom iz Sokratovih časov:

*das edlere Wort nicht mehr
Über die Lippe
O im Namen
ruf ich,
Alter Dämon! dich herab
Oder sende
Einen Helden
Oder
die Weisheit.*

*plemenita Beseda nič več
z ustnic ...
O v imenu ...
kličem,
stari dajmon! tebe nizzdol
Ali pošlji
junaka
ali
modrost.*⁴³

⁴² Prim. Platon, Fajdros 249a in Država 509 b.

⁴³ Stihi so iz Hölderlinovega osnutka pesmi Zu Sokrates Zeiten, nav. po: Gedichte, str. 242.

ŽIVI SPOMIN NA SRČNO LEPOTO

Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν
ἀνευ μαλακίας.

*Ljubimo lepoto, vendar s skromnostjo, in ljubimo modrost,
vendar brez mehkužnosti.*

Tukidid⁴⁴

Draga prijatelja, naj nas v plemenito vzdušje sokratske *paideje* in Platonovega „zaobrnjenega logosa“,⁴⁵ ki je tako drugačno od našega včerajšnjega počutnega in postvarelega razumevanja sveta, vpeljejo izbrane Tukididove besede. Naj nam pomagajo oživiti spomin na srčno lepoto, da nam bo poslej služil kot zanesljiv kompas naše ljubezenske pusto-
lovščine.

Čeprav te besede izvirajo iz davnega Periklejevega govora na grobu padlih v peloponeški vojni, še vedno živo pričajo o nesmrtni ljubezni Atencev do resnice, ki se jim je razkrila v podobah večne lepote in modrosti. O ljubezni, ki je bila v svoji zvestobi pripravljena iti do konca in pred obličjem smrti za ceno lastnega življenja braniti edinost filokalije in filozofije, tj. edinost *ljubezni do lepote* in *ljubezni do modrosti*. Vendar v tej dvoedini ljubezni Atenci niso vztrajali le v boju navzven, ampak tudi navznoter, tako zoper lastno duševno mlačnost kot tudi zoper *hýbris* ali prevzetnost duha, ki jo je treba po izreku starega Efežana „gasiti bolj kakor požar“⁴⁶.

44 Sloviti grški zgodovinar (ok. 454–396 pr. Kr.). Pričujoči navedek je iz Tukididovega zapisa Periklejevega govora v spomin padlim v peloponeški vojni (Peloponeška vojna 2.40.1). Prim. celoto Periklejevega govora, v: Tukidides, Peloponeška vojna, prev. Janez Fašalek, Ljubljana 1958, str. 108–115 ali „Perikles počasti spomin padlih“, v: A. Sovrè, Predsokratiki, Ljubljana 1988 (= Predsokratiki), str. 240–248.

45 Prim. G. Kocijančič, „Zaobrnjeni logos. Fragment o bistvu Platonove filozofije“, v bloku o Platonu: Tretji dan 10/1999, str. 85–95.

46 Prim. Heraklit iz Efeza, fr. 43 (Diog. Laert. IX, 2): „Napuh je treba bolj gasiti kakor požar – ὕβριν χρη σβεννύναι μάλλον ἢ πυρκαϊήν.“

V izbranih Tukididovih besedah lahko tako poleg izbrusjenega sloga klasičnega zgodovinopisja⁴⁷ in jantarne kreposti Periklejevega duha naposled odkrijemo nadzgodovinski, vselej živi klic k spreobrnjenju srca. Kako sveže tedaj zazvenijo te besede v ušesih, ki so bila doslej vajena le televizijskih oglasnih dovtipov in enodnevnih domislic z velikih obcestnih zaslonov. Mar ne zaslužijo iskrenega zaupanja in srčnih dejanj vsakogar, ki želi odgovorno krmariti svojo baroko med vrtinci življenja? So kakor neizbrisno znamenje, ki ga je duhovni pisatelj vklesal v nagrobni kamen na samotnem obrežju zgodovine, da bi kljubovalo njenemu tisočletnemu plimovanju, kislemu dežju skušnjav in metežu notranjih viharjev. Znamenje, ki z drznim zgledom ljubečega slavljenja lepote in modrosti nikdar ni povsem zatonilo na obnebj u zgodovine, temveč še vedno lahko rešuje pred brodolomom v svetu, ki se utaplja v zlu.

Ne samo zato, ker so nam Atenci s svojo pokončnostjo v bivanjskih vprašanjih nepogrešljiv vzor nasproti drugim možnim življenjskim oblikam, zlasti avtoritarni spartanski drži, pa tudi zavajajoči popustljivosti včerašnjega vzgojstva. Spet ne samo zato, ker nam z neustrašno zvestobo lepote in modrosti v najtežjih trenutkih žalovanja in tesnobe bodrijo srce in duha.⁴⁸ Prisluhni jim je vredno tem bolj zato, ker nas šele siloviti ljubezenski zanos Tukididovih besed usposablja za približevanje resnični filozofiji, oživlja ustvarjalni polet duha in razplamteva srčni pogum za najdrznejšo življenjsko pustolovščino.

Kajti šele tako zaljubljeni duši začno po nežnem puhu prve zaljubljenosti rasti dovolj močne peruti, da se more z

47 Prim. August Musić, *Povjest grčke književnosti*, Zagreb 1900, str. 38 sl.: „Pravi dragulji v Tukididovi zgodovini so govori ...“ in Rajko Bratož, *Grška zgodovina. Kratek pregled s temeljnimi viri in izbrano literaturo*, Ljubljana 1997, str. 125 sl.

48 Tj. v vojni kot resnični „mejni življenjski situaciji“. Prim. Karl Jaspers, *Philosophie I–III*, Heidelberg 1932, knj. II/7: „Grenzsituationen“.

njimi dvigniti nad včerajšnje pokrajine preračunljivega in razsrediščenega sveta prezgodaj odraslih.⁴⁹ Ti namreč kakor v uresničenem videnju pesnika postajajo vse bolj brezčutni in okoreli, bodisi kot jetniki postvarelega razuma ali kot ječarji vklenjenega uma, dokler se ne spominjajo več srčne lepote otroštva. Kajti v svoji nenasitni spoznavno pollaščevalni vnemi so preprosto pozabili na nepogrešljivo vez, ki kakor nežna vitica mlade vinske trte povezuje otroškost srca in neusahljivi vrelec upanja. Ni pa je pozabil rahločutni Hiperion z daljnega severa, ki nas v svojih neodposlanih pismih ljubeče svari pred to usodno zablodo včerajšnjega sveta. V pismih, ki jih je dolga leta snoval nad odtekajočimi rekami neuslišanih ljubezni:

Man muß im Norden schon verständig sein, noch eh ein reif Gefühl in einem ist, man mißt sich Schuld von allem bei, noch ehe die Unbefangenheit ihr schönes Ende erreicht hat; man muß vernünftig, muß zum selbstbewußten Geiste werden, ehe man Mensch, zum klugen Manne, ehe man Kind ist; die Einigkeit des ganzen Menschen, die Schönheit läßt man nicht in ihm gedeihn und riefen, eh er sich bildet und entwickelt. Der bloße Verstand, die bloße Vernunft sind immer die Könige des Nordens. Aber aus bloßem Verstand ist nie verständiges, aus bloßem Vernunft ist nie vernünftiges gekommen ...

Na severu mora biti človek razumen, še preden je v njem zrel čut, za vse si pripisuje krivdo, še preden neobremenjenost doseže svoj lepi smoter; umen moraš biti, samozavedajoč se duh, še preden si človek, pameten mož moraš postati, še preden si otrok; enovitosti človeka, lepote v njem, ne pustijo rasti in zoreti, preden se ne izobrazi in razvije. Goli razum in goli um sta vedno kralja severa. Toda iz golega razuma ni nikoli prišlo nič razumnega, iz golega uma nič umnega ...⁵⁰

49 Prim. Donald Palmer, Ali središče drži? Uvod v zahodno filozofijo, prev. Mišo Dačić et al., Ljubljana 1995, 2002, str. 4–5.

Zato, mlada prijatelja, je tudi v trenutkih malodušja in utrujenosti, ki nas neogibno čakajo na brezmejnih morskih širjavah, vredno vztrajati na tej tvegani plovbi, dokler v nas ne bo dozorel čut za duhovno, srčno lepoto. Ohranimo pogum in otroško odprtost svojih src za skrivnosti, ki nas obdajajo, in zaupajmo, da skozi pomorske preizkušnje naposled prijadramo do nabrežij, kjer še živi spomin na Rešilno. Preden pa na njegovi sledi začnemo iskati plovni prehod skozi drugačnost grštva v sebi lastno Domovino, prisluhnimo poučni zgodbi o tragični usodi junakov, ki jih je čezmerna pustolovska strast zvabila v pogubo. Kajti ob vsem hrepenenju po spoznanju, ki nam razpenja jadra, ne smemo pozabiti na previdnost, da se z neučakanostjo vedoželjnih tudi sami ne pogubimo na tvegani plovbi v deželo prvobitnega čudenja.

50 F. Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, (1797/99), nav. po: Digitale Bibliothek I: Deutsche Literatur von Lessing bis Kafka (= DB I): Hölderlin – KSA Bd. 3, str. 86; prev. delno prir. po: M. Šetinc, *Hiperion ali Puščavnik v Grčiji*, Ljubljana 1998, str. 94.

OD KOD PRIHAJAMO, KDO SMO, KAM GREMO?

*,O frati,‘ dissì, ,che per centomilia
perigli siete giunti all’occidente;
a questa tanto picciola vigilia*

*d’i nostri sensi ch’è del rimanente,
non vogliate negar l’esperienza,
di retro al sol, del mondo senza gente.*

*Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e conoscenza.’*

*,O bratje,‘ sem rekel, ,skoz tisočere
nevarnosti ste prispeli do zatona;
v tem prekratku večeru,*

*ki je še preostal našim čutom,
se ne odrekajte izkustvu nenaseljenega
sveta, sledeč sončevemu tiru.*

*Pomislite, kakšnega semena ste:
niste spočeti, da bi živeli kot zveri,
temveč da sledite kreposti in spoznanju.’*

Dante Alighieri⁵¹

Tako srčno je Odisej v pesnikovem videnju spregovoril trudnim tovarišem, s katerimi je na večer svojih dni priplul vzdolž sredozemskih bregov do poslednje morske ožine, da bi jih vnel za najdrznejšo pustolovščino življenja in bi zapluli onstran v Neznano. Na robu tedaj znanega sveta sta jih namreč kot svarilno znamenje pričakala mogočna

51 Dante Alighieri, *La Divina Commedia*; Inferno XXVI, 112–120. Izvirnik nav. po kom. izd. Dina Provenzala, Milano 1938. Prim. slov. prev. Alojza Gradnika, Pekel, Ljubljana 1959, str. 151 z op. Nika Koširja, str. 242–243.

Heraklova stebra, ki ju je Zevsov sin postavil v spomin na tvegano plovbo skozi ožino, s katere bi se brez pomoči bogov tudi sam nikdar ne vrnil. Odtlej sta opominjala slehernega med smrtniki, naj si ne drzne slediti sončevemu tiru onkraj zatona, da z neugnano vedoželjnostjo po nepotrebnem ne izzove zle usode in se ne pogubi; ne toliko zaradi jeze bogov, temveč zaradi precenjevanja lastnih moči.

Kaj je kljub temu neustavljivo gnalo Odiseja s peščico vdanih prijateljev, da se niso menili za svarilo, ampak so drzno zapluli mimo Heraklovih stebrov vzdolž zahodnih obal črne celine in čez ravniki globoko proti jugu? Mar niso slutili, da tako nebrzdani v svoji zvedavosti lahko plovejo samo nesrečni usodi naproti? Kako da junaka po vseh viharjih preizkušnjah, ki jih je moral prestati na povratku iz trojanske vojne, doma navsezadnje ni mogla zadržati ne očetovska skrb do ljubelega sina ne zakonska ljubezen do zveste žene ne sinovska vdanost do ostarelega očeta? Kateri klic v njegovih prsah je bil tako silovit, da ga je z rodne Itake znova pognal na odprto morje, poslednji odisejadi naproti? Je bil to njegov nemirni značaj, neugnanost iskrivega duha ali preprosto nedoumljiva usoda po volji bogov, med katerimi zlasti Pozejdon še ni dosegel zadoščenja po oslepitvi svojega enoakega sina Polifema?

Zdi se, da je Odiseja v jeseni življenja v resnici prevzelo nekaj drugega, neko povsem novo in nezadržno hrepenenje, ki je presenetilo njega samega: neugasljiva žeja po spoznanju, nenasitni glad iskalca, ki ga ni strah blodenja po svetu, da le more potešiti svojega vedoželjnega duha z novimi videnji in vzgibi h kreposti. Tako ga je namesto vnanjega slavohlepa nazadnje prevzel notranji vzgib srca, ki je vreden občudovanja vsakega pristnega zaljubljenca v modrost. To je bil vzgib k iskanju človekovega višjega jaza, vzgib k spoznanju zavoljo spoznanja, vzgib k duhovnemu podvigu zavoljo duhovnega podviga samega.

Taka je vsaj poznejša Dantejeva podoba junaka, v kateri lahko prepoznamo utelešenje resničnega iskateljstva. Zato pesnik Odiseju in njegovim zvestim na koncu poti nikakor ne nakloni pogleda na zastrto obličje željno iskane Nove zemlje povsem neupravičeno in brez razloga. Pa čeprav jih mora v naslednjem trenutku prepustiti njihovi tragični usodi, kajti s komaj uzrte kopnine se nadnje dvigne vihar božjega srda in jih neusmiljeno potegne v globine. Tako vrisk veselja spričo uzrtega Cilja v hipu žalostno utone v obupanih glasovih tarnanja in stoka. Kakor da presilno vedoželjnost na koncu použije lastno stremljenje, prebolestno hrepenenje lastna boleost, presilovito razvnetost lastna čezmernost, ki noče vedeti ne za mero srca ne za mejo spoznanja ne za rob sveta ...

Daljne in tvegane pomorske poti so dolga stoletja ohranile svoj čar. Ne le v času porajanja včerajšnjega novega veka, ko so mnogi neustrašni pomorščaki z iberskim Krištofom na čelu odpluli odkrivat neznane dežele. Konec devetnajstega stoletja se je zanje navdušil tudi obubožani pariški slikar, ki je v svoji iskateljski vnemi tvegat potovanje na rob sveta v slogu starih pomorščakov Odisejevega in pozneje Kolumbovega kova. Potem ko je otroštvo preživel v Peruju in s francosko trgovsko mornarico obiskal tropske kraje, je v zrelih letih v gmotni stiski in utrujen od duhovne praznote pariških meščanskih salonov sprejel nenavadno odločitev: odselil se bo na daljni Tahiti.

Tako je podobno kot svojčas Odisej zapustil družino, prijatelje in domovino, da bi odplul onkraj zahodnih obal starega sveta v brezdanjost Tihega oceana, kjer si je želel na samotnih tropskih otokih povrniti izgubljeni raj in poživiti pojemajoče ustvarjalne moči. Po dolgi in naporni plovbi prek neslutelih morskih dalj se je nastanil v preprosti koči na tahitijskem nabrežju in se oborožen s čopičem, paleto in platni spoprijel z nebrzdano prvinskostjo otoškega življenja. Ugrabljen v opojni ustvarjalni zanos je na platno neumorno

lovil živo barvitost koralnih zalivov, bujno rastlinje tropskega paradiža in sanjske like maorskih deklet, ki so ga pritegnile z naravno gibkostjo in nepotvorjeno lepoto.

Po grenkem razočaranju, ki ga je vmes ponovno doživel v Parizu, se je z leti na Tahitiju dokončno odvrnil od evropske civilizacije. Nazadnje je bolan, zadolžen in potrtr zaradi smrti najljubšega otroka začel slikati svojo poslednjo veliko stvaritev. Vročično je delal dan in noč ter silovito nanašal barve na platno, da je ječalo pod čopičem, dokler ni v globoki tišini noči⁵² zaslišal vznemirljivega šepetanja v krošnjah dreves, ki ga je v daljne tropske kraje zanesel veter iz davnine. Šepetanja, v katerem se je kakor v obrnjenem odmevu oglasilo pozabljeno merilo samospoznanja, izključujoči preizkusni kamen prečudne modrosti. Njeni samosvoji privrženci iz prvih stoletij po Kristusu so namreč za resnično sebi enakega spoznavalca in duhovnega človeka priznavali samo tistega, ki je zmogetl doumeti:

Τίνας ἤμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἤμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτπούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις.

*Kdo smo bili in kaj smo postali; kje smo bili in kam smo bili vrženi; kam hitimo; od česa smo osvobojeni; kaj je rojstvo in kaj prerod.*⁵³

52 Prim. Henri Perruchot, *La Vie de Gauguin*, Paris 1961, str. 317–318.

53 Theodot (ok. 140–160), predstavnik valentinske gnostične šole iz Male Azije; v: Klemen Aleksandrijski, *Excerpta ex Theodoto* 4.78.2. Nav. po: CD-ROM *Thesaurus Linguae Graecae* (1992–1995), izd. D. J. Dumon in R. M. Smith (= TLG). Podobno mesto najdemo že pri Homerju, ki v uvodnem spevu Iliade pravi, da je videc Kalhas „vedel to, kar je, kar bo in kar je bilo“ (I, 70). Prim. tudi talmudsko izročilo starih Hebrejcev, traktat Pirke Abot 3, 1 (Izreki očetov, uvod, prev. in kom. Janez Zupet, Ljubljana 2002, str. 10): „Tri stvari imej pred očmi pa ne boš zapadel v greh: Zavedaj se, od kod prihajaš, kam greš in komu boš moral dati račun. Od kod prihajaš? Iz smrdljive kapljice. In kam greš? V kraj prahu, trohnobe in črvov. In komu boš moral dati račun? Kralju vseh kraljev, Svetemu – naj bo slavljen!“

Ko so se slikarju po dolгих stoletjih pozabe te besede na-
posled strnile v tri prelomna vprašanja, je sklenil z njimi
poimenovati svoj labodji spev, ki ga je po lastnih besedah
zasnoval kot „filozofsko delo na témo primerljivo blagove-
sti.“⁵⁴ Upodobil je veličastno fresko življenja s simbolnimi
liki maorskih žena in otrok sredi prvobitne otoške narave,
polne bujnih rastlin in krotkih živali, s starodavnim kipom
božanstva v ozadju, ki s plesnim gibom rok kaže na poza-
bljeni Onkraj. V vznemirljivem loku od čudežnosti rojstva
prek mladostnega zorenja in obiranja sadu z drevesa življe-
nja do trpkosti visoke starosti in tesnobe smrti, se je tako
v brezdanji tišini onstran „nesmiselnosti praznih besed“⁵⁵
neustrašno zazrl v obličje poslednji skrivnosti:

*D' où Venons-Nous? Que Sommes-Nous? Où Allons-
Nous?*

*Od kod prihajamo? Kdo smo? Kam gremo?*⁵⁶

To so vprašanja, ki vselej globoko odjeknejo v dušah iz-
gubljenih v svetu, zato ni čudno, da nas tako močno spo-
minjajo na bivanjsko tesnobo včerašnjega sveta, iz katerega
smo komaj dobro izpluli.⁵⁷ In medtem ko nas z daljnih brez-
brežij Tihega oceana že kliče jutrišnji dan, tudi sami pri-
sluhujemo šepetanju morskih vetrov v krošnjah dreves, da
obudimo pravi posluš za skrivnost. Tako bomo ob vrnitvi k
nabrežjem stare Helade bolje uglaseni z izvirnim občutjem

54 Iz slikarjevega pisma Danielu de Monfreidu; nav. po: Eckhard Holl-
mann, Paul Gauguin: Bilder aus der Südsee, München/New York
1996, str. 86. Prim. Lawrence in Elisabeth Hanson, The Noble Savage:
A Life of Paul Gauguin, London 1955, prev. Gitica Jakopin, Žlahtni
divjak Paul Gauguin, Ljubljana 1962, str. 316.

55 Prav tam.

56 P. Gauguin, *D' où Venons-Nous? Que Sommes-Nous? Où Allons-
Nous?*, olje na platnu (139 × 574,5 cm) iz leta 1897, danes v Museum
of Fine Arts, Boston.

57 Prim. „Razgovor Francisa Learyja s paleontologom Ivesom Coppen-
som“ o izvoru in razvoju človeka, prev. Gojko Jovanovič, v: Unesco
glasnik 45/1994, str. 4.

prvih zaljubljenecv v modrost. Če smo za slikarjevo veličastno upodobitvijo nedoumljive uganke življenja zaslutili prepadno brezno poslednje skrivnosti, lahko upamo, da se bomo pri nadaljnjem približevanju začetku filozofije zmogli vživeti v izvirno občutje, iz katerega se je po pričevanju starih rodila zaljubljenost v modrost.

Napočil je trenutek, da po davnem grškem zgledu, ki mu je po svoje prisluhnil tudi samotni slikar na daljnem tahitijskem otočju, v duši znova obudimo patos izvirnega čudenja; ne le nad neizmernimi daljami oceana, ki obliva vso kopnino, temveč tudi nad brezkrainimi prostorji vesolja in nedosežno globokostjo duše.

ČUDENJE KOT ODPRTOST ZA SKRIVNOST

*Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами ...
Настанет ночь – и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.*

*Kot ocean objema zemlje krog,
življenje zemsko je obdano s snovi ...
Nastane noč in z bobnečimi valovi
prvinskost bije v svoj breg.*

Fjodor Ivanovič Tjutčev⁵⁸

Draga soiskalca, naj nas vodi zvezda upanja, ko z južnim vetrom počasi plujemo dalje skozi lazurno noč novim nabrežjem naproti. Na nebesnem svodu se v drobnih pramenih vsipljejo utrinki in v njihovem bledem soju se zdi, kakor da morje v nebesni svečavi pluje z nami. Temni valovi nas z zamolklim udarjanjem ob ladijske boke polagoma, a nezadržno ugrabljajo v nov sen, sen notranje luči, ki razplamti usnule duše, da odprejo dveri svojega srca čudenju in skrivnosti. Ne kakršni koli skrivnosti, temveč resnični Skrivnosti. Kajti v stihiji noči se zgodijo razodetja, ki jih urejeni čas dneva ne pozna.⁵⁹ Iz globočin duše vzkipijo skrite strasti in povsod okrog nas se odpirajo temna brezna, ki nas hočejo vsrkati vase. V takem ozračju, nasičenem s prvinskimi vzgibi, se

58 F. I. Tjutčev (1803–1873), metafizično globok ruski pesnik, sodobnik Puškina, ki je večino svojega življenja preživel v diplomatski službi izven domovine, največ v Nemčiji, kjer se je zbližal zlasti s filozofom F. W. J. Schellingom in pesnikom Heinrichom Heinejem. Pričujoči stihii so iz njegove pesmi *Sny* iz leta 1829; pri nas jo je prvi prepesnil Josip Vidmar v svojem izboru avtorjevih poezij: F. I. Tjutčev, *Pesmi*, Ljubljana 1951, str. 40. Izvirnik nav. po: F. I. Tjutčev, *Polnoe sobranie stihotvorenij*, Leningrad 1987, str. 82.

59 Prim. Nikolaj Berdjajev, *Novi srednji vek*, prev. B. Šinigoj, Ljubljana 1999, str. 14 sl.

rušijo pregrade, izgubljajo se jasni obrisi in padajo meje. Ves svet tone v mrak. In četudi ga včasih razpara blisk ali vzvalovi mogočno grmenje, naslednji trenutek spet vse utone v nočni igri prvin.

Takrat se prebujajo prvinskost, ki je dan niti ne sluti. Nebo se kakor prezrel sad sklanja nizko nad morjem. In ko se na valu hrepenenja s slutnjo v srcu zazreš globoko v drhteči somrak, se nenadejano kakor droben utrinek, ki strmoglavlja za obzorje, v duši prebudi izvorno občutje sveta. In čeprav veš, ali vsaj misliš, da veš, da si tu, da z rokami držiš za krmilo, da se pod teboj ziblje in ječi ladijski krov, da v lahнем vetru tiho požvižgavajo jadrne vrvi, te spričo nedoumljive igre prvin in skrivnostnega porajanja sveta nezadržno preplavi silno čudenje. Nenadoma se sredi vseh teh neskončnih brezbrežij vesoljstva sam sebi zazdiš povsem mimobežna, skoraj sanjska prikazen. In tedaj se ti lahko kakor nekoč božanskemu pevcu Pindarju ob srebrnih zvokih njegove lire z dna duše utrga nezaslišan, vendar nepreslišen vzkrík:

Ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ'οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.

*Enodnevni: kaj je kdo? In kaj kdo ni? Človek je sence sen.*⁶⁰

Podobno začetno prebujenje duha so morali doživeti tudi prvi zaljubljeni v modrost. Tako vsaj pričujeta največja med njimi, Platon in Aristotel, vsak na svoj način in na različnih mestih. Prvi nam to posreduje v obnovi Sokratovega razgovora z mladim Teajtetom, ki ga je zapisal slednjemu v spomin. Vanj nas vpelje žalosten prizor: hudo ranjenega Teajteta nosijo domov s korintskega bojišča. Vendar s trpeče podobe zrelega moža kmalu preskoči iskra, ki razplamti spomin na

⁶⁰ Pindar, Pitijске ode 8, 95–96; prim. poglobljen komentar v: Michael Theunissen, Pindar: Menschenlos und die Wende der Zeit (Človeška usoda in obrat časa), München 2000, str. 45 sl.: „Ephemerer Dasein: Pindars achte Pythie“ (Bežno tubivanje: Pindarjeva osma Pitijška).

čas njegovega zorenja. Takrat ga je v razgovoru s Sokratom o bistvu resničnega spoznanja obšla strašna vrtoglavica duha: kako zapleteno je že dojemanje pojavnega sveta, kaj šele motenje njegovega globljega razkrivanja človeku. Odkritosrčno je priznal, da se, med poglobljanjem v taka in podobna vprašanja, vse bolj izgublja v čudenju. Vendar ga Sokrat zaradi te navidezne raztresenosti nikakor ni pogrjal. Nasprotno, v mladeničevi duhovni rahločutnosti je brez obotavljanja prepoznal resničen dar, ki jasno izpričuje, da je rojen zaljubljenec v modrost:

Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη ...

*Kajti prav to občutje, čudenje, je lastno zaljubljenцу v modrost. Ni namreč drugega začetka filozofije, kot je ta ...*⁶¹

Sokrat pri tem ni pozabil pohvaliti pesnika, ki v pesnitvi o nastanku bogov poje o nebeški glasnici Iris kot Tavmanto-vi hčeri.⁶² Vendar s pohvalo ni meril le na dragoceno bližino pesniškega navdiha, ampak tudi na posrečeno prisodobno zaljubljenosti v modrost, ki se vselej rojeva iz čudenja. Tavmantovo ime namreč v grščini pomeni prav „čudenje“.⁶³ Iris kot nebeška glasnica, ki v liku mavrice ali krilate mladenke z glasniško palico v roki posreduje med bogovi in ljudmi, pa je zvesta podoba filozofije kot posrednice med nebom in zemljo. Platon je tako dovzetnim za skriti smisel podob po svojem Sokratu nevsiljivo odstrl pogled na božansko poreklo same filozofije, ki razkriva njeno pravo in izvirno poslanstvo.

Učiteljevemu zgledu je sledil Aristotel v svoji Metafiziki, čeprav je najprej poudaril željo po znanju, ki je prirojena

61 Platon, Teajtet 155d 3–7.

62 Prim. Heziod, Teogonija 780; prev. K. Gantar, Ljubljana 1974.

63 To je lepo razvidno iz njegove imenovalniške oblike *Thaúmas*, ki jo Platon tolmači kot čudenje; iz gr. *thaumasía*.

vsem ljudem. Po globljem premišljevanju zgodnjih nauk in pričevanj o prvih zaljubljenih v modrost, pa je tudi sam prepoznal prvi vzgib k vzljubitvi modrosti ne toliko v prirojeni vedoželjnosti, kolikor v prvobitnem čudenju:

Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν ...

*Kajti zaradi čudenja se ljudje zdaj začenjajo zaljubljati v modrost, kakor so se začenjali tudi v začetku ...*⁶⁴

Če so se ljudje sprva čudili nadrobnostim, so počasi prešli k čudenju večjim stvarim, kot so mesečeve mene, položaji nebesnih teles in sovisna ubranost sonca in zvezd in naposled k čudenja polnemu spraševanju po izvoru in nastanku vsega. Pri tem so bili zaljubljeni v modrost kakor ljubitelji zgodb, v katerih nastopajo vsakršna čudesa, ki v duši vzbudijo čudenje, pa tudi osuplost in strahospoštovanje. Kdor se namreč znajde v takem duševnem stanju, ga poleg čudenja neogibno obide tudi občutek duhovne zadrege. To pa v duši prebudi zavest o lastni nevednosti, ki jo želi premagati z iskreno ljubeznijo do modrosti. In vse v njej kliče po spreobrnjenju h kreposti zaradi kreposti, po spoznanju zaradi spoznanja, umevanju zavoljo umevanja, kar vse v zametku izpričuje že Dantejev pozni Odisejev lik. Vse to tako zaljubljeni duši ne podeli le plemenitosti srca in dostojanstva duha, ampak tudi nezaslišano novost svobodne, od neslavne slave in koristoljubnih vzgibov sveta neodvisne življenjske drža, zaradi česar navsezadnje postane vredna, da vstopi v nesmrtno občestvo zaljubljenih v modrost.

Zdi se, da je to med grškimi zaljubljenici najsrčneje izpričal mladi Pitagora, ki je s prispodobno življenja kot dogajanja na slavnostnih igrah morda prvi odgovoril na vpra-

⁶⁴ Aristotel, Metafizika 982b12–13.

⁶⁵ Prim. Diog. Laert. I, 12; VIII, 8 in Ciceron, Tuskulanski razgovori V, 3.

šanje, kdo so filozofi.⁶⁵ Ko se je nekoč mudil v mestu Fliunt na Peloponezu, ga je namreč domači tiran Leont, navdušen nad njegovo pronicljivostjo in preudarnostjo, vprašal po poklicu. Pitagora mu je odkritosrčno odvrnil, da ni izveden v nobeni veščini, da je zgolj filozof, ljubitelj modrosti. In kdo so filozofi? Na to vprašanje je Samošan tiranu odgovoril v prisposodbi. Filozofi so v življenju kakor gledalci na slavnostnih igrah. Ti v nasprotju s prizadevanji tekmovalcev, da se ovenčajo s slavo, in trgovcev, da sredi množice skujejo dobiček, dogajanje preprosto opazujejo zaradi opazovanja, motrijo zaradi motrenja in si prizadevajo za resnično spoznanje, pri čemer ničesar ne želijo zase.⁶⁶

Vendar zrelo pitagorejsko izročilo sega še veliko globlje, saj se z zatapljanjem v skrivnost nedoumljivega Prazačetka dotika samih korenin čudenja kot izvirnega stanja grškega duha, iz katerega se rodi filozofija. Za drobci tega izročila, ki so se ohranili v redkem Filolajevem zapisu, lahko kljub njihovi razdrobljenosti zaslutimo živo navzočnost in osupnjujočo bližino „enega in istega v grškem izkustvu“⁶⁷:

Ἄ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπειρῶν τε καὶ περαινόντων, καὶ ὁλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα ...

*Porajanje v bivanje se je v vesolju sklenilo iz brezmejno odprtih in z mejo zapirajočih se, kakor ves svet, tako vse bivajoče v njem ...*⁶⁸

66 S to Pitagorovo prisposodbo začenja svoj prikaz zgodovine filozofije Albert Bazala, *Povjest filozofije*, zv. I: *Povjest narodne filozofije Grčke*, Zagreb 1906, str. 5 sl.

67 Damir Barbarić, *Vježbe u filozofiji*, Zagreb 1980 (= *Vježbe*), str. 158.

68 Filolaj, *O porajanju v bivanje*, fr. 1.

NESREČNA ZAVEST: VZNIK POTREBE PO FILOZOFIJI

*Yo no soy yo.
Soy este que va a mi lado sin yo verlo;
que, a veces, voy a ver,
y que, a veces, olvido.
El que calla, sereno, cuando hablo,
el que perdona, dulce, cuando odio ...*

*Jaz nisem jaz.
Sem tisti, ki gre ob moji strani, ne da bi ga videl;
ki ga včasih zagledam
in ki nanj včasih pozabim.
Tisti, ki molči, spokojen, ko govorim,
tisti, ki odpušča, mil, kadar sovražim ...*

Juan Ramón Jiménez⁶⁹

Sta že kdaj pomislila, kako žalostno je videti nebo duše, ki ga križajo prebliski padajočih zvezd nesrečne zavesti? Duša tedaj zdihuje po rešilnem, a zdi se, kakor da so vsi njeni klici in prošnje zaman. Njeno duhovno zorenje prekine ostra bolečina, ki se zareže globoko v občutljivo tkivo zavesti. Bolečina, ki je porojena iz lastne razdvojenosti v dojemanju sebe, drugih in sveta. V dušo se priplazi oporekanje sami sebi, ki narašča do vrelišča, dokler se njena nesrečna zavest iz obupa nerazrešljivo ne spoprime s samo seboj. Takrat se izgublja v borbi svojih delov, ki se neusmiljeno borijo za prvenstvo, ne vedoč, da je zanje vsaka zmaga nad sovražnikom v resnici poraz in vsako zedinjenje v resnici razdor. Globoko v sebi

⁶⁹ J. R. Jiménez (1881–1958), španski lirični pesnik, vplivni predhodnik generacije 27 (Lorca, Guillen, Alexandre et al.). Izbrani stihi so iz njegove istoimenske pesmi v zbirki Eternidades ("Večnosti", 1916/17); prevod je v skladu z izvirnikom delno prirejen po: isti, Izbrane pesmi, Nobelovci (1956), prev. Alojz Gradnik et al., Ljubljana 1978, str. 55.

namreč ostaja neutolažljivo nesrečna, saj se same sebe vse bolj zaveda „kot podvojenega, le oporekavega bitja“⁷⁰.

Utrujena od notranjega boja se taka duša navsezadnje z nostalgijo spomni davno minulega časa, ko je njej sorodne razžarjala ena sama nedeljiva ljubezen, posvečena božanski modrosti. Pojemovna nasprotja, kot so duh in snov, duša in telo, vera in razum, svoboda in nujnost, um in čutnost, razumnost in narava, subjektivnost in objektivnost, ki s svojo nespravljalivostjo zdaj tako mučijo njeno razcepljeno zavest, so bila tedaj življenjsko presežena v čudoviti duhovni rasti, zatapljanju v poslednje skrivnosti in v spokojnem sožitju z božansko enobitnostjo vsega. O, kako rada bi tudi sama užila sadove te nesmrtno ljubezni, ki je nekoč celila najgloblje duševne rane in utolažila najnesrečnejše. Zato v neizmernem hrepenenju po rešilnem zbere zadnje moči, da se dvigne v le umu dostopne višave in potrka na dveri oživljajočega duha, naj ji vendar pomaga v dejanskosti samega življenja znova zediniti davno razedinjeno ...

Po tenkočutnem uvidu mladega Hegla je prišlo dolga stoletja po edinstvenem grškem začetku prav zaradi tako nesrečno razcepljene zavesti do neutolažljive potrebe po filozofiji.⁷¹ V življenju ljudi je namreč povsem umanjkala moč zedinjenja, ki bi jo v svet posedle objektivnosti lahko vnesla edino ljubezen, ljubezen do modrosti. Zvesti častilec nočnega vzleta Minervine sove je to najgloblje izpričal v zgodnjem spisu, ki ga je posvetil razliki med filozofskima sestavoma najprodornejših mislecev svojega časa, Fichteja in Schellinga:

70 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Frankfurt a/M 1973, str. 163; nav. v prev. Božidarja Debenjaka, *Fenomenologija duha*, Ljubljana 1998, str. 115.

71 Prim. Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel* (Subjekt-objekt, Pojasnila k Heglu) Frankfurt a/M 1962, zlasti zač. VI. pogl. in dalje.

Entzweiung ist der Quelle des Bedürfnisses der Philosophie ... Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.

Razdvojitev je izvir potrebe po filozofiji ... Ko je moč zedinjenja izginila iz življenja ljudi in so nasprotja izgubila svoj živ odnos in vzajemno učinkovanje in postala samostojna, je nastala potreba po filozofiji.⁷²

Večja ko je bila razdeljenost organske celote v neskončnem razvijanju pojmovnih razlikovanj in izpeljevanju odmišljenih kategorij, bolj si je duša želela, da se reši iz nezadržnega pogreznja v neživljenjsko togost sestava in ohrani pri življenju vsaj svoje duhovno počelo. Kajti boleče očitno je spoznala: „Kolikor trdnejša in sijajnejša je zgradba razuma, toliko nemirnejša je težnja življenja, ki je vanjo ujeta kot del, da iz nje pobegne ven, v svobodo.“⁷³ Tedaj je v temni noči duše spet vžžarela iskra upanja in ji pognala kri po žilah, da se je njena razdvojena zavest iz svoje nesrečne otopelosti prebudila v nov življenjski zagon. V drzni slutnji prihajajoče rešitve se je kakor v budnem snu, ki je bolj sanjski od najbolj norih sanj in resničnejši od najbolj otipljive resničnosti, spomnila kipečega zanosa, s katerim se je opijala v mladosti: „Alfa in Omega celotne filozofije je svoboda.“⁷⁴ Tedaj

72 G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), nav. po: DB II: Hegel–Werke, Bd. 2, str. 19, 21; prim. celoten razdelek „Bedürfnis der Philosophie“; dostopno tudi v shr. prev. Aleksa Buha, v: G. W. F. Hegel, *Jenski spisi*, Sarajevo 1983, str. 14 sl.

73 Prav tam.

74 Iz Schellingovega pisma Heglu z dne 4. februarja 1795; v: Manfred Frank in Gerhard Kurz (izd.), *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a/M 1975, str. 126–7, nav. po: Mladen Dolar, „Schellingova filozofska pot“, v: F. W. J. Schelling, *Izbrani spisi*, Ljubljana 1986, str. 375.

je vzšla kakor zvezda danica na krilih jutranje zarje, ki je razjasnila žalostno nebo nesrečne zavesti in njeno notranjost je napolnilo kipenje duhovnega zorenja. Kipenje, ki utira „izhod onkraj meja razcepljene zavesti k nadzavesti, izhod iz vladavine nujnosti, iz sveta, v katerem vladajo vzročne vezi, k svobodi in vezi, ki temelji na ljubezni“⁷⁵. Kipenje, ki bo, tako vsaj upam in verjamem, vrelo v duši, dokler je duhovno zorenje ne bo resnično poglobilo v ljubezni in z njeno osvobajajočo vezjo ob koncu časov premagalo vsake razdeljenosti in vsakršnega zla in utolažilo vsake nesrečne zavesti ter jo s preobražajočo obnovo njenega uma osvobodilo za Resnico.

Da pa bi ne zašli iz začetne smeri in v prenapljeni vne- mi ne nasedli na nesrečnih čereh razdvojenega mišljenja, povežimo to lepo upanje s spominom na izvirno intuicijo prvih zaljubljenecv v modrost. Kajti na začetnih koordinatah naše plovbe nas prav ti s prvobitno bližino skrivnostnemu Smislu bolj usposablajo za duhovno edinost onkraj sleherne razdeljenosti in z izvirnim patosom čudenja bolj preroško usmerjajo k obalam resnične filozofije od včerajšnje, iz bolečine nesrečne zavesti porojene filozofije. Zato se bomo v nadaljevanju naše plovbe raje znova ozrli k samotnim nabrežjem zgodnjega grštva, čeprav se zdi, da je daljni odjek izvirnega čudenja dosegel tudi prvega misleca včerajšnje razsvetljene dobe, Immanuela Kanta.

Ob sklepnem presojanju npravstvenih vsebin praktičnega uma je namreč ta veliki Heglov predhodnik strnil svoje misli v nekakšno duhovno oporoko, ki ni le dobrodošla dediščina mnogih nesrečno zaljubljenih v modrost, ampak tudi nepogrešljiva popotnica za vsakogar, čigar duša se odpravlja na tvegano pot iskanja:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhal-

75 N. Berdjajev, Duh in resničnost, prev. B. Šinigoj, Ljubljana 2000, str. 151.

tender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.

Dve stvari navdajata dušo z vselej novim in naraščajočim občudovanjem in strahospoštovanjem, čim pogosteje in vztrajneje se mišljenje z njima ukvarja: zvezdnato nebo nad menoj in npravna postava v meni.⁷⁶

Vendar se zdi, da kritični mislec iz Königsberga z njo ni toliko izpričal same prvinskosti čudenja, iz katerega se kot iz enotnega vrelca filozofija šele poraja, kolikor iskreno občudovanje, ki je bilo nasledek treznega in preudarnega samopremisleka ob koncu dolge in plodne modroslovne poti. Vrh tega priostrena misel Kantovih treh slovitih Presoj⁷⁷ zaradi svoje sestavotvorne razvejanosti vsej kopernikanski drznosti in zaobrtnjenosti navkljub prav malo spominja na preroška izrekanja prvih zaljubljenecv v modrost ali na tvegane spuste srednjeveških mistikov v brezdanja brezna duše ...

Videti je, da kljub Kantovemu srčnemu preboju v območje „večnih vsebin uma“ in Heglovemu dinamičnemu posredovanju med njimi, dejansko ne prvi ne drugi nista zmogla resničnega duhovnega preloma s sestavotvornimi težnjami nesrečne zavesti včerajšnjega razsvetljenega veka. Ta podvig bo moral še počakati na svojega junaka. Pot do njega pa so mu začeli nesebično utirati mnogi drugi vitezi duha: v vesoljne vekove zazrti pozni Schelling, z religioznim erosom navdihnjeni von Baader, temačni mislec vesoljne pravolje Schopenhauer, bojeviti oznanjevalec nadčloveka Nietzsche, rahločutni motrilec tesnobe Kierkegaard, sočutni iskalec rešitve nesrečnih in izgubljenih Dostojevski,

76 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart 1986, str. 253 [288]; nav. v delno sprem. prev. Rada Rihe, *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana 1993, str. 156.

77 To so *Kritika čistega uma* (1781), *Kritika praktičnega uma* (1788) in *Kritika presodne moči* (1790), s katerimi je Kant dosegel svoj filozofski vrh in zaokrožil zrelo življensko delo.

neustrašni prevpraševalec tanke ločnice med življenjem in smrtjo Tolstoj ...

Naposled se podviga morda nihče ni lotil bolj srčno kakor mladi Wittgenstein, skromni iskalec in strastni ljubitelj glasbe in aeronavtika z dunajskega *fin de siècle*.⁷⁸ Ko je po zgodnjem mističnem uzrtju Neizrekljivega na vrhuncu mladeniškega navdušenja nad simbolno logiko tvegaj desetletni molk,⁷⁹ je namreč z lastnim zgledom utrl pot daleč onkraj vseh predhodnih poskusov zaobrnitve od splošnih in odmišljenih vprašanj uma h konkretnim bivanjskim vprašanjem nesrečne zavesti, ki neutolažljivo trpi zavoljo svoje neodrešenosti v padlem in razdeljenem svetu.

Sicer tudi drugim ni bilo tuje tveganje, pa naj je šlo za vprašanje preživetja v svetovni vojni vihri ali za neprizanesljivo samoprevpraševanje na robu umljivega. Vendar je Dunajčanov koreniti prelom z logičnim ustrojem mišljenja v znamenju molka za nas v tem trenutku dragocenejši od drugih. Kajti s tem, ko je pogumno sprejel povsem nepričakovan sklepni uvid svojih logično-filozofskih raziskav, je izpričal globljo zvestobo resnici od motrenja vesoljnih vekov, bivanjskega erosa, tesnobe, trpljenja ali predsmrtne stiske nepoznanih. Čeprav je sprva položil vse svoje upe v simbolno logiko kot osnovno orodje filozofskih raziskav, je naposled zmozel priznati njene meje in se na samem robu mišljenja

78 Prelom 19. in 20. stol. na Dunaju je bil čas rojstva psihoanalize s Sigmundom Freudom, atonalne glasbe z Arnoldom Schönbergom, moderne funkcionalne arhitekture z Adolfom Loosom, pa tudi cionizma s Theodorjem Herzlom in nacizma z Adolfom Hitlerjem. Tu so poleg Schönbergovega kroga delovali tudi skladatelja Johannes Brahms in Gustav Mahler in slikarji Gustav Klimt, Oskar Kokoschka in Egon Schiele. Prim. John Heaton in Judy Groves, *Wittgenstein for Beginners*, Cambridge 1994, str. 6–7.

79 Prim. Ludwig Wittgenstein, *Logično filozofski traktat*, prev. Frane Jerman, Ljubljana 1976, zaključna 7. teza: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen / O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati“.

in izrekanja odpreti Neizrekljivemu. Tedaj ni pomišljal vseh stavkov, v katere je poprej strnil svoje misli, spoznati za nesmiselne in jih odvreči kakor nekoristno lestev po opravljenem vzponu.⁸⁰ Preden pa je umolknil v skrivnostni tišini, ki se izteza onstran sleherne logike jezika, mišljenja in sveta, je z globokim čudenjem dostojno izpričal dotik Neizrekljivega, ne da bi pri tem oskrnil Skrivnost:

*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist. Ni mistično to, kako je svet, ampak da je.*⁸¹

Vem, rekla bosta, le kako naj se sama zatopiva v tako globoko čudenje? Priznam, da kaj takega nikomur od nas ni lahko podoživeti, še manj izkusiti, saj enkratnosti doživetja preprosto ni mogoče ne načrtovati ne izsiliti. A morda s pomočjo drobne anekdote o izumitelju brezžične telegrafije Marconiju zaznamo vsaj predokus tega čudenja. Ko sta nekoč s prijateljem pozno v noč zavzeto reševala zadnje tehnične zadrege nove telegrafske naprave, je Marconi nenadoma obstal in vzdiknil: „Ampak nečesa pri vsem tem še vedno ne razumem.“ „Česa vendar, saj si genij na svojem področju?“, ga je začudeno vprašal prijatelj. „Tega, kako je mogoče, da vse to deluje“, mu je z izrazom globokega čudenja na obrazu odvrnil sloviti izumitelj.

Žal se zgodba s tem še ne konča. Vdor čudenje vzbujajoče prvinskosti v območje vase zazrtega uma je v tistem času mnogo usodnejše zaznamoval brodolom titanskega čezoceanskega parnika, ki je na svoji prvi odisejadi prek Atlantika trčil v plavajočo ledeno goro in tragično potonil. Njegova nesreča ni vzbudila le sočutja z brodolomci, ampak tudi osuplot in dvom v samogotovost včerajšnje znanosti in tehnike, ki v svoji prepričanosti vase kljub bolestim krikom nesrečne zavesti še vedno radi nerazumno tajita nebogljenost razuma glede poslednjih vprašanj. Na krovu so namreč med

⁸⁰ Prav tam, teza 6.54.

⁸¹ Prav tam, teza 6.44.

drugimi dosežki sodobne tehnike uporabljali tudi najnovejše Marconijeve telegrafske aparate za zvezo na daljavo, a ko se je parnik sredi noči nenadoma znašel v ledenem objemu prvin, brez pravega upanja na rešitev ...

DREVO ŽIVLJENJA IN DREVO FILOZOFIJE

*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie
Und grün des Lebens goldner Baum.*

*Dragi prijatelj, vsa teorija je siva
in zlato drevo življenja je zeleno.*

J. W. Goethe⁸²

Draga prijatelja, zdaj ko smo v duši ujeli utrinek večnosti in se za trenutek potopili v oživljajoči vrelec čudenja, da si povrnemo mladostno enovitost mišljenja, moramo počasi izplavati ven in naprej v svobodo, onkraj razdeljenosti nesrečne zavesti in njene boleti. V tem skrivnostnem sobivanju različnih svetov, ko se v nas prepletajo otožni vetrovi iz davnine z mladostnimi viharji jutrišnjega dne, počasi okušamo prve sadove plovbe. Vendar ne smemo pozabiti, da imajo ti šele predokus resnične filozofije, ki nas je poklicala na pot, da bi z naklonjenimi vetrovi srečno dopluli do njenih nabrežij za robom obzorja. V čudovite kraje, kjer zvezde ponoči svetleje žarijo in mesečina nežno srebri usnule livade, kjer sonce razžarja večno mlade duše in rosa z nebes opojno zlato spojna jutra. Zato se z Okeanovim sinom Tavmantom, ki je nedvomno domač z vsemi nevarnostmi in čudesi na morskih brezpotjih, in z njegovo hčerko Iris, ki srčno zaljubljenim podeljuje božanski navdih, pogumno prepustimo južnemu vetru. Morda nas ponese k rajskim otokom, kjer skrito očem dvomljivcev in prezgodaj odraslih v varnem zavetju drevesa življenja raste drevo filozofije.

Naj nas pri tem poleg Platonovih misli usmerjajo in vodijo sveti izreki izvoljenih, ki so bili posvečeni v skrivnost božanske modrosti. Že Platon je namreč verjel, da

82 J. W. Goethe, Faust I, 2038–2039.

ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον ... ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὁρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα.

*nismo zemeljska rastlina, ampak nebeška ... kajti od on-dod, od koder je duša najprej nastala, Božanstvo obesi glavo in našo korenino ter zravna vse telo.*⁸³

Po njem torej človeška duša s svojim vrhom korenini v nebu in raste iz njega kot nebeška bilka. Vendar nas v luči starozavezne Mojzesove pripovedi o stvarjenju sveta še globlje usmerja modri Salomon z videnjem rajskega drevesa življenja kot „upanja, ki prihaja“⁸⁴. Kajti z njim lahko v drevesu življenja naposled prepoznamo podobo večne modrosti, ki ji listje ne bo nikdar ovenelo in ji sadov ne bo nikoli zmanjkalo, temveč bo vsak mesec rodila nov sad, ki bo za nesmrtno jed in njeno listje za zdravilo.⁸⁵ Voda, ki jo napaja, je namreč živi studenec, ki venomer teče iz neusahljivega izvirka resnice. A bodimo previdni, da mladike ljubezni do resnične modrosti, ki poganja v okrilju drevesa življenja, ne zamenjamo z nekim drugim drevesom, ki je v začetku časov tako usodno zaznamovalo človeka.

Saj se spomnita „drevesa spoznanja dobrega in hudega“, od katerega je bilo prvemu možu in ženi v rajskem vrtu prepovedano jesti sad, da bi se ne prevzela, pa ju je k temu zapeljala pogubna skušnjava, da „bi postala kakor Bog“⁸⁶. Mojzesova pripoved o izvirnem grehu, nam torej govori, da je človekovo hrepenenje po vedno višjem spoznanju dobro le, če se človek pri tem ne prevzame in ne „skuša oddaljiti od Stvarnika“⁸⁷. Podobno tudi Platon s Homerjem svari pred

83 Platon, Timaj 90a–b. Nav. po: Andrew Louth, Izvori krščanskega mističnega izročila od Platona do Dionizija, prev. Nike in G. Kocijančič, Ljubljana 1993, str. 36.

84 Prg 13,12.

85 Prim. Ezk 47,12.

86 Prim. 1 Mz 3,5 sl.

87 Prim. SSP, op. k nav. mestu.

tem, da bi se človek v ljubezni do modrosti tako prevzel, da bi hotel namesto posredovanja skromnih namigov s pisanjem razkriti vso resnico, saj bi mu tedaj pameti ne odvzeli bogovi, ampak bi se pogubil sam zavoljo umrljivih ljudi.⁸⁸

Da bi se izognili podobni skušnjavi z odprtim srcem prisluhnimo modremu judovskemu kralju. Poglejmo, ali nam njegove preroške besede lahko razkrijejo globlji smisel naše zaljubljenosti v modrost in predvsem, kako naj v svojem hrepenju po višjem spoznanju v prihodnje ravnamo. Morda odkrijemo, kako globlje osmisлити notranji nemir, ki nam vsevdilj presunja srce, saj je zgled Salomonove modrosti videti naravnost nepogrešljiv za skladno duhovno rast. Ko bi ga le znali sprejeti v svoje srce. Tedaj bo našim trudnim dušam po napornih dneh plovbe resnično poživljajoče šotoriti⁸⁹ ob vznožju drevesa življenja in z ljubeznijo v srcu slediti vzpenjanju modroljubne mladike v njegovem okrilju:

Μακάριος ἄνθρωπος ὃς εὗρεν σοφίαν
καὶ θνητὸς ὃς εἶδεν φρόνεσιν.

Εὖλον ζωῆς ἐστὶ πᾶσι τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς,
καὶ τοῖς ἐπερειδομένοις ἐπ' αὐτὴν ὡς ἐπὶ κύριον
ἀσφαλῆς.

*Blagor človeku, ki najde modrost,
smrtniku, ki si pridobi uvidevnost.*

*Drevo življenja je tem, ki se je oprimejo,
kateri se opirajo nanjo, so stanovitni v Resničnem.*⁹⁰

Začnimo torej s previdnim okopavanjem in rahljanjem rodovitne prsti okrog korenin te mladike, ki se izteza kvišku v

88 Prim. Platon, Sedmo pismo 344c–d.

89 Prim. Vinko Ošlak, Pogovori pod šotori, Koper 1983.

90 Pregovori 3,13.18. Zaradi bližine gr. izročilu namesto hebr. izvirnika navajam različico po Septuaginti (gr. prev. Stare zaveze, Aleksandrija 3. stol. pr. Kr.), izd. Alfred Rahlfs, Stuttgart 1979; slov. prev. delno po: Sveto pismo SSP, Ljubljana 1996.

neslutene višave mogočnega drevesa življenja, da bi naposled obrodila dober sad. Ni namreč brez zrna resnice, kar mladem studentu pravi Goethejev Mefisto o zlatem zelenilu drevesa življenja in pusti sivini neživljenjske teorije, četudi mu skuša s tem predvsem ugajati in ga zapeljati. Kajti ne smemo se varovati samo sadeža z drevesa skušnjave, ki nam obljublja spoznanje dobrega in zlega kakor bogovom, ampak tudi lažne modrosti, da ne pademo še niže kakor iz raja. Slednja nas tudi tostran zvijačnega posvetila *eritis sicut Deus*, ki ga v Goethejevem Faustu skušnjavec vpiše naivnemu učencu v spominsko knjigo,⁹¹ zapeljuje na neko povsem zgrešeno, odmišljeno, neživljenjsko in zato bivanjsko lažno pot.

V okrilju zelenega drevesa resničnega življenja, te svetopi-semske podobe božanske modrosti, namreč resnično zeleni samo mladika srčne predanosti in zaljubljenosti vanjo. Če jo pozabimo negovati in nam ljubezen zaradi zagledanosti vase usahne, tedaj žalostno zbledijo njeni zeleni listi in zvenejo sinji cvetovi, dokler ves svet ne potone v turobno sivino lažnega, resničnemu življenju odtujenega modroslovja. Če naj torej filozofija kdaj zares postane modroslovje, tedaj naj postane pristno, in ne lažno modroslovje. Modroslovje, ki ni pripravljeno le opisovati, temveč nesebično vzljubiti in izpričevati resnično modrost, četudi bi jo ves svet tajil in razglašal za norost. V to pa lahko upa samo v izvornem bivanju zakoreninjeno motrenje, ki nikakor noče postati siva kabinetna teorija, ampak živo pričevanje, prosojno za resnico. Motrenje, ki pusti, da v njegovem srcu spregovori modrost sama.

Toda ob vsem zanosu, ki nas zdaj razplamteva, ne smemo pozabiti, da smo komaj dobro zapluli na pot in da se resnično modroslovje kot *spregovarjanje same modrosti* še v marsičem razlikuje od naše nebogljenе začetniške *ljubezni*

91 J. W. Goethe, Faust I, 2048; tj. „bosta kakor Bog ...“ (lat. različica 1Mz 3,5).

*do modrosti.*⁹² A kdor se je odločil, da bo vsem skušnjavam navkljub neomajno in srčno vztrajal v zvestobi svoji izvoljeni ljubezni, bo znal prisluhniti navdihnjenemu šepetu večno mladega andaluzijskega pesnika, ki veje v srca zaljubljenih kakor blag zefir med nežno prepletenimi resami cipres:

Verde que te quiero verde ...

*Zeleno, ki te ljubim, zeleno ...*⁹³

92 Prim. Anto Knežević, *Filozofija i slavenski jezici*, Zagreb 1988, str. 209, ki izpeljuje izvorni pomen besede modroslovje ("govoriti modrost") iz starocerkvenoslovanske glagolske oblike „sloviti“ (iz stcsl. „slovo“, gr. „logos“, beseda).

93 Federico Garcia Lorca, *Mesečna romanca*.

UMETNOST ODKRIVANJA SKRIVNOSTI

Arbor philosophiae ars dicitur, eo quia cum suis figuris ad inveniendum obiecta philosophica et eorum secreta artificialiter ipsa agit ...

Drevo filozofije se imenuje umetnost, ker s svojimi oblikami na umetelen način vodi do odkrivanja filozofskih predmetov in njihovih skrivnosti ...

Rajmund Lull⁹⁴

Čeprav je mladiko filozofije v blesti luči razuma mogoče videti le v sivih obrisih in skopih oblikah, tvegajmo prvi korak z izročilom, ki nam je ohranilo vrsto njenih podob. Ena od njih se imenuje Porfirijevo drevo in izvira iz razklona pojemajoče svetlobe grške misli v prizmi srednjeveške latinske učenosti. Svoje ime nosi po Sirijcu Porfiriju,⁹⁵ platonskem filozofu iz rimskih časov. Natančneje, po njegovem načinu izpeljevanja Aristotelovih kategorij z vidika vsakokratne nadslojenosti med rodом in vrsto glede na njihovo posebno razliko, kakor je to na primeru bitnosti⁹⁶ podal v svojem spisu *Isagoge*⁹⁷:

94 Raimundus Lullus (1232–1316), De fine 3.1207, nav. po elektronski zbirki kršč. lat. besedil Cetedoc Library of Christian Latin Texts (= CLCLT). Prim. Lullovo delo *Arbor philosophiae desideratae*, ki je v angl. prev. dostopno na internet. naslovu: <http://home.istar.ca/~ryan/treehtx.html>.

95 Porfirij (ok. 233–309 po Kr.), eden od najvidnejših predstavnikov helenistične filozofije, ki je izhajala iz Platonovega nauka, učenec in izdajatelj spisov slovitega novoplatonika Plotina ter pisec njegovega življenjepisa.

96 Gr. *ousía*, lat. *substantia* oz. *substantia*; Aristotelov izraz za temeljno kategorijo; prim. njegove Kategorije 2a 11–18, prev. in kom. Franci Zore, gr.–slov. izdaja, Ljubljana 2004.

97 Gr. „Uvod“ (v Aristotelove kategorije).

Γινέσθω δὲ ἐπὶ μιᾷς κατηγορίας σαφὲς τὸ λεγόμενον. ἡ οὐσία ἔστι μὲν καὶ αὐτὴ γένος, ὑπὸ δὲ ταύτην ἔστιν σῶμα, καὶ ὑπὸ τὸ σῶμα ἔμψυχον σῶμα, ὑφ' ὃ τὸ ζῶον, ὑπὸ δὲ τὸ ζῶον λογικὸν ζῶον, ὑφ' ὃ ὁ ἄνθρωπος, ὑπὸ δὲ τὸν ἄνθρωπον Σωκράτης καὶ Πλάτων καὶ οἱ κατὰ μέρος ἄνθρωποι ...

*Naj rečeno pojasnimo na primeru ene kategorije. Bitnost je sama rod, podrejeno ji je telo; telesu je podrejeno živo telo; njemu je podrejena žival; njej je podrejena umna žival; tej je podrejen človek; človeku so podrejeni Sokrat ali Platon ali drugi posamezni ljudje ...*⁹⁸

Čeprav ta drevesna podoba svojega imena ni dobila za-
voljo celovite upodobitve modroljubne mladike, tj. njenih
posameznih področij spraševanja in njihovih skrivnosti, am-
pak zaradi razvejanosti⁹⁹ ene same kategorialne izpeljave, jo
velja upoštevati, saj lahko v njej kljub shematski togosti raz-
beremo pristno modroljubno misel.¹⁰⁰ To je platonska misel
o porajanju vsega mnogoterega iz prvotnega in nadrejenega
Enega,¹⁰¹ ki dovezne duše s svojo drevesno ponazoritvijo
naravnost kliče k duhovnemu vzponu in povrnitvi k svoje-
mu Praviru. Misel, ki ni lastna samo grško mislečim za-
ljublencem v modrost, temveč osvetljuje izvorno stremljenje

98 Porfirij, Isagoge 4, 21–25.

99 Podobo drevesa je spodbudil Boetijev lat. komentar In Porphyrii Isagogen Commentorum editio prima, p. 78, 9–10: „... vsa enotnost višjih rodov bo razdeljena na različne razvejane vrste (omnis unitas generum superiorum in multifidas ramosas que species segregabitur).“ Prim. Porphyry, The Phoenician Isagoge, izd. Edward W. Warren, Toronto 1975, str. 35, op. 30.

100 Pri kritičnem pretresanju njene logične sheme v zadnjem času vztraja Umberto Eco, ki hote pušča ob strani bolj „metafizično perspektivo“ in si tako sam zapira pot h globljemu umevanju duhovnega konteksta Porfirijeve izpeljave. Prim. U. Eco, Semiotics and the Philosophy of Language, London 1988, 2.2, str. 57–68: „Critique of the Porphyrian tree“ oz. L'antiporfirio, v: Il pensiero debole, izd. G. Vattimo in P. A. Rovatti, Milano 1983, str. 52–80.

101 Prim. Porfirio, Isagoge, gr.–it. izdaja z Boetijevim lat. prev., izd. Giuseppe Girgenti, Milano 1995, „Uvod“ str. 34–38 in op. 34.

človekovega duhovnega iskateljstva, ki se izteza od zarotitev pradavnine prek včerajšnjega šamanstva do najstrastneje zaljubljenih iskalcev jutrišnjega dne.¹⁰²

Ni torej naključje, da je izročilo Porfirijevo drevo imenovalo tudi „lestev“, κλίμαξ ali *scala praedicalmentalis*.¹⁰³ Kajti kakor je lestev podoba postopnega vzpona, ki po svojih klinih vodi kvišku, tako je drevo podoba hrepenenja, ki se z razprtimi vejami izteza k svojemu cilju. In če zberemo dovolj srčnosti, da naposled tudi sami tvegamo vzpon, lahko že davno pred Wittgensteinom sledimo platonskemu duhovnemu podvigu. Porfirij nas k temu spodbuja tudi z naklonjeno razlago Aristotelovega dajanja prednosti posameznim čutnozaznatnim bitnostim, kar je bilo za tedanji platonski nazor sicer sporno. Sam v tem vidi primerno predstavitev prve stopnje na poti vzpona do območja le umu dostopnih, nadčutnih bitnosti in še dlje k samemu nadbitnostnemu in nadumnemu Enemu. Stopnjo, ki je zaradi svoje samoumevnosti najprikladnejša za iskatelje začetnike, saj so ti veliko bolj kakor odmišljenih, snovnosti osvobojenih in za resnico prosojnih kategorij vajeni vsakdanjega čutnonazornega poimenovanja stvari.¹⁰⁴ Na koncu vzpona vsa razlikovanja in stopnjevanja tako ali drugače za vselej zatonejo za včerajšnja obzorja in duši preostane le še to, da iz razprte drevesne krošnje vzleti v nebo ...

Upajmo, da se kdaj tudi sami zavihtimo v njene višave, kjer nas v širnem polju resnice čaka nadnebeška plovba neizrekljivim duhovnim pustolovščinam naproti. A dokler se

102 Prim. Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej* (= Eliade) I–III, prev. Mojca Mihelič et al., Ljubljana 1996.

103 Tj. „lestev predikamentov ali kategorij“. Prim. Porfirio, *Isagoge*, izd. G. Girgenti, Milano 1995, str. 189.

104 Prim. Steven K. Strange, „Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the ‚Categories‘“, v: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II: Principat*, zv. 36,2: *Philosophie*, izd. Wolfgang Hasse, Berlin/New York 1987, str. 962–963.

šibko držimo komaj prvih klinov lestve, je primerno, da potrpljivo vztrajamo pri začetku in se še nekoliko razgledamo po širšem izročilu.

Vitice modroljubnega mišljenja, ki so poganjale iz tako različnih in za nekatere celo nezdržljivih duhovnih središč, kot so Atene in Jeruzalem, so se po dolгих stoletjih znova srečale in prepletle v skrivnostni drevesni upodobitvi stvarjenja sveta znotraj judovske srednjeveške mistike. Njeno skrivno in zastrto izročilo ali *kabala*¹⁰⁵ je verjetno tudi pod novoplatonskim vplivom razvilo zapleteni simbolizem desetih božanskih števil imenovanih *sefire*, ki „zrcalijo različne načine božanskega razodevanja“¹⁰⁶ v podobi razvejanega drevesa:

*Desetere sefire sestavljajo mistično Božje drevo oziroma drevo Božje moči; vsaka predstavlja vejo, njihova skupna korenina pa je neznana in nespoznavna. Vendar En-sof ni le skrita korenina vseh korenin, ampak tudi sok, ki ga drevo poganja v vse veje. In vsak izmed delov drevesa, ki predstavlja enega izmed mističnih Božjih pridevkov, ne živi sam iz sebe, ampak iz življenja En-sofa, skritega Boga. Kot že rečeno, je Božje drevo hkrati tudi struktura vseh svetov; raste v celotnem stvarstvu in povsod širi veje. Torej vse spodnje, zemeljsko, obstaja samo zato, ker v njem živi in snuje nekaj od moči sefir.*¹⁰⁷

Ko se *sefire*,¹⁰⁸ desetere stvariteljske moči izlivajo iz Neizrekljivega, da skrivnostno posredujejo med Njim in ustvarjenim svetom, torej ohranjajo podobo razvejanega drevesa. Vendar v nasprotju s platonskim naukom o izhajanju vsega

105 Dobesedno „izročilo“, iz hebr. korena *KBL*, „prejeti“. Prim. Eliade III, str. 111.

106 Eliade III, str. 112 sl.

107 Gershom Scholem, Poglavitni tokovi v judovski mistiki, prev. Vid Snoj, Ljubljana 2003, str. 332–333.

108 Ime so verjetno dobile po hebrejskem izrazu *sappe* za dragi kamen safir, ki čutno ponazarja in odseva mistično lepoto Božjega sijaja. Prim. Encyclopedia Judaica, geslo „Kabbalah“, str. 566.

mnogoterega iz presežnega in nedoumljivega Enega same vekomaj ostajajo v Njem. Kabalisti jih zato imenujejo „notranja obličja Boga“, Njegova „imena“, „zrcala“ ali „Kraljevi udje“¹⁰⁹. Med njimi takoj za vrhovno *sefiro*, imenovano *ketter ‘eljon* ali „najvišja krona Boštva“, srečamo *hokmah* ali „modrost“, potem pa si sledijo *bina* ali „umnost“, *hesed* ali „ljubezen“, *din* ali „moč“, *rahamim* ali „usmiljenje“, *necah* ali „stanovitno trajanje“, *hod* ali „veličastje“ in *jesod* ali „temelj“, vse dokler se ne spustimo do *malhut* ali Božjega „kraljestva“ kot „mistične prapodobe Izraelove skupnosti ali *šehine*“...¹¹⁰

Žal se njihov globlji pomen pri razodevanju drame stvarjenja zaradi skrivne notranje razvejanosti in zastrtosti nauka neogibno izmika našemu vnanjemu, nevpeljanemu in začetniškemu pogledu.¹¹¹ In vendar se nas kabala na tej točki plovbe vsaj v slutnji lahko dotakne z videnjem usodne vloge Adama kot prvega človeka, ki z odtrganjem sadu v rajskem vrtu sproži pojav zla, s katerim boleče zareže ločnico med prvotno skladno objetima drevesoma življenja in spoznanja, četudi tega ne podaja nič manj skrivnostno in zastrto:

*To tolmačenje pravi, da so se sefire odstrle Adamu v obliki drevesa življenja in drevesa spoznanja, se pravi v simbolnih prikazovalih predzadnje in zadnje sefire. Ta pa ju je, namesto da bi ohranjal njuno prvotno enost in tako zedinjal sferi „življenja“ in „spoznanja“ – ter s takšnim zedinjanjem svetu prinašal odrešenje –, ločil in se odločil le za češčenje šehine, ne da bi upošteval njeno enost z drugimi sefirami. S tem je pretrgal tok življenja, ki teče iz sfere v sfero, ter v svet prinesel ločitev in uposameznjenje.*¹¹²

109 Prav tam.

110 Prim. G. Scholem, nav. delo, str. 331.

111 Prim. grafični prikaz desetih sefir v: Zev ben Šimon Halevi, Kabala: izročilo skritega vedenja, prev. V. Snoj, Ljubljana 1994 ali na medmrežju, npr.: <http://www.ucalgary.ca/~elsegal/Sefirot/Sefirot.html>.

112 G. Scholem, nav. delo, str. 356–357. Prim. Encyclopedia Judaica, str. 585.

Ozrimo se zdaj še na sočasno latinsko izročilo, kjer je nenavadno strast na področju zarisovanja filozofskih dreves izpričal španski posebež med zaljubljeni v modrost in učenjaki Rajmund Lull. Rojen na stičišču treh duhovnih izročil, krščanskega, judovskega in arabskega, je ta ognjeviti Malorčan venomer snoval različne filozofske, pomnilne in logične drevesne podobe, da bi utrdil zasnovo in sloves svoje zamisli splošne duhovne umetnosti, ki jo je imenoval *ars generalis*. Verjel je, da nas bo ob pravilni rabi njenih vseobsežnih kategorialnih tabel navsezadnje obsijala luč božanske Modrosti, dokler ne bomo v njeni svetlobi odgovorili na vsa, tudi najbolj skrivnostna vprašanja o smislu in obstoju sveta, človeka in Boga. S to drzno zamisljo je kljub nedvomno vzvišenim namenom in najiskrenejši duhovno religiozni vnemi nehote pripravil pot usodnim prometejskim vzgibom poznejšega spekulativnega mišljenja, vsaj posredno pa tudi včerašnjim podvigom strukturalnega mišljenja.

Več stoletij po zatonu Lullove dobe, v razcvetu novega, z *lumen naturale* ali naravno lučjo razuma razsvetljenega veka, je namreč mladi Leibniz¹¹³ iz Leipziga zasnoval lastno različico tako čudotvorne umetnosti z igrivim imenom *ars combinatoria*.¹¹⁴ Upal je, da bi z odkritjem „univerzalne karakteristike“ razvil ključ za iskanje odgovorov na vsa znanstvena vprašanja in tako zasnoval *mathesis universalis* kot novo vseobsežno znanost, vendar ga je pozneje bolj pritegnilo presežno motrenje „principov narave in milosti,

113 Leipzigčan Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) pomeni zadnji vrh nemške filozofije pred nastopom njenih klasikov Kanta, Fichteja, Schellinga in Hegla. Zlasti z Monadologijo (1714) je dvignil razsvetljenjsko misel do neslutnih višin spekulativne filozofije; prim. G. W. Leibniz, Izbrani spisi, prev. Mirko Hribar, Ljubljana 1979, str. 131–150.

114 Lat. „umetnost kombiniranja“. Prim. G. W. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, Leipzig 1666.

osnovane na umu“¹¹⁵, ki mu je poslej posvetil svoje zrelejše moči. Podobno, le dosti bolj zapleteno in razvejano, so svoje poslanstvo in nalogo razumeli včerajšnji privrženci strukturalnega mišljenja v Franciji, ki so se navdihovali pri utemeljitelju splošnega jezikoslovja Ferdinandu de Saussuru s preloma prejšnjega stoletja.¹¹⁶ Z ustvarjalno naobrnitvijo njegove strukturalne jezikoslovne metode na svoja področja raziskovanja, so začeli sleherni pojav opazovati z vidika njegove vključenosti v dinamiko širše strukture, dokler niso metodološko zblížali tako raznorodnih področij, kot so etnološko razbiranje spleta mitoloških prvin v divji misli ljudskega izročila,¹¹⁷ primerjalno branje znakovnih sestavov eksotičnih kuhinj, mode in raznih običajev,¹¹⁸ odmišljeno dušeslovno razčlenjevanje nezavednega odnosa do „malega in velikega drugega“¹¹⁹ ali hote izmuzljivo modroslovno zasledovanje čiste razlike.¹²⁰

Zato je toliko bolj presenetljivo, da nekateri kombinatorični navdušenci kljub nepremostljivi oddaljenosti spekulativne kombinatorike in počasnem zatonu včerajšnjega strukturalizma še vedno prisegajo na staro Lullovo srednjeveško igro s kategorialnimi tabelami in mnemotehničnimi drevesi.¹²¹ Kakor da bi poldrugo tisočletje po Platonu in le nekaj stoletij manj po Porfiriju ne mogli spoznati, da pri spre-

115 Prim. G. W. Leibniz, „Principi narave in milosti osnovani na umu“ (1714–15), v: Izbrani spisi, str. 117–129.

116 Prim. F. de Saussure (1857–1913), *Cours de linguistique générale* (1916); slov. prev. Boštjan Turk: isti, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, Ljubljana 1997.

117 Prim. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques I–IV*, Pariz 1964–71; *Divja misel*, prev. Suzana Koncut, Ljubljana 2004 in *Oddaljeni pogled*, prev. Brane Kovič, Ljubljana 1985.

118 Prim. Roland Barthes, *L'empire des signes*, Ženeva 1970.

119 Prim. Jacques Lacan, *Spisi*, Ljubljana 1994, prev. Tomaž Erzar et al.

120 Prim. Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prev. T. Erzar, Ljubljana 1998 in T. Erzar, *Obrat Gillesa Deleuza*, Ljubljana 1997.

121 Prim. tovrstne elektronske strani (npr. <http://www.geocities.com/Athens/Parthenon/4572/index.html>).

obrnjenju duše iz nočnega dne nevednosti v resnični dan spoznanja ne gre zgolj za „obrnitev obarvane črepinje pri igri“¹²². Približevanje resnični modrosti v nasprotju z lahkotnim metom črnobelega igralne ploščice pomeni tveganje, skrajni napor in mukotrpno vzpenjanje, ki se izmika vsaki koristni naobrnitvi ali trženju njene uporabne vrednosti. Da o očitni nerazpoložljivosti zastrte podobe drevesa, s katero smo se srečali v mističnem judovskem izročilu, ne izgubljam nedoraslih besed.

In vendar se po včerajšnjih Jungovih raziskavah duševnih globin¹²³ težko izognemo podmeni, da se tudi najbolj shematske in odmišljene filozofske drevesne podobe na nezavedni, arhetipski ravni napajajo pri mogočnih koreninah drevesa življenja, ki so ga na Jutrovem poznali kot simbol nesmrtnosti še pred Mojzesom in starimi Hebrejci. O njem poje že starodavna sumerska pesnitev o junaku Gilgamešu,¹²⁴ ki se odpravi iskat zel nesmrtnosti. A kot da je spomin na oživljajoči modrostni sok te zeli pozneje kljub zavezujočemu Mojzesovemu pričevanju presahnil v breznihi časa, ki ločujejo vekove. Tako so počasi tudi drevesne podobe ljubezni do modrosti postajale vse bolj neživiljenjske in odmišljene, grčavihi vej in bledikavihi listov. Pa vendar v njihovih ogolelih krošnjah včasih še poženejo čudovito prosojni cvetovi mistike in vzradostijo iščočega duha. Kakor na starem mandljev-

122 Črnobelo obarvano črepinjo ali školjko so grški otroci pri igri „dan ali noč“ metali v zrak (podobno našemu metanju kovanca) in se na osnovi izida v dveh skupinah lovili med seboj. Prim. Platon, Država 521c in op. k nav. mestu, v: James Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge 1902, zv. II in PL II.

123 Carl Gustav Jung (1875–1961), po prelomu s Freudom začetnik globinske psihologije in nauka o kolektivnem nezavednem, za katerega so značilni skupni vzorci mišljenja, ki jih je imenoval arhetipi. Prim. Jungove izbrane spise: *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*, prev. Boris Vezjak, Maribor 1995.

124 Prim. Ep o Gilgamešu, 11. plošča, prev. Mirko Avsenak, Ljubljana 1963, str. 75.

cu,¹²⁵ ki ga je daljnega pomladnega dne naslikal Vincent van Gogh za brata Thea, ki je prav tedaj dobil sina. In glej čudo, drevo, ki je nekoč vzcvetelo, še vedno cveti in kot nadčasni simbol tudi v najhujši zimi življenja razveseljuje oko in duha neutolažljivih iskalcev: „Kar je bilo, ni samo bilo. JE.“¹²⁶

Kar je kdaj resnično vzkliko v življenje, pravzaprav nikdar ni bilo, saj večnostno nikakor ni moglo postati nekaj minulega, ampak lahko le venomer nadčasno utriplje in BI-JE v srcu, ki ni od tega sveta. Kajti četudi se v tem propadljivem svetu vse začne, se po drznem pričevanju Šestova in globoki veri Dostojevskega zagotovo nič ne konča.¹²⁷ Zato v ljubezni ne smemo nikdar obupati, pa čeprav je v drevesnih podobah filozofije, ki nam prihajajo naproti, komaj kaka sled prvobitnega življenja in zvestobe neminljivi lepoti modrosti. Kajti dokler obstaja vsaj nekakšna podoba filozofije, ostaja upanje, da ponovno zaživi njena mladika in požene sokove iz korenin vse do poslednjih vej, ki se iztezajo k večnosti. Upanje, ki v svojem stremljenju kvišku ni tako osamljeno, kot se zdi na prvi pogled, saj globoko v svojem srcu ve, da modroljubna mladika nikdar ne vzbrsti sama, ampak vselej prejema moč za rast in razcvet od drugod, iz samega duhovnega vrelca nesmrtna Ljubezni:

Φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία ...

*Kajti modrost je duh, ki človeka ljubi ...*¹²⁸

125 Prim. Vincent van Gogh, „Cvetoči mandljevec“ (1890), olje na platnu, Van Goghov muzej v Amsterdamu. Mandljevec je drevo, ki vzcveti med prvimi; tako včasih že meseca februarja sredi zimske pokrajine drzno napoveduje pomlad in neustrašno oznanja novost življenja.

126 Za te spodbudne besede in opozorilo na van Goghovo sliko se zahvaljujem Vesni Velkovrh Bukilica.

127 Prim. Lev Šestov, Dostojevski in Nietzsche/Premagovanje samorazvidnosti, prev. Borut Kraševac, Ljubljana 2002, str. 178.

128 Knjiga modrosti 1,6.

MED KORENINAMI IN KROŠNJO

Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les tranches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences ...

Tako je vsa filozofija kakor drevo, katerega korenine so metafizika, deblo fizika, veje, ki rastejo iz debla, pa so vse druge znanosti ...

René Descartes¹²⁹

Napočil je čas, da si pobliže ogledamo eno od mlajših podob filozofije, kakor jo je pri bledem soju naravne luči razuma v nekem pismu prijatelju skiciral oče včerajšnje novoveške misli René Descartes. Da bomo bolje razumeli njegovo drevesno upodobitev filozofije, najprej pogledjmo, kaj pomeni in odkod izvira grški izraz metafizika, s katerim je poimenoval korenine filozofije.

Klasično grško izročilo izraza v tej obliki ni poznalo, pozneje pa se je uveljavil kot naslov znamenite Aristotelove knjige. Po izročilu jo je več stoletij po Aristotelu tako prvi poimenoval Andronik z Rodosa, ko je urejal filozofovo zapuščino.¹³⁰ Anekdota pravi, da je sveženj spisov, ki ga je položil za spise O naravi, sprva naslovil zgolj opisno TA META TA ΦΥΣΙΚΑ ali „Ti-za-temi-o-naravi“. Vendar je Andronik s to „knjižničarsko“ oznako nehote izrazil mnogo več od

129 R. Descartes (1596–1650), Pismo Picotu, v: Oeuvres de Descartes, izd. Ch. Adam in P. Tannery, Pariz 1897–1913, IX, 14; izvirnik nav. po: Martin Heidegger, Was ist Metaphysik?, Frankfurt a/M 1960, str. 7. Descartes je to misel sicer zapisal tudi v „Uvodu“ v Picotov fr. prev. svojih Principov filozofije. Prim. Routledge Encyclopedia of Philosophy, izd. Edward Craig, London/New York 1998, geslo „Descartes“.

130 Aristotel je živel 384–322 pr. Kr., Andronik pa v Ciceronovem času (1. stol. pr. Kr.).

vrstnega reda spisov, saj se je kmalu izkazalo, da ustreza tudi njihovi vsebini.¹³¹

Tako naslovljene Aristotelove spise je namreč kakor rdeča nit povezovala posebna naperjenost mišljenja, ki se prek čutnega sveta izteza k motrenju nadčutnih, zgolj umu dostopnih vsebin. Ko se je izraz z jezikovno rabo še nekoliko obrusil, se je v okrajšani obliki *metaphysika* uveljavil kot poimenovanje za sleherno mišljenje, ki se izteza *metá*, tj. za, preko ali onstran sveta naravnih pojavov v želji, da prodre do njihovih prvih počel in vzrokov in jih tako globlje spozna. Andronik tako ni začrtal le ustrezne ločnice z drugimi Aristotelovimi spisi, ampak je spodbudil tudi poznejše razlikovanje metafizičnega načina mišljenja od vseh drugih načinov mišljenja.

Takšno mišljenje po Aristotelu najprej „motri bivajoče kot bivajoče – θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν“¹³². Vendar obenem odpira tudi mnoga sovprašanja. Ali bivajočemu kot bivajočemu po sebi tudi kaj pripada? Kaj je tedaj značilnost teh pripadkov ali pritik? Zgolj nestanovitnost in prigodnost, ki ju doma la onomatopejsko izraža njihovo grško poimenovanje „τὰ συμβεβηκότα“^{132 a}? Če so le spremenljivo naličje in kot take zgolj propadljivo okrasje na večnem in nespremenljivem obličju biti, od kod in čemu njihov obstoj? In kako je sploh z vsem množtvom pojavov v naravi in njegovim globinskim ustrojem? Katera so njegova prva počela in vzroki? Mar nista osnovni red in ravnesje sveta odvisna od resnične biti? Od kod potem izvirajo videz, zmota in laž? In kaj pomeni dotikanje poslednjih resničnosti z umom? Uvid, ki se ne izteza samo onkraj razumskega razčlenjevanja sestavljenega sveta, ampak tudi onstran še neizrečenih besed?

131 Prim. Historisches Wörterbuch der Philosophie, izd. J. Ritter in K. Gründer, Darmstadt/Basel 1980, V, str. 1188; nav. po: Ante Pažanin, „Predgovor“, v: Aristotel, Metafizika, prev. Tomislav Ladan, Zagreb 1985, str. xiv.

132 Aristotel, Metafizika 1003a21.

132 a Prav tam 1002a14; 1004b7–8; 1007a14–15 ipd.

Stoletja, ki nas ločujejo od Aristotela in pozneje Kartezija,¹³³ se je metafizično mišljenje podobno spraševalo in razkrivalo, da marsikaj ni tako samoumevno, kakor se nam zdi, da ne redko gradimo babilonske stolpe lepih besed, splošno sprejetih mnenj in uveljavljenih izsledkov na majavih temeljih. Zato ni naključje, da je sam Aristotel za tako osvobajajoče mišljenje, ki „vse naravno misli v obratu tistega ‚preko‘, ‚izza‘ njega, da bi ga razkrilo v njegovi polni, pravi naravnosti“,¹³⁴ uporabljal ime „prva filozofija – ή πρώτη φιλοσοφία“^{134a}, pa tudi preprosto „modrost – σοφία“^{134b}. V učeni misli visokega srednjega veka in njeni mlajši sestrčni razsvetljenski sholastiki¹³⁵ pa se je pozneje za motrenje celotnega področja tovrstnih vprašanj uveljavilo ime metafizika, čeprav izvirni Aristotelov izraz tudi poslej ni povsem utonil v pozabo.¹³⁶

Že omenjeni Lull si je tako v svojem času lahko dovolil, da je v neki razpravi komaj nakazal opredelitev metafizike, kakor da gre za vprašanje nečesa vsem znanega in samoumevnega:

Metaphysica est scientia, habita de rebus transcendentibus, scilicet cum ipsis et de spiritualibus.

133 René Descartes se je podpisoval kot Des-Cartes (npr. v pismih, ki jih hranijo v pariški Narodni knjižnici), od koder izvira tudi latinska okrajšava filozofovega imena in njene različice ter izpeljanke v sodobnih jezikih: Cartesius, Kartezij, kartezijanski itd. Prim. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, izd. Artur Buchenau, Leipzig 1913, str. 1, op.1 in Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, prev. I. Urbančič in M. Hribar, Ljubljana 1975.

134 Branko Despot, *Uvod u filozofiju*, Zagreb 1988, str. 71.

134a Aristotel, *Metafizika* 993a15–16; 1026a24.30; 1061b19.

134b Prav tam 981b28; 996b9 sl.

135 Tj. „šolski učenosti“ (iz gr. scholé, „prosti čas, čas za učenje“), ki se je v obliki raznih filozofskih in teoloških razprav ter priročnikov za šolsko rabo iz visokega srednjega veka ohranila še globoko v dobo razsvetljenih častilcev razuma.

136 Uporabil ga je še Descartes: *Meditacije o prvi filozofiji*, prev. Primož Simoniti, Ljubljana 1988.

*Metafizika je znanost, ki ima opraviti okrog presežnih stvari, namreč prav z njimi in okrog duhovnih reči.*¹³⁷

Po drugi strani pa se je sholastično mišljenje s svojo nagnjenostjo k vedno natančnejšim opredelitvam sčasoma tako oddaljilo od žive metafizične misli, da jo je naposled skoraj povsem prekrilo z gosto tkanim pregrinjalom razvrščajočega razuma. Dovršitev ali posedli vrh, če smem tako reči, večstoletnega razvoja sholastičnega mišljenja lepo ponazarjajo štiri osnovne vezne niti tega pregrinjala v filozofski sistematiki slovitega nemškega razsvetljskega učitelja Wolfa.¹³⁸ Brezbrežno območje metafizike in njenih vprašanj je z glavnimi nitmi razdelil na osnovna štiri področja: splošno metafiziko imenovano *metaphysica generalis* in iz nje izhajajoče tri posebne metafizike, od katerih se je vsaka posebej imenovala *metaphysica specialis* ...

Če pomislita, da je bil s tem izvezen komaj osnovni vzorec za vse stranske niti in robne zanke razvejanega šolskega filozofskega tkanja, ki kakor pusta podoba nedomiselnega gobelina tako pogosto krasi univerzitetna predverja kabinetne učenosti, se verjetno ne bosta mogla vzdržati uporniškega vzklika iskrene ljubezni do modrosti. Kako je v taki razdeljenosti metafizike sploh mogoče odkriti živo in enovito modroljubno misel? In če tak shematizem vklepa že korenine, kaj bo potem šele z deblom in krošnjo drevesa filozofije? Ali s tako razdeljeno metafiziko in iz nje bolj ali manj poljubno izpeljanimi sestavi filozofskih disciplin včerajšnje šolske sestavotvorne učenosti ne pademo spet v razcepljenost nesrečne zavesti in razdeljenega duha? Kako naj se zaljubljenost v modrost sploh kdaj reši svojih okovov,

¹³⁷ R. Lull, *Liber de universalibus*, vrstica 674, nav. po CLCLT.

¹³⁸ Christian Wolf (1679–1754), Leibnizov učenec in glavni sistematik nemške šolske filozofije, ki je vplival še na Kanta, prek njega na novokantovstvo in posredno tudi na različne druge novosholastične tokove.

če si v svoji šolski in povnanjeni obliki venomer kuje nove in se nehote sama vklepa vanje?

Pridružimo se za trenutek letu krilate dvojice, ki lebdi visoko nad nami kakor galebji par na sinjem obnebu, da se poglobimo v tem perečem vpraševanju in da filozofijin čas, za katerim se tako srčno poganjata drzna letalca na vzgon-skem vetru logosa, postane tudi naš čas.¹³⁹ Po čem se modroljubno mišljenje sploh loči od vseh drugih načinov mišljenja? Je v svoji ljubezenski strasti po spoznanju morda opredeljeno s predmetom mišljenja, kot to velja za znanstvena raziskovanja? Ali pa je njegova opredelitev stvar vnaprejšnjega dogovora in je torej še bolj povnanjena? Ga morda določa kljubovalna in nerazumna odgovornost do nikdar odgovorljivih vprašanj? Ali pa mu naklanja svoje dostojanstvo ugled izbranega misleca in njegovega mišljenja?

Videti je, da se visoko v Jonatanovem nebesnem kraljestvu¹⁴⁰ taka in podobna vprašanja izgubljajo v vrtinčastem pišu vetrov kot povsem poljubna in nebitvena. Vendar z vetrom iz višav prihaja nizdol tudi spodbujajoči klic oddaljenih letalcev, ki kakor prediren galebji žvižg zastavlja temeljno vprašanje: „Kaj je tisto, kar je sploh vredno misliti? Kaj je postalo dostojno mišljenja?“¹⁴¹

Mar najvrednejše in najdostojnejše mišljenja ni prav tisto, kar omogoča vse bivajoče, vključno z obstojem mišljenja samega? S tem pa smo se že dotaknili prvega metafizičnega vprašanja, tj. vprašanja same biti, ki poleg bivajočnosti slehernega bivajočega in mišljenjskosti slehernega mišljenja omogoča tudi mislivost vsega mislivega oz. mišljenju dostopnega. Vendar je to šele prvi krilati zamah modroljubnega mišljenja v motrenju zanj najvrednejšega in najdostojnejšega.

¹³⁹ Prim. B. Despot, nav. delo, str. 13.

¹⁴⁰ Prim. Richard Bach, Jonatan Livingston Galeb, prev. Janez Gradišnik, Ljubljana 1983, zlasti spodbudne besede avtorjevega posvetila: „Resničnemu Jonatanu Galebu, ki živi v nas vseh“.

¹⁴¹ B. Despot, nav. delo, str. 69.

Naslednji krilati zamah je vprašanje, ali obstaja bitje, ki bi moglo ustrezati tej biti, po kateri biva vse, kar biva, vključno z mišljenjskostjo mišljenja in mislivostjo mislivega. Če in kolikor obstaja tako bitje, to nedvomno ne more biti človek, saj sleherni od nas obstoja ne more zagotoviti niti samemu sebi, kaj šele drugim bitjem. S tem smo se nehote že dotaknili vprašanja obstoja absolutnega bitja, ki edino zmore kaj takega. Običajno ga imenujemo Bog, čeprav to ime radi izrečemo prehitro in preveč lahkomiiselno, saj se po svoji presežnosti dviga nad slehernim imenom in zaradi nerazpoložljivosti izmika slehernemu imenovanju.

Vendar se skrivnost obstoja absolutnega bitja obenem dotika tudi skrivnosti vseh drugih bitij, vključno z nami samimi. Zato mora mišljenje tvegati tretji krilati zamah, da zajadra v nižji zračni tok, kjer se mu odstre vprašanje celote vseh bitij, ki bivajo po prvotni in izvorni biti, kateri lahko ustreza edinole absolutno bitje ali Bog. In ta celota, ki se vpričo skrivnosti Absolutnega sprva zdi kakor hišica iz kart, ki jo bo odnesel prvi jutranji piš, se naposled sama na sebi razkrije kot veličastno in brezdanje vsemirje z nepreštevniimi svetovi, zvezdami in nebesnimi utrinki.

Takrat mišljenje pred obličjem vsega vesoljstva znova zamahne s krili in odstre zanj posebej odločilno vprašanje: ali med vsemi bitji, ki sestavljajo celoto vesoljstva, obstaja tudi kako posebej odlikovano bitje, ki se na svoj način razlikuje od vseh drugih bitij? V tem vprašanju se slednjič lahko prepozna vprašujoči človek sam, saj se med vsemi bitji, ki sestavljajo celoto vesoljstva, edino on lahko postavi v četvero razmerje pravkar opravljenih krilatih zamahov: v razmerje do biti vsega, do bitja, ki bi lahko ustrezalo biti vsega, do celote bitij in naposled do samega sebe. V tej luči se nam naposled ne razkrije le nezadostnost priljubljene včerajšnje opredelitve človeka kot mislečega bitja, ampak tudi globlji pomen slovitega Aristotelovega stavka o edinstvenem načinu človekove biti:

Ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα.

*Duša je nekako vsa bitja.*¹⁴²

In kaj ima z vsem tem opraviti Wolfova šolska razdelitev metafizike, porečeta? Iz prvega krilatega zamaha mišljenja izvira splošna ali generalna metafizika, ki jo je veliki šolski sistematik imenoval tudi *ontologija* ali nauk o biti.¹⁴³ Z drugim, tretjim in četrtnim vprašanjem pa se po njem ukvarjajo tri posebne metafizike: racionalna *teologija*¹⁴⁴ ali nauk o Bogu kot absolutnem bitju, ki ustreza sami biti, *kozmo-logija* ali nauk o vesoljni biti kot celoti bitij, iz katerih sestoji vesoljstvo, in racionalna psihologija,¹⁴⁵ pozneje imenovana *antropologija*¹⁴⁶ ali nauk o biti prav tistega bitja, ki si zastavlja vsa štiri temeljna metafizična vprašanja in tako na edinstven način vstopa v četvero razmerje različnih načinov biti ...

Na Wolfovo novosholastično delitev filozofije, ki le nadaljuje v poznoantičnem in zgodnesrednjeveškem miselnem svetu zasnovano delitev drevesa filozofije, so poslej marljivo cepili nove veje in vejice, ki so jih v skladu z včerajšnjim idealom filozofije kot stroge znanosti nazadnje poimenovali filozofske discipline. Tako je krošnja filozofijinega drevesa postala kakor urejena prinčeska kake starejše dame in prej spominja na trdo vklenjene veje bonsaja kakor pa na bujno zelenje neukročene krošnje mladega drevesa, ki ga občudujemo v svobodi naravne rasti. Kljub temu si poleg *fizike*¹⁴⁷ ali

¹⁴² Aristotel, O duši III 8,431b21.

¹⁴³ Izraz je šele slabo stoletje pred Wolfom najverjetneje skoval Johannes Clauberg (1622–1665) iz gr. τὸ ὄν, „bivajoče; to, kar je“ (subst. deležnik sr. spola gl. „biti“) in logeia, iz λόγος, „misel, smisel, beseda, nauk ...“ Prim. Kirchner's Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, izd. Carl Michaëlis, Leipzig 1911, geslo „Ontologie“.

¹⁴⁴ „Razumsko bogoslovje“, iz lat. ratio, „razum“ in gr. θεός „bog“.

¹⁴⁵ „Razumsko dušeslovje“, iz gr. psyché, „duša“, kot bistveno določilo človeka.

¹⁴⁶ „Veda o človeku“, iz gr. ánthropos, „človek“.

¹⁴⁷ Iz gr. phýsis, tu „narava“ kot celota naravnih pojavov; izvornejše pa „porajanje v bivanje“, več v nadaljevanju plovbe: Pri Grkih doma.

nauka o vzročno posledični vzgibanosti naravnih pojavov, ki Descartesu pomeni deblo filozofijinega drevesa, na kratko oglejmo še nekatere glavne veje. Kolikor namreč v njih še ni povsem usahnil sok žive misli, nas tudi orisno srečanje z njimi lahko oskrbi s skromno pojmovno popotnico in tako usposobi za nadaljnje približevanje obalam resnične filozofije.

Gnoseologija ali spoznavoslovje¹⁴⁸ sprašuje po pogojih, obsegu in dometu spoznanja, zlasti pa po kriteriju, kdaj je neko spoznanje resnično in kdaj ne. Pri tem se opira na staro sholastično opredelitev, ki pravi, da je resnica ustrežanje uma in stvari: *veritas adaequatio intellectus et rei*. To pomeni, da dosežemo resnično spoznanje samo takrat, kadar v pojme ustrezno prenesemo sestavo stvari, sicer je nasledek našega spoznavanja zmeta. Globlje v vprašanje resnice pa se spoznavoslovje navadno ne spušča. Morda zato, ker se boji, da bi ga njena svetloba v lastnem tipanju v temi tako zaslepila, kakor je nekoč nekega gologlavega rimskega upravitelja, ki se je srečal z njo iz obličja v obličje, vendar ga ni bilo sram posmehljivo vprašati: „Kaj je resnica?“ Globlji razsežnosti tega vprašanja se nekoliko približamo, če se zavemo predspoznavne bivanjske pogojenosti vsakega spoznanja z vnaprejšnjo danostjo območja, ki omogoča, da se spoznavajoči in spoznavano sploh srečata. K temu nas spodbuja grški izraz za resnico ἀλήθεια, če ga s Heideggrom etimološko tolmačimo kot „neskritost“. Že Aristotel pa je kot Platonov učenec videl dlje, saj je vedel, da v le umu dostopnem območju ni več nobene „adekvatnosti“ med sestavo misli in stvari, ker tam preprosto ni več ničesar sestavljenega. Zato v duhovnem motrenju resnice navsezadnje ni več ne resničnega spoznanja ne laži, ampak samo še dotikanje ali nedotikanje z umom ...¹⁴⁹

148 Tudi nauk o spoznanju (iz gr. gnôsis, „spoznanje“).

149 *Conditio sine qua non* sleherne ustreznostne teorije resnice je namreč prav sestavljenost, sprva v stvari in nato v pojmu, ki ga oblikujemo ustrezno njeni notranji sestavi. Vsaka sestavljenost pa seveda predpostavlja „nesestavljene bitnosti – τὰ ἀσύνθετα“ (Aristotel, Metafizika 1051b17 sl.).

Etika ali *navoslovje*¹⁵⁰ želi s preprostim vprašanjem spodbuditi iščočo dušo k obratu od navidezne k resnični kreposti: „Kako naj ravnam, da bom ravnal dobro?“ To je od Sokrata in Platona dalje začetek vsakega pravega dejavnega motrenja, ki vodi od vsakdanje vaje v samoobvladovanju prek očiščenja strasti do resničnega spoznanja in vzljubitve Dobrega. Vendar Levinasov nedavni drzni etični preobrat v včerajšnjo filozofijo znova vrača bivanjsko odgovornost do drugega, h kateri me iz bivanjske sebičnosti kliče ranljivost njegovega obličja, na katerem se razodevajo „sledovi neskončnosti v človeku“¹⁵¹. Ker pa je kot vsaka prava etika tudi Levinasova asimetrična, in ne vzajemna, jo je mogoče razumeti samo iz božanske polnosti podarjajoče se ljubezni. Ni torej naključje, da o bližini človekovega bivanja božjemu govori že sloviti Heraklitov izrek ἦθος ἀνθρώπων δαίμων¹⁵², ki ga lepo osvetljuje stara anekdota o filozofovih obiskovalcih. Ko so ga namreč ti po dolgem iskanju uzrli, kako se v neki koči ves premrl stiska k peči, so razočarani nad neslavnim prizorom slavnega misleca obstali na pragu. Efežan pa jih je opazil in prijazno povabil noter: „Tudi tukaj bivajo bogovi – εἵναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς.“¹⁵³ Od tod se zdi, da *ethos* izvirno resnično ne pomeni toliko „nravi“ ali osebnega „značaja“,¹⁵⁴

150 Tudi nauk o dobrem, ki naj človeka vodi h krepostnemu življenju (iz gr. *êthos*, „nрав“, „značaj“).

151 Prim. Edvard Kovač, „Sledovi neskončnosti v človeku. Etični preobrat v filozofiji Emmanuela Lévinasa“, v: *Revija* 2000, 46–47/1989, str. 7 sl.

152 Fr. 119 (Janez Stobaj, *Cvetnik* IV 40, 23). Dobesedno: „Ethos je človeku dajmon.“ Vendar *êthos* v izvornem pomenu „bivališča“, „kraja prebivanja“ in *daímon* v izvornem pomenu „boga“ oz. „božanstva“ in ne slabšalno „demon“, ki nastopi šele pozneje kot krščanski izraz za hudega duha.

153 Aristotel, *O delih živali*, 645a21.

154 Običajen filološki prevod Heraklitovega navedka se navadno glasi: „Značaj je človeku njegova usoda.“ Prim. Niko Majnarić, *Heraklit*, Zagreb 1951, str. 52: „Čud je čovjeku njegova sudbina.“ Med obema različicama poskuša posredovati Franci Zore, *Heraklitos Efeški*, *Fragmenti*, Maribor 1992, str. 53: „Domovanje je človeku usodonosje.“

kolikor nadosebni kraj prebivanja, kjer se človek, kolikor je človek, vselej nahaja in prepozna v bližini Boga.¹⁵⁵

Estetika ali nauk o lepem¹⁵⁶ želi s preprostim vprašanjem spodbuditi iščočo dušo k obratu od minljive lepote k doveznosti za večno in neminljivo lepoto: „Kaj je resnično lepo?“ To je vsaj od Platona dalje začetek vsake prave estetike, ki izhaja iz naravnega občutka za lepoto v stvareh, da bi dušo prek notranjega duhovnega čuta naposled privedla do motrenja Lepote same, po kateri so vse stvari lepe. Vendar ne samo lepe, kajti nekdanje je veljalo, da je vse, kar je lepo, obenem tudi dobro in obratno, zlasti v klasičnem grštvu, ki je gojilo ideal *kalokagathije*.¹⁵⁷ Že Platon pa je glede na zorni kot motrenja poslednje resničnosti priznaval celo nekakšno troedinost Lepega, Dobrega in Resničnega. Pozneje, v času grške patristike ali zgodnje krščanske filozofije očetov pa so ti v svojih delih segli še dlje in razvili globoko misel o vesoljni pankaliji ali „vsenavzočni Lepoti“ ...¹⁵⁸ Sam izraz estetika je sicer precej mlajši. V pomenu transcendentnega spoznavoslovja, ki se tiče prostora in časa kot vnaprejšnjih oblik čutnega spoznanja, ga je v *Presoji čistega uma* uporabil Kant.¹⁵⁹ Kot nauk o lepoti kot čutnem odsvitu umne popolnosti v svetu pa ga je vpeljal in uveljavil njegov starejši sodobnik in predstavnik Wolfove šolske filozofije Baumgarten¹⁶⁰ in celo Hegel je ohranil tako pojmovanje estetike, čeprav ga je duhovno poglobil s spekulativno opredelitvijo Lepote kot

155 Prim. Martin Heidegger, O humanizmu, v: Izbrane razprave, prev. Ivo Urbančič, Ljubljana 1967, str. 224–228.

156 Natančneje o čutni doveznosti za lepo (iz gr. *aísthesis*, „občutek“, „čut“).

157 Sestavljenka iz gr. besed *kalós*, „lep“; *kaì*, „in“; *agathós*, „dober“. Prim. H.–I. Marrou, nav. delo, str. 84 sl.: „L'idéal de la KALOKAGATHIA“.

158 Prim. Dionizij Areopagit, O nebeški hierarhiji, v: G. Kocijančič, Posredovanja, Celje 1996, str. 284–300.

159 Prvi del „Elementarnega nauka“ v tem delu je naslovljen „Die transzendentale Ästhetik“.

160 Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762), *Aesthetica* (1750–58).

„čutnega svetlenja Ideje“¹⁶¹. Odtlej stopajo v ospredju estetike vprašanja lepega, kakor se kaže v umetninah, naravi in celo športu,¹⁶² s čimer pa njeni privrženci, žal, povsem pozabljajo na sinji cvet Lepote same.

Zgodovina filozofije je disciplina, ki je, vsaj kadar je pravilno razumljena, en sam vznemirljiv razgovor z zaljubljeni v modrost iz minulih stoletij in torej po Heglu pomeni kar filozofijo samo.¹⁶³ *Filozofija zgodovine* pa se vprašuje po smeri poteka in razvoju zgodovinskih dogodkov. Ali se neprestano ponavljajo, kakor da potujemo skozi vekove v krogu, v skladu z „večnim vračanjem enakega“ od starih izročil do Nietzscheja? Se gibljejo bolj ali manj premočrtno v skladu z biblijskim izročilom od Alfe k Omegi, morda celo v znamenju spirale, pa vendar od Začetka h Koncu? Ali pa raje verjamemo posvetnejši različici včerajšnjega zgodovinopisja, ki zamegljuje svoj svetopisemski zgled in namesto o Koncu raje govori o nekem nedoločnem napredku?

Naj skromni oris filozofijine razvejanosti sklenemo z *logiko* kot naukom o pravilnem sklepanju,¹⁶⁴ čeprav bi jo po Aristotelu morali postaviti v samo preddverje filozofije. In to ne po naključju, kajti vsako razumevanje že v osnovi predpostavlja troje logičnih zakonov:

1. Zakon istovetnosti: vsaka stvar je istovetna sama s seboj ($A=A$).

161 „Das sinnliche Scheinen der Idee“ (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Aesthetik I, 1, 3: „Die Idee des Schönen“).

162 Prim. Wolfgang Welsch, „Sport – Viewed Aesthetically, and Even as Art?“, v: XIVth International Kongress of aesthetics. Aesthetics as Philosophy, Proceedings I, izd. Aleš Erjavec, Ljubljana 1999, str. 213–236.

163 Prim. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I–III, Stuttgart 1940. Začetki takega razgovora segajo k Platonu in Aristotelu, ki v svojih delih (prvi v domala vseh dialogih in drugi zlasti v prvi knjigi Metafizike) pogosto tematizirata misli in nauke svojih predhodnikov.

164 Iz gr. *lógos*, „beseda“, „misel“, „sklep“, „miselni izračun“ ...

2. Zakon razlike ali izključene tretje možnosti (*tertium non datur*): neka stvar je ta stvar ali pa ni ta stvar ($A \vee \neg A$).

3. Zakon izključenega protislovja: nemogoče je, da bi bilo nekaj istočasno to, kar je, in to, kar ni: $\neg (A \wedge \neg A)$.¹⁶⁵

Ti logični zakoni veljajo tako na tržnici in v vsakdanjem življenju kot tudi znotraj celotnega območja znanstvenega naravoslovja. Vendar na neki drugi, motrilni ali duhovni ravni zlahka povsem odpovedo, kot to izpričuje de Mellova zgodbica o razliki. Govori o nekem tujcu, ki je nesramno ugovarjal učitelju, ko se je ta z učenci lepega sončnega dne sprehajal ob reki in rekel: „Kako danes ribe uživajo“. Prišlek mu je zabrusil: „Kako veš, da uživajo, saj nisi riba?“ Učenci so ob tej nespoštljivosti osupnili, učitelj pa je v tujčevih besedah prepoznal strašno vedoželjnost in mu prijazno odgovoril: „In ti prijatelj, kako veš, da nisem riba, saj nisi jaz?“ Učenci so se zasmejali, ker se jim je zdelo to zaslužena zavrnitev, tujca pa je odgovor zadel globlje. Odtaval je v samoto in šele zvečer v samostanu spet poiskal učitelja z učenci in mu rekel: „Morda resnično nisi tako različen od ribe, kot sem mislil. Niti jaz od tebe.“¹⁶⁶

★ ★ ★

Draga prijatelja, verjamem, da sta že trudna, zato naj bo za uvod dovolj. Več o tem bomo poskušali dognati v nadaljevanju plovbe, ko bomo na razpotju vekov v morske globine modroljubnega izročila metali mrežo s Kantom, na konceh obteženo z njegovimi štirimi temeljnimi filozofskimi vprašanji. Upajmo, da nam bodo ta vprašanja ob včerajšnji izpeljavi štirih krilatih zamahov pomagala razkleniti živo misel in jo

¹⁶⁵ Tu uporabljam nekatere znake sodobne simbolne logike: „ $\vee$ “ (ali) je znak za izključujočo disjunkcijo; „ $\neg$ “ (*non*) označuje zanikanje ali negacijo; „ $\wedge$ “ (in) je znak za konjunkcijo. Prim. Danilo Šuster, *Simbolna logika*, Maribor 2000, str. 28–32.

¹⁶⁶ Prim. Anthony de Mello, *Minuta modrosti*, prev. M. K. in A. K., Ljubljana 1988, str. 48.

obuditi tudi v togo vpeti šolski filozofiji. A to nas še čaka. Prej se moramo поблиže spoznati z Grki in njihovim izročilom. Ne samo z njihovo izjemno miselno pronicljivostjo, ampak tudi z njihovo življenjsko odprtostjo za presežnost poslednje Resnice in razkritje Božanskega,¹⁶⁷ ki je naposled terjala od njih samih, da spoznajo svojo zmoto in nezadostni poskus razuma, da bi se zgolj z lastnimi močmi obdržali na pravi poti.¹⁶⁸ Vse dokler ne bo dozorel čas, da se ponovno ozremo h koreninam filozofije in tisti skrivnostni rodovitni prsti, ki jo prekrivajo čudoviti cvetovi ontologije ljubezni. V njej se namreč korenine filozofijine mladike prepletajo s koreninami mogočnega drevesa življenja in božanske Modrosti, ki nas vabi, da se za vselej poslovimo od obzorij včerajšnjega sveta in pogumno zaplujemo jutrišnjemu dnevu naproti z nevidnim tokom ljubezni, ki vodi „vzdolž presežnosti“ ...¹⁶⁹

167 Prim. Platon, Fajdon 85c–d (prev. G. Kocijančič): „Ob tem moramo potemtakem storiti eno od dveh: poučiti se, kako je s to rečjo, to odkriti, ali pa – če je to dvoje nemogoče – sprejeti najboljšega od človeških naukov <lógoi>, tistega, ki ga je najmanj možno ovreči, in pustiti, da nas nosi kot na splavu, ter s tveganjem prepluti življenje – razen če lahko opravimo potovanje zanesljiveje in varneje, na trdnem plovilu kakšnega božanskega Nauka.“

168 Prim. G. K. Chesterton, Sv. Frančišek Asiški, prev. B. Šinigoj, Ljubljana 2001, str. 24 sl.

169 Prim. G. Kocijančič, „Pot vzdolž presežnosti“ (1 Kor 12,31): dve ontologiji ljubezni (Maksima Spoznavalca in J. L. Mariona), v: Nova revija 177–178/1997, str. 163–185.

FILOZOFIJA STARIH

PRI GRKIH DOMA

Πὰρ πυρὶ χρὴ τοιαῦτα λέγειν χειμῶνος ἐν ὥρῃ
ἐν κλίνῃ μαλακῇ κατακείμενον, ἔμπλεον ὄντα,
πίνοντα γλυκὺν οἶνον, ὑποτρώγοντ' ἐρεβίνθους·
,τίς πόθεν εἷς ἀνδρῶν, πόσα τοι ἔτε' ἐστί, φέριστε;'

*Pozimi je ob ognju primerno spregovoriti takole,
potem ko ves nasičen ležiš na udobnem ležišču,
piješ sladko vino in obenem grizljaš čičerko:
,Kdo si in od kod? In koliko ti je let, predragi?'*

Ksenofan¹

Draga sopotnika, Ksenofan iz jonskega Kolofona v Mali Aziji, potujoči pevec med prvimi zaljubljenici v modrost, nam je namenil te stihe, da bi z njimi in po njih vnaprej okusili prisrčnost in gostoljubje, po katerih Grki slovijo od nekdaj. Tako se bomo zdaj, ko so gostosevci zatonili za obzorje in je minil ugoden čas za plovbo, z lažjim srcem zasidrali v stari Heladi in se pripravili na zimo. Vendar v njenem hladnem objemu ne bo dobrodošla le poživljajoča toplina gostoljubnega ognjišča, ampak tudi notranji ogenj grške ljubezni do modrosti, ki razplamteva dušo za nova krepostna dejanja in duhovne podvige. Kajti kdo ve, kaj vse nas še čaka na naši plovbi, ko nas prve lastovke znova pokličejo na pot? Bolj ko se odmikamo od domačega pristana, iz katerega smo komaj dobro izpluli, bolj čutimo, kako krhki in nebogljeni smo, ko plovemo kakor prosojen oleandrov cvet na valujoči morski gladini, razpeti med visočino neba in globočino morja.

¹ Fr. 22 (Atenaj, Izvleček II, 54 e).

Zato velja prisluhniti pričevanju prvih zaljubljenecv, saj so se na začetku lastne ljubezenske pustolovščine v iskanju modrosti pogosto znašli v mnogo težavnejšem navigacijskem položaju kakor mi. Spoštljivo se jim pridružimo in hvaležno ostanimo z njimi nekaj mesečevih men, da se bolje seznanimo z izvirno iskateljsko zgodbo in prekalimo v ognju prvobitnega modroljubnega izročila. Pri tem varčujemo z vprašanji in zadržujemo neučakano besedo, dokler ne bomo resnično nagovorjeni. Tako se bomo v primernem odmerjanju govora in molka² lahko po mili volji krepčali pri samem izvirku grške ljubezni do modrosti, dokler otrplih sredozemskih obal ne obiše toplo pomladno sonce in nas prvi cvetoči mandljevci ne spomnijo, da je napočil čas za nadaljevanje plovbe neznanim obrežjem naproti. Pridružimo se torej rap-sodovi pesmi, ki opeva radostno pirovanje, da počasi odkrijemo, kaj pomeni gostovati pri Grkih:

Νῦν γὰρ δὴ ζάπεδον καθαρὸν καὶ χεῖρες ἀπάντων
καὶ κύλικες· πλεκτοὺς δ' ἀμφιτιθεῖ στεφάνους,
ἄλλος δ' εὐῶδες μύρον ἐν φιάλῃ παρατείνει·
κρατὴρ δ' ἔστηκεν μεστὸς εὐφροσύνης,
ἄλλος δ' οἶνος ἔτοιμος, ὃς οὐποτε φησι προδώσειν,
μείλιχος ἐν κεράμοισ' ἄνθεος ὀζόμενος·

ἐν δὲ μέσοισ' ἀγνὴν ὁδὴν λιβανωτὸς ἴησι·
ψυχρὸν δ' ἔστιν ὕδωρ καὶ γλυκὺ καὶ καθαρὸν·
πάρκεινται δ' ἄρτοι ξανθοὶ γεραρή τε τράπεζα
τυροῦ καὶ μέλιτος πίονος ἀχθομένη·
βωμὸς δ' ἄνθεσιν ἂν τὸ μέσον πάντῃ πεπύκασται,
μολπὴ δ' ἀμφὶς ἔχει δώματα καὶ θαλίη ...

2 Prim. Klemen Aleksandrijski, „Spodbuda k stanovitnosti“, prev. G. Kocijančič, v: Tretji dan 5/1992, str. 40.

*Zdaj čisti so pod, roke vseh in čaše;
s spletenimi kitami nam eden venča glave,
drugi v posodici ponuja mire dišeče.
Mešalni vrč je pripravljen, poln dobre volje,
in tu je še drugo vino, ki nikdar ne razočara,
blago, z vonjem po cvetlicah, v glinenih vrčih.*

*Iz kadila med nami se vije sveta dišava
in tu je voda, hladna in sladka in čista.
Zapečen kruh leži pred nami in častitljiva miza
je prepolna sira in mastnega meda.
Oltar v sredini gosto krasijo cvetlice,
petje in slavlje napolnjujeta vso hišo ...³*

To ni le očarljiv utrinek z grške gostije, ampak tudi lepa spodbuda pesnika, ki nas vabi od zunanje čistosti telesa in snovi k notranjemu očiščenju srca in vzletu duha. Njegova pesem je kakor opojno vino, ki vzbudi vedro razpoloženje vsakega gosta, in obenem kakor sveža studenčnica, ki osveži sleherni um in v njem prebudi dovzetnost za višji smisel bivanja. Ko pesnik razgrinja posamezne prizore gostije, nam odstira skrite pomenske vezi, ki vodijo oko duše onkraj čutnih prvin pirovanja: vino in dobra volja, kadilo in posvetitev, voda in čistost, oltar in lepota cvetlic ... S tem postopno in nevsiljivo usmerja duše k ponotranjenju očiščenja in posvetitvi uma, ki šele omogočata resnično duhovno pirovanje. Da pa bi to vsi laže uzrli, morajo biti pred obedom tla pometena, roke in čaše umite, ob odišavljenem vinu na voljo tudi čista voda za umivanje in osvežitev ter kadilo za očiščenje zraka in posvetitev.⁴ In že v naslednjih verzih napev komaj opazno preide v duhovni zanos, ki nadgrajuje telesno krepčanje in utira pot k resnični kreposti:

3 Ksenofan, fr. 1, 1–12 (Atenaj, Sofisti pri pojedini XI, 462c).

4 Prim. Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (Pesnjenje in filozofija zgodnjega grštva), München 1962 (= *Dichtung und Philosophie*), str. 372 sl.

Χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας
 εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις·
 σπείσαντας δὲ καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι
 πρήσσειν, ταῦτα γὰρ ὧν ἔστι προχειρότερον,
 οὐχ ὕβρις πίνειν ὅποσον κεν ἔχων ἀφίκοιο
 οἴκαδ' ἄνευ προπόλου μὴ πήνυ γηραλέος.

ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πίων ἀναφαίνει,
 ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς,
 οὔτι μάχας διέπων Τιτήνων οὐδὲ Γιγάντων
 οὐδὲ τε Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων,
 ἢ στάσιος σφεδανάς, τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι·
 θεῶν δὲ προμηθεῖν αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν.

*Najprej se spodobi, da radostni možje slavijo boga
 s pobožnimi zgodbami in čistimi besedami.
 Po pitnih daritvah z molitvami, da bi zmogli prav
 ravnati – saj to izprositi nam je najvažnejše –
 pa ni objestnost piti toliko, da zmore vsak,
 razen starcev, brez služabnika vrniti se domov.*

*Toda hvalite moža, ki med pitjem pokaže odliko,
 koliko mu veljata spomin in trud za krepost,
 vendar ne s pripovedjo o bitkah titanov, gigantov
 ali kentavrov, kar so izmišljave včerajšnjih dni,
 niti o silnih sporih, v katerih ni nobene koristi,
 ampak je dobro, da se vselej spominjamo bogov.⁵*

Zdravica se tako prelije v prošnjo, napitek v molitev, radostno petje v spominjanje božanske narave nebeščanov, ki venomer bedijo nad usodo zemljanov ... Toda ti si s Homerjem in Heziodom bogove preradi zamišljajo po svoje, saj jim pripisujejo, „kar sramotno je ljudem in zbuja nam grajo: krajo, prešuštvo in medsebojno prevaro.“⁶ Tedaj raz-

5 Ksenofan, fr. 1, 13–24 (Atenaj, prav tam).

6 Isti, fr. 11 (Sekt Empirik, Proti matematikom IX, 193); ta navedek in naslednja sem v skladu z izvirnikom priredil po: A. Sovrè, *Predsokratiki*, str. 67–68.

vneti pevec skoraj dovtipno nadaljuje: „Črne, širokih nosov si zamišljajo bogove Etiopci, sinjih oči, rusolase Tračani.“⁷ In ne samo to: „Ko bi voli in konji in levi imeli roke in bi z njimi znali risati in delati podobe kakor ljudje, bi konji risali in upodabljali konjske in voli volovske like bogov ...“⁸ Med plapolanjem zubljev narašča polglasno vzklikanje in osuplo mrmranje, toda belolasi starec neustrašno zaluča svoj lovorov venec visoko pod hišni obok, da zviška strmoglavi v ogenj in zaprasketa kakor sveže prižgana oljenka na oltarju. In že ognjevito zakliče z mogočnim glasom, da med bogovi in ljudmi zares je resničen le Eden, ki nikakor ni podoben smrtnikom ne po postavi, še manj po mišljenju, niti ni rojen, kakor ljudje,⁹ temveč onkraj človeškega umevanja vse nezamisljivo prekaša:

Οὐλος ὁράϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει.
*Ves vidi, ves misli in ves sliši.*¹⁰

In vendar se zdi, da edini Resnični ni pozabil na ljudi in je poskrbel tudi za pravšnjo podobo, ki naj nas vodi kakor otroke v gledališki igri rumena zvezda iz sladke strdi, pripeta na temni žamet nočnega neba. Kakor namreč ta zvezda sije otroku, da v nočnem prizoru ne ostane v popolni temi, tako naj zasije On v duši moža, kadar se vanjo prikrade noč. Tako vsaj šepeta poslednja pesnikova prisposoda, ki jo je kakor medeno roso dobro shraniti v vrču spomina, da bi v trenutkih neugasljive žeje po zadnjem smislu pirovanja nejevera nikogar ne zavedla na temna brezpotja obupa:

Εἰ μὴ χλωρὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον γλύσσονα
 σῶκα πέλεσθαι.

*Ko bi bog ne bil ustvaril rumenega meda, bi menili, da so smokve veliko slajše.*¹¹

7 Isti, fr. 16 (Klemen Aleksandrijski, Preproge VII, 22).

8 Isti, fr. 15 (prav tam V, 110).

9 Prim. isti, fr. 23 in 14 (prav tam V, 109).

10 Isti, fr. 24 (Sekst Empirik, Proti matematikom IX, 144).

11 Isti, fr. 38 (Herodian, O posebnih oblikah 41, 5).

Veliko slajše namreč, kakor si jih lahko zdaj mislimo v primerjavi z najslajšim, božanskim medom. In vendar, kdo od nas zmore resnično povzdigniti pogled in ga prostega vseh zemskih primerjav upreti v smeri prvobitne Božanskosti, ki poraja najslajše in po kateri in zaradi katere postane šele zares mogoče, da je nekaj sladko kakor med, in ne morda slano kakor krop ali grenko kakor pelin? Kajti navadno okušamo zgolj bolj ali manj sladke stvari, ne da bi pri tem pomislili na njihovo izvorno sladilo, na prvotno merilo vse sladkosti, na Sladkost kot tako ... Morda pa nam jo tokrat simbolično priklič v zavest prav Ksenofanov „rumeni med“, kolikor v luči poznejšega Platonovega nauka ne pomeni le presežka vsake posamične sladkosti, ampak tudi dostojno podobo poslednjega Dobrega, po katerem od nekdanj z vso dušo, srcem in mišljenjem hrepenijo plemenite duše:

Εἷς θεός ... *Eden je bog* ...¹²

12 Isti, fr. 23 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V, 109); izrek se v celoti glasi: „Eden je Bog, med ljudmi in bogovi Največji, ne po liku ne po mišljenju podoben smrtnikom.“ Prim. G. Kocijančič, „Bivajoče in skrivnost“, v: Nova revija 125/1992, str. 1024 (= Bivajoče in skrivnost) = isti, Uvod, v: Parmenid, Fragmenti, Maribor 1995 (= Parm. Frag.), str. 21.

SEDMERI MODRI IN ANAHARZISOVA USODA

Дружба, какъ таинственное рождение Ты, есть та среда, въ которой начинается откровение Истины.

Prijateljstvo kot skrivnostno rojstvo Ti-ja je tisto območje, v katerem se začenja razodetje Resnice.

Pavel Florenski¹³

Naj nas iskreno zaupanje, ki vznikne med prijatelji, vodi po poti resnice globlje v grško izročilo. K temu nas spodbuja eden najglobljih ruskih mislecev z začetka včerajšnjega stoletja, ki je v pismu prijatelju zapisal: „*Veruj v Resnico, upaj v Resnico, ljubi Resnico* – to je glas same Resnice, ki nenehno odzvanja v duši filozofa.“¹⁴ Vendar se je obenem zavedal, da neizkušeni in šibkejši potrebujemo izkušenega in krepostnega vodnika, ki nam bo pomagal usmerjati negotove korake. Zato je napočil čas, da si med obiskovalci na grški gostiji izvolimo prijatelja, ki je prekaljen v duhovnih podvigih, da se ne izgubimo na pozabljenih in samotnih poteh, ki vodijo med najzgodnejše pričevalce grškega modroljubnega izročila. Po njih si je od nekdaj le redko kdo drznil kreniti sam, zlasti če je bil v primerjavi z Grki zgolj neomikani tujec ali barbar kakor mi, nevajen visokega poleta duha in klenega jezika, ki sta ob koncu Homerjeve dobe vzknila iz rodovitne helenske prsti.

¹³ Navedek je iz sklepa desetega pisma oz. poglavja „Sofija“ (Modrost) temeljnega filozofskega dela P. Florenskega Steber in utrditev resnice (Moskva 1914).

¹⁴ Isti, Ko spoznanje preraste v ljubezen (poglavje „Svetloba resnice“, prev. B. Šinigoj), Celje 2003, str. 119.

Zaupajmo se torej vodstvu skrivnostnega tujca, ki se mu je pred dawnimi stoletji kljub svojemu barbarskemu poreklu posrečilo osvojiti neosvojljivo srce ponosne Helade. To je bil plemeniti Anaharzis, Skit kraljevega rodu, ki se ni samo srčno spoprijateljil z največjimi grškimi duhovi svojega časa, ampak se je naposled celo zapisal med znamenitih sedem modrih, po grško imenovanih ἑπτὰ σοφοί.¹⁵ Grki so namreč v Solonovem¹⁶ času tako poimenovali cvet svojih mož, ki so zasloveli po vsej domovini zavljo življenjske modrosti in npravne stanovitosti, ki so ju izrazili v kratkih izrekih. Po mladostnem Aristotelovem dialogu *O filozofiji*, ki se je delno ohranil, naj bi prav ti modri na vrhuncu obnove človeštva po zadnji vesoljni kataklizmi znova utrdili vezi med ljudmi in utemeljili grško *polis*.¹⁷ Vendar pri tem niso bili deležni le krepostne razsodnosti, s katero „so iznašli prav vrline, ki so lastne državljanu“, ampak tudi vrhovne modrosti, „ki ima za svoj predmet božanske bitnosti“¹⁸.

Znamenito sedmerico srečamo v različnih sestavih, v katerih je skupno nastopalo več kot dvajset mož.¹⁹ Med temi so bili štirje splošno priznani: filozof Tales iz Mileta, ki je

-
- 15 Za celovit pregled prim. Bruno Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen, Griechische und lateinische Quellen aus 2000 Jahren*, München 1938, r1971.
 - 16 Sloviti atenski zakonodajalec in elegični pesnik, ki je živel ok. 640–560 pr. Kr. Odlomki njegove zakonodaje so ohranjeni v Aristotelovi Atenski ustavi 5–7; prim. izbor njegovih elegij v: A. Sovrè, *Starogrška lirika*, Ljubljana 1964, str. 72 sl. in Marko Marinčič, *Antična poezija*, Ljubljana 2002, str. 144–145.
 - 17 Prim. Jean-Pierre Vernant, *Začetki grške misli*, prev. Bojan Baskar, Ljubljana 1986, str. 51.
 - 18 Aristotel, *O filozofiji*, ohranjeni odlomek nav. po: J.-P. Vernant, nav. delo, prav tam. Prim. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, II, Le dieu cosmique*, Pariz 1949, str. 219 sl.
 - 19 Če odštejemo nekatere mitične in filozofske osebnosti kot na primer Orfeja, Lina in Pitagora (ki so jih včasih tudi šteli mednje), jih dobimo sedemnajst. Prim. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, str. 275 in Diog. Laert. I, 41–42, kjer so navedeni različni sezname.

po Herodotu izpričal tudi smisel za praktične in politične zadeve,²⁰ zakonodajalca Solon iz Aten in Pitak iz Mitilene in razsodni Biant iz Priene. Ob njih pa so se zvrstili še mnogi drugi: zmerni Kleobul z Linda, preudarni Mizon iz Hen, redkobesedni Hilon iz Šparte, ognjevit Perianter iz Korinta, spravljeni Epimenid s Krete, zanesenjaški Ferekid s Siroso in ne nazadnje tudi odkritosrčni Anaharzis iz barbarske Skitije onkraj gostoljubnega Ponta. Njihova modrost je bila predvsem dejavne narave in Platon jih zaradi jedrnatosti njihovih naukov imenuje „posnemovalci, ljubitelji in učenci spartanske vzgoje“²¹. Nekoč naj bi se bili tudi sešli in sadove svoje modrosti družno posvetili bogu Apolonu v Delfih,²² kjer je bil po tedanjem naziranju slovit „popok sveta – ὀμφαλὸς γῆς“²³. Na notranjo povezanost z gospodarjem delfskega svetišča pa spominja tudi njihovo število, kolikor je v Apolonovem bogočastju prav sedmica veljalo za sveto.²⁴

Najznamenitejši med izreki sedmerice je že omenjeni „spoznaj samega sebe – γνῶθι σαυτόν“, ki so ga vklesali nad vhod v Apolonovo svetišče. Pripisovali so ga tako Milečanu Talesu kot Špartancu Hilonu, vendar je za nas važnejše, da poskusimo razumeti, kaj je pomenil Grkom v svojem času. Nedvomno so ga tedaj razumeli povsem drugače, kakor bi

20 Prim. Herodot, *Historíai* (=Herodot) I, 170.

21 Navaja jih sicer v naslednjem izboru: Tales, Pitak, Biant, Solon, Kleobul, Mizon in Hilon. Prim. Platon, *Protagora* 343a.

22 Prim. Platon, nav. delo 343b.

23 Dobesedno „popok zemlje“; tu naj bi se srečala orla, ki ju je Zevs poslal okoli sveta v nasprotnih smereh, enega proti zahodu in drugega proti vzhodu, da bi določil središče zemlje. Tudi na prvem zemljevidu Anaksimandra iz Mileta (ok. 600 pr. Kr.) so bili Delfi v samem središču. Stožčasti sveti kamen, ki je simbolično predstavljal *omphalós* še vedno hranijo v delfskem arheološkem muzeju. Prim. Das Orakel von Delphi. *Geschichte und Texte*, gr.-nem., izd. Marion Giebel, Stuttgart 2001, str. 7 sl.; F. Zore, *Iz zgodovine antične grške filozofije*, Ljubljana 2001, str. 40.

24 Prim. A. Sovrè, *Predsokratiki*, str. 24 sl. Tu je dostopen tudi širši izbor izrekov sedmerice.

ga razumeli mi, če bi v skladu s prevladujočim naziranjem včerajšnjega dne samoumevno izhajali iz svojega bivanjskega jaza kot središča vsega dogajanja in imeli, da tako rečem, vsak svoj popek za središče sveta. Poskusimo se približati izvornemu pomenu izreka s svobodnejšim prevodom Franza Dirlmeierja, ki utegne v rahločutnih dušah znova vzbuditi globok odzven in sprožiti neustavljiv plaz vznemirljivih vprašanj z okusom po grštvi: „Spoznaj, kaj si!“²⁵

Je kratek čas, ki ga preživimo v tem propadljivem svetu, vsa naša resničnost? Sem tedaj kaj več od večerne sape, ki ob prvem somraku otožno poboža cipresne vršičke na bližnjem pokopališču, preden tiho kakor smrtna senca zatone za obzorje? Je torej Had moje pravo in poslednje domovanje? Sem tukaj samo na bežnem obisku? Ali pa je moja duša v resnici kraljevega rodu in božanska po svojem izvoru, čeprav živi v svetu kot jetnica, neusmiljeno zaprta v brezdušni grob telesa? Mar nas tedaj samo iz gole nevednosti plaši misel na smrt? Je treba iskati rešitev v potrpljivem motrenju poslednje, zagrobne skrivnosti, ki se izteza onkraj vseh človeških načrtov in snovanj? Toda čemu potem vsa raznolikost tega mimo-bežnega življenja? Mar je ves njegov smisel res zgolj vaja v umiranju, dokler se ne srečamo s smrtjo iz obličja v obličje? Ali pa je vse skupaj, vključno z menoj in mojimi hrepenenji, zgolj nočna utvara ali sanjski privid, ki se v jutranjem soncu razblini kakor koprenasta meglica?

Taka in podobna vprašanja so se verjetno od nekdaj zastavljala vsakomur, ki so mu izklesane besede segle v srce. Ni šlo torej spet za kak dvoumen orakelj slovitega preročišča, ampak za skrajno zjedren in s smislom nabit nagovor, ki je želel človeka spodbuditi h globljemu premisleku sveta in svojega položaja v njem. In kaj lahko človekov položaj v brezmejnem vesolju globlje zaznamuje kakor njegova lastna smrtnost? „Spoznaj se – si zgolj smrtnik med smrtniki!“²⁶

25 F. Dirlmeier, *Ausgewählte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen*, Heidelberg 1970, str. 41.

Podobno je izrek „spoznaj samega sebe“ razlagal že Plutarh v zvezi s črko E, ki je bila obešena nad vhodom v Apolonovo svetišče v Delfih in jo je razumel kot okrajšavo za naš odgovor Apolonu na njegovo spodbudo k samospoznanju: „(Ti) si – eī.“ Češ ljudje dejansko nismo deležni resnične biti, saj je vsa smrtna narava z nami vred razpeta med postajanje in propadanje.^{26a}

In vendar to nikakor ni brezupen položaj. Četudi je sleherni od nas zgolj droben in krušljiv kamenček v brezmejnem vesoljnem mozaiku, se s kakovostno spremembo enega samega kamenčka neogibno spremeni tudi celoten mozaik.

Zato lahko delfski izrek razumemo tudi kot nadčasno spodbudo k resnični kreposti, duhovni preobrazbi in poglobitvi življenja. Kot poziv k prenovitvi uma, spreobrnitvi srca in hvaležnemu dajanju ustvarjalnega odgovora za svoj obstoj. Delfski izrek tako ostaja prva spodbuda ne le Grkom, ampak vsakomur, ki zajema iz njihovega duhovnega studenca, vsemu zahodnemu izročilu. Vendar se moramo pri tem varovati, da zaradi razglašenega stremljenja po lastni dobrobiti ne zgrešimo dobro uglasene vesoljne biti in postanemo, rečeno s Platonovim Timajem, „afilozofski, amuzični in nepokorni tistemu, kar je najbolj božansko pri nas“²⁷. Kajti le s pravim poslušom za veličastno vesoljno ubranost in njen poslednji smisel, ki se najbližje zrcali v skladni menjavi letnih časov, luninih men ter dneva in noči, bomo zmogli varno krmariti svojo življenjsko barko in upati v rešilno znamenje jutrišnjega dne.

Drugi sloviti izrek pripisujejo Solonu in ga posebej navaja tudi Platon: „Ničesar preveč – μηδὲν ἄγαν“²⁸. Izraža srčiko zgodnje grške nravnosti, ki se skriva v globokem čutu

26 F. Dirlmeier, prav tam.

26a Prim. Plutarh, O črki E v Delfih 392a.

27 Platon, Timaj 73a.

28 Diog. Laert. I, 63; Platon, Protagora 343b.

za mero in pozneje odzvanja še v Aristotelovi etiki srednje mere.²⁹ Pomena zmernosti v življenju se je dobro zavedal tudi mlajši Homerjev tekmeč, bojotski pevec Heziod, ki ga je slikovito izrazil v že omenjenem stihu: „Pol je več kot celota – πλέον ἤμισυ παντός ...“³⁰ Med modrimi pa ga je ob Solonu najsrčneje izpričal Kleobul s pravim aristokratskim izrekom: „Najboljše je mera – μέτρον ἄριστον“³¹. Če k temu dodamo še iskreno Pitakovo misel, ki so jo kot primerno spodbudo k prizadevanju za dobro modri nadvse čislali, smo v osnovnih potezah orisali nauk sedmerice: „Težko je biti dober – χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι.“³² Vendar obenem ne smemo pozabiti na tisti skriti in presežni smoter modrih izrekov, ki jih vse skupaj globlje osmišlja, kolikor se izteza onkraj dejavne modrosti v smeri motrenja božanskih bitnosti in ga je imel bržkone v mislih tudi mladi Aristotel v omenjenem dialogu. Zdi se, da ga je najbolj dostojno izpričal Biant, ki je v skupno zakladnico modrih izrekov prispeval najkrajšega, ko je na vprašanje, kaj je ljudem najslajše, jedrnato odgovoril: „Uranje – ἐλπίς.“³³

Toda kako naj se trdneje zasidramo v tem upanju, ko vendar v začetni slabotnosti ne vemo niti tega, ali sploh zmoremo dejavno razviti čut za pravo mero? Kakšen sad se nam tedaj ob tako nebogljenem prizadevanju lahko obeta? Tudi v tako neizkušenem kolebanju nam nudijo oporo izreki slovite sedmerice. Lep primer sta na prvi pogled nezdružljiva in protislovna Periandrova izreka: „Vaja je vse – μελέτη τὸ πᾶν“³⁴ in „Spokojnost je lepa – καλὸν ἡσυχία“³⁵. Kajti s

29 Prim. Aristotel, Nikomahova etika, prev. Kajetan Gantar, Ljubljana 1994.

30 Heziod, Dela in dnevi, 40. Sosikrat z Rodosa (ok. 130 pr. Kr.) pozneje enak izrek pripiše Pitaku; prim. Diog. Laert. I, 75.

31 Diog. Laert. I, 93.

32 Platon, Protagora 343b in Diog. Laert. I, 76.

33 Diog. Laert. I, 87.

34 Prav tam I, 99.

35 Prav tam I, 97.

primerno vajo, uravnoteženim urjenjem in dejavnim prizadevanjem za krepost naposled lahko dosežemo blaženost notranjega miru in spokojnost duha – le kaj bi mogli doživeti lepšega? In vendar izbor modrih izrekov sedmerice morda najlepše krona Pitakov izrek, ki je nepogrešljiva duhovna popotnica vsaki iskalki in vsakemu iskalcu na njegovi življenjski poti, kolikor želi srčno vztrajati v tvegani ljubezenski pustolovščini: „Spoznav pravi trenutek – καιρὸν γνῶθι.“³⁶

Naj nas torej pri nadaljnjem srečevanju s prvimi pričevalci grškega modroljubnega izročila vodi *kairós*, da bomo ob pravem času znali v sebi prebuditi pravi posluš in bo njihova beseda zaživela tudi v nas. Platon namreč izrekov sedmerice ni brez razloga imenoval „prvenec modrosti – ἀπαρχὴ τῆς σοφίας“³⁷. Kajti v njih je zjedreno izpričan prvobitni „način modroljubja starih – τρόπος τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας“³⁸, ki je utrl pot novim zaljubljenecem in pripravil nesluteni vzlet grškega duha na orljih krilih božanskega logosa.

In kakšno vlogo je med sedmerimi izvoljenci modrosti odigral naš skitski prijatelj in daljni predhodnik? Je bila ne- navadna zjedrenost misli in besed značilna tudi zanj? Ali pa je le zvesto posnemal grški zgled? Če drži, da pridevnik σοφός sprva ni označeval mišljenja, ampak mojstrstvo rokodelca, ki zna zgraditi tako streho, da je ne zruši noben vihar, potem tudi Anaharzisa s sedmerimi modrimi družji vsaj to, da je znal v viharjih razburkanega časa utrditi in proslaviti zgradbo svojega življenja.³⁹ Vsekakor je bil Anaharzis za Grke nekaj posebnega, saj ti pri barbarih

36 Prav tam I, 79. Prim. izklesane besede judovskega rabina Hilela: „Če ne zdaj, kdaj? Če ne jaz, kdo?“ Gr. *kairós* sicer pomeni „pravi čas, polnost časa“ (v nasprotju z izrazom *chrónos*, ki označuje „čas na sploh“).

37 Platon, Protagora 343a.

38 Prav tam.

39 Prim. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, str. 275; Pindar s tem izrazom poimenuje pesnike in šele pozneje postane sinonim za filozofa (glej prav tam).

niso bili vajeni izbranih misli in izklesanega duha. Ko je namreč v Solonovem času prišel iz stepskih planjav onstran črnomorskih nabrežij v urbani helenski svet, je kmalu tako zaslovel po svoji odkritosrčnosti in klenosti izraza, da je med Grki nastal pregovor: „Govori kakor Skit.“⁴⁰

Kot sin skitskega očeta in grške matere ni le govoril dveh jezikov, ampak je imel poleg Skitiije tudi Grčijo za svojo domovino. Tako je vsaj odgovoril Solonu, ko ga je obiskal v Atenah in ga ta kot tujca ni hotel sprejeti, češ da si praviloma izbira goste med rojaki. S prisebnostjo duha, ki jo je izpričal, ko je odgovoril, „da je v svoji domovini in da ima pravico, da ga sprejmejo kot gosta“⁴¹, je vzvišenega Atenca tako prese-netil, da ga je naposled sprejel v hišo in postala sta najboljša prijatelja. In ko mu je nekdo drug od Atencev očital, da je Skit in torej barbar, prav tako ni tajil svoje prvotne domovine, ampak mu je ponosno rekel: „Če je za mene domovina sramota, potem si ti sramota za domovino.“⁴² Zato je tudi med Grki raje cenil redke prave prijatelje, saj je vedel, da „je bolje imeti enega prijatelja, ki je veliko vreden, kakor pa mnoge, ki niso nič vredni.“⁴³ Srčna želja po sklepanju novih poznanstev in plemenitih prijateljskih vezi pa Anaharzisa ni vodila le širom Grčije, ampak tudi onstran njenih meja. V tem duhu je napisal tudi kratko pozdravno pismo slovitemu lidijskemu kralju Krojzu, da bi se z njim поблиže spoznal in sklenil prijateljstvo. V njem piše takole:

Ἐγώ, βασιλεῦ Λυδῶν, ἀφίγμαι εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων, διδαχθησόμενος ἤθη τὰ τούτων καὶ ἐπιτηδεύματα. χρυσοῦ δ' οὐδὲ δέομαι, ἀλλ' ἀπόχρη με ἐπανήκειν ἐς Σκύθας ἄνδρα ἀμείονονα. ἦκω γοῦν ἐς Σάρδεις, πρὸ μεγάλου ποιούμενος ἐν γνώμῃ τοι γενέσθαι.

40 Diog. Laert. I, 101.

41 Prav tam.

42 Prav tam I, 105.

43 Prav tam.

*O, lidijski kralj, prišel sem v deželo Grkov, da bi se poučil o njihovih navadah in načinih življenja. Ne potrebujem zlata. Zadovoljen bom, če se vrnem v Skitijo kot boljši človek. Prišel sem torej v Sarde, ker mi je nadvse dragoceno, da se spoznam s teboj.*⁴⁴

Kakor da Anaharzis s tem pismom ponuja prijateljsko dlan ne le Krojzu, ampak tudi nam, kolikor nas med Grke vodi iskrena želja po zvestobi in prijateljstvu, hrepenenje po vzgoji srca in poletu duha, stremljenje po izbrušenem jeziku in klenosti mišljenja. Z eno besedo: ne koprnjenje po zlatu in razkošju sveta,⁴⁵ ampak po resnično Dobrem, ki se najprej razodene prav v neprecenljivi izkušnji pristnega prijateljstva. A preden nas Anaharzisova barbarska lira še poslednjič pokliče na bratsko pirovanje v ustvarjanju novega sveta, se na kratko ozrimo na tragično usodo, ki ga je doletela ob vrnitvi v skitsko domovino. Ker je po dolgih letih popotovanj povsem usvojil grški način življenja, je ob vrnitvi v rodno domovino vzbudil tolikšno pohujšanje, da ga je brat, ki je bil skitski kralj, na lovu zahrbtno ustrelil z lokom, ne da bi kdaj poskusil razumeti grštvo, ki je Anaharzisa tako navdušilo. Tako plemenitega Skita ni doletelo le tragično nerazumevanje grške omike, na katero je bil upravičeno ponosen, ampak tudi pogubni strel iz bratove roke, da bi ga „krilata strelica odnesla med nesmrtné“⁴⁶.

In resnično se zdi, da je zanosna beseda z Anaharzisovih skitskih ustnic po dolgih stoletjih znova oživila in se kakor simbol večnega iskanja prelila na ustnice ruskega pevca, ki je ob včerajšnjem prelomu časov nenavadno globoko izkusil

⁴⁴ Prav tam.

⁴⁵ Lidijcem pripisujejo odkritje kovanega denarja v obliki zlatnikov. Grki so jih zaradi razkošnega načina življenja imeli za razvajene in mehkužne. Prim. Lexicon der Antike, izd. Johannes Irmschner, Leipzig 1986, geslo „Lydier“.

⁴⁶ Diog. Laert. I, 103 (stih iz epigrama, posvečenega Anaharzisu).

opojnost in zanos rušenja starega sveta in porajanje novega. Tedaj so se pod „igom mesečevega mlaja razvezale strasti“⁴⁷ in v mladem pesniku je zavrela pravadna skitska kri. Zdaj nas kakor v odmevu iz davnine poslednjič poziva na bratsko pirovanje, na svetlo gostijo ustvarjanja in mira, da še enkrat zberemo razpršene moči in si z bratsko ljubeznijo podamo roke ter zaplešemo okrog pojemajočih plamenov sedmerice modrijanov blagega spomina:

*В последний раз - опомнись, старый мир!
На братский пир труда и мира,
В последний раз на светлый братский пир
Сзывает варварская лира!*

*Poslednjič, stari svet: zdrami se!
Na bratski pir ustvarjanja in mira,
poslednjič te na svetli bratski pir
poziva zdaj barbarska lira!*⁴⁸

47 Prirejen stih Aleksandra Bloka, nav. po: N. Berdjajev, Novi srednji vek, prev. B. Šinigoj, Ljubljana 1999, str. 17.

48 Sklepna kitica Blokove znamenite pesmi „Skiti“, prim. A. Blok, Lirika, prev. J. Menart, Ljubljana 1978, str. 154–158.

OD KOD PORAJANJE V BIVANJE?

Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο ...

Okeanos je prvi začel s svatbo, lepo valujoči ...

Orfej⁴⁹

Poslovimo se zdaj od lidijskega kralja Krojza in pojdimo iz vzhodnjaško opojnih Sard v sredozemsko cvetoči Milet na maloazijski obali, da obiščemo Talesa, prvega med jon-skimi zaljubljeni v modrost. Čeprav smo ga že srečali na čelu sedmerice modrih, ga velja še nekoliko поблиže spoznati. Kajti plamenica njegovega duha se je v nekem nadčasnem trenutku razplamtela z nesluteno ljubeznijo, ki ga je ponesla onkraj pretežno življenjske preudarnosti slovite sedmerice k višji, za božansko resnico prosojnejši modrosti. Tedaj to nenadoma ni bil več v mnogih rečeh izkušeni modrijan, ampak nevedni, sam sebi neznani in z otroškim čudenjem izpolnjeni starec, ki se ga je globoko dotaknila skrivnost izvora vsega bivajočega.

Od kod porajanje v bivanje? Kje ima svoj začetek vsa raznolikost narave, ki nas obdaja? V čem korenini in kam se venomer utrinja vesoljna mnogoterost bitij? Kaj jih med tem ohranja v bivanju? In kaj se z njimi zgodi, ko propadejo? Je v neprestanem toku premen v svetu mogoče odkriti kako stanovitnost? V nenehni razdeljenosti kako enotnost? Se za čarobno pahljačo različnih načinov bivanja v resnici skriva

49 Sloviti bajeslovni grški pesnik, po katerem se je pozneje imenovalo religiozno orfiško gibanje; navedek se je ohranil v Platonovem Kra-tilu 402b kot izrecna Orfejeva pritrditev Homerju, ki mu Okeanos pomeni „začetnika bogov – θεῶν γένεσις“ (Iliada XIV, 200) in s tem tudi „rojstvo vsega bivajočega – γένεσις πάντεσσι τέτυκται“ (Iliada XIV, 246; prim. Platon, Teajtet 152e).

nevidna enost? Skupna korenina? Prvobitno počelo? Nespoznani smisel? Kako ob vsej nezadostnosti besed naposled izreči slutnjo prvobitne edinosti, ki jo zastira splet nenehnih premen sveta? Edinosti, ki je ni mogoče zaznati s čuti, ampak se je lahko dotaknemo samo z duhom in v duhu, če si pomagamo s pojmovno ločnico, ki se je izoblikovala pozneje s Platonom in se ohranila vse do včeraj?

Da bi Tales poiskal pravi odgovor na tako prelomna vprašanja, ki so se nenadoma razplamtela v njem, je ta sicer razsodni mož žrtvoval razsodnost in tvegaval nadvse drzen skok v ljubezensko pustolovščino, s katero se je po izročilu začel odvijati klobčič grške filozofske zgodbe.⁵⁰ Naj nas v to zgodbo vpelje pomenljiv vesoljni pojav, ki ne določa časovnih koordinat samo Talesovi dobi, ampak tudi začetku filozofije. In ne samo to. Je kakor simbolično znamenje zatona homerske dobe in preroška napoved rojstva nove dovzetnosti za izvorni Smisel vsega bivajočega.

Oglejmo si najprej širše območje, kjer so prisostvovali dogodku. To je bilo razgibano primorsko zaledje Male Azije, kjer so v Talesovem času poleg lidijskih Sard doživljala svoj trgovski razcvet tudi mnoga grška mesta, zlasti filozofov rodni Milet, pa tudi bližnji Efez, Kolofon, Priene in druga. A medtem ko so Jonci v miru uživali sadove spretnega trgovanja in so potujoči pevci na gostijah bajali o bogovih, zapletenih v najrazličnejše peripetije sveta, in o smrtnikom nedoumljivi usodi, so se nekega dne bližnji Lidijci brez pravega razloga srdito spoprijeli s sosednjimi Medijci. Ko so se brezumno bojevali že šesto leto, se je dan sredi bitke nenadoma utrnil v noč in krvavo bojno polje v notranjosti

50 Od Aristotela prek Hegla pa vse do včerajšnjih raziskovalcev začetkov grške filozofije navadno štejejo Talesa za prvega filozofa. Prim. W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy (=Guthrie) I: The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962, 1992, str. 45 sl. in Giovanni Reale, *Zgodovina antične filozofije (=Reale) I: Od izvirov do Sokrata*, prev. Matej Leskovar, Ljubljana 2002, str. 45 sl.

dežele je zajela tema. Nastopil je sončni mrk, vendar ne za vse povsem nepričakovano, saj ga je bil Tales že prej napovedal jonskim rojakom.⁵¹ Roke presenečenih bojevnikov na bojišču so omahnile in njihova srca je napolnila groza. Razbrazdani obrazi so se sredi dneva osuplo zazrli v nočno nebo. Spomnili so se, da v resnici več ne vedo, čemu se bojujejo. In v sončnem mrku, ki je deželo v hipu ovil v temo, so prepoznali svarilo od zgoraj. Prekinili so nesmiselni boj, se spravili in sklenili mir. Tales pa je zaradi svoje napovedi, ki se je povrh vsega uresničila v tako razburljivih okoliščinah, zaslovel po vsej deželi in simbolično naznanil rojstvo novega modroljubnega duha.

A preden se pridružimo Talesovemu vzponu onkraj sončnega mrka in padajočih zvezd starega bajeslovnega sveta, si oglejmo še nekatere zgodnejše mejnike na njegovi življenjski poti. Nekaj se jih je namreč ohranilo pri poznejših poročevalcih v obliki prigradnih vprašanj in odgovorov. Čeprav ne moremo z gotovostjo trditi, da so vsi resnično Talesovi, so dobrodošlo svarilo pred začetniško zaletavostjo neizkušenih. Ne le na temnih brezpotjih človekovega samospoznanja, temveč tudi pri razumevanju vprašanja Talesovega prvenstva v celotni filozofski zgodbi je potrebna previdnost. Zlasti kadar poskušamo razumeti Talesa kot prvega filozofa v motni luči poznejših razlag in ugibanj, ki običajno bolj zastirajo kot odstirajo pravi pomen njegove pionirske izkušnje, je dobro upoštevati njihovo pogojnost in jim dodati zrno soli.

Prisluhnimo trem izbranim odlomkom, ki jih je Diogenes Laertski na osnovi pričevanj predhodnikov več stoletij pozneje pripisal molčečemu Milečanu. Ko so Talesa nekoč vprašali, kaj je težko, se je spoštljivo priklonil delfskemu iz-

51 Prim. Herodot I, 74. Astronomi ta sončni mrk postavljajo v leto 585 pr. Kr.; po izročilu naj bi Tales takrat dosegel svoj *akmé* in s tem starost okoli štirideset let. Prim. Guthrie I, str. 46 sl. in Werner Ekschmitt, „Das Weltbild des Thales von Milet“, v: *Antike Welt, Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte* 1/1990, str. 59 sl.

reku in rekel: „Spoznati sam sebe – τὸ ἐαυτὸν γινῶναι.“⁵² Prav tako ni odlašal z odkritim odgovorom na vprašanje, kaj je lahko: „Drugemu dati nasvet – τὸ ἄλλῳ ὑποθέσθαι.“⁵³ In ko so ga vprašali, kaj je božansko, je drzno izpričal posluš za Nedoumljivo: „Tisto, kar nima ne začetka ne konca – τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν ...“⁵⁴

Poskusimo na sledi teh odgovorov previdno odstreti zagrinjalo poznejših razlag, da vsaj nekoliko zaslutimo izvirno Talesovo misel. Kajti ob vsem bogastvu bolj ali manj anekdotičnih pričevanj večina razlagalcev ves njegov filozofski nauk naposled strne v eno samo besedo: „voda – ὕδωρ“. Ne le, da tako v enem samem prvinskem izrazu neusmiljeno utopijo tudi najbolj privlačne in domiselne Talesove podvige na različnih področjih človeške vednosti; denimo geometrijski izrek, da so vsi trikotniki, ki jih vrišemo v polkrog s premerom kot hipotenuzo, nujno pravokotni; že omenjeno napoved sončnega mrka; modro svetovanje rodnemu mestu, naj se ne pridruži Krojzu v boju zoper perzijskega kralja Kira, v katerem je bila lidijska vojska pozneje dejansko poražena; svetovanje Egipčanom, kako naj izmerijo višino piramide iz primerjave dolžin njene sence in sence merilne palice ali pa vremenoslovno in gospodarsko učinkovito predvidevanje dobre letine oljk ... „Voda“ vse od Aristotela dalje nepreklicno ostaja osrednja magična beseda tudi pri razlaganju Talesovega filozofskega nauka in upravičevanju njegovega prvenstva v zgodbi grške filozofije.

Ko je Aristotel v Alfa knjigi Metafizike orisal nauke prvih zaljublencev v modrost, ki naj bi se večinoma spraševali o snovnem počelu ali začetku vsega bivajočega in ga poskušali tudi dovolj nazorno ubesediti, je namreč Talesa imenoval *archegós* ali začetnik take filozofije.⁵⁵ S tem imenovanjem ni le vplival na vse poznejše popisovalce življenj in nauk

⁵² Diog. Laert. I, 36.

⁵³ Prav tam.

⁵⁴ Prav tam.

zgodnjih grških filozofov, temveč tudi na najrazličnejše razlage in ugibanja o pravem pomenu izbrane snovne podstat, ki naj bi jo za Talesom zagovarjali tudi drugi Jonci, ki so med prvimi vzljubili modrost:

Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἐστὶν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων ... τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι ...

*Od prvih, ki so vzljubili modrost, je večina menila, da so edina počela vseh stvari samo tista snovne vrste. Kajti to, od koder izvirajo vse bivajoče stvari, iz česar se sprva porajajo in v kar nazadnje propadajo, česar bitnost torej ostaja nespremenjena, medtem ko se njegove trpne lastnosti spreminjajo, to imenujejo prvina ali počelo bivajočih stvari ... Čeprav ne mislijo vsi isto glede števila in vrste tega počela, pa Tales, ki je začetnik take ljubezni do modrosti, trdi, da je to voda ...*⁵⁶

Prvo vprašanje grške filozofije se torej po Aristotelu glasi: Kaj je počelo ali *arché* dejanskosti? Od kod porajanje v bivanje? Kaj je začetek, stalna opora in končni cilj vsega, kar biva? S tem se na prvi pogled ni težko strinjati, čeprav so na to vprašanje odgovarjale že starodavne bližnjevzhodne bajke o nastanku sveta in še pred rojstvom filozofije pri Grkih tudi domača epska pesnika Homer in Heziod.⁵⁷ Manj sprejemljiva

⁵⁵ Prim. Aristotel, Metafizika 983b20.

⁵⁶ Prav tam (v. 6–11.18–21); glede vprašanja Aristotelovega posredovanja Talesovega nauka o vodi kot počelu prim. Guthrie I, str. 54 sl.

⁵⁷ Prim. Heziod, Teogonija 114 sl.: „To (namreč rojstvo bogov) mi opovajte Muze, ki domujete na Olimpu, prav od začetka – ἐξ ἀρχῆς ...“ Tu torej pesnik imenuje začetek vsega z enakim izrazom kot pozneje Aristotel, medtem ko Homer v zvezi z Okeanom kot začetnikom vsega govori o „rojstvu“ – γένεσις (Iliada XIV, 201.246).

je nadaljnja, iz Aristotela izvirajoča razlaga, da naj bi Tales in drugi zaljubljeni na to vprašanje odgovarjali zgolj s prvinami, kot so voda, zrak ali ogenj, zaradi česar se je nazadnje zanje uveljavilo celo ime „naivni materialisti“. In četudi nekateri namesto snovne obarvanosti njihovega mišljenja raje poudarjajo prvi poskus „razumske razlage“,⁵⁸ slutimo, da gre pri rojstvu grške filozofije vendarle za nekaj globljega. Vsaj kolikor jonska *physiologia* ali govor o porajanju v bivanje ni zgolj pionirski poskus snovno naglašene odgovora na prelomno vprašanje „od kod?“, ampak prej otroško tipajoče izražena duhovna izkušnja, porojena v tišini prvobitnega čudenja. Izkušnja absolutne Drugosti in Drugačnosti. Izkušnja sobivanja osupljive bližine in neskončne oddaljenosti Nedoumljivega. Izkušnja popolne nerazpoložljivosti in „ne-mitološke tujosti Smisla prirode“⁵⁹.

V luči take izkušnje Tales za dovzetno dušo ne more biti več le izkušeni modrijan, ki poziva k spoznanju samega sebe, še manj jonski naravoslovec, ki po Aristotelu na osnovi vlažnosti v vseh stvareh izpeljuje sklep o vodi kot prapočelu vsega bivajočega.⁶⁰ Prav tako ne razmišljeni starec, ki po duhoviti Platonovi anekdoti zaradi zazrtosti v zvezdno nebo pade v vodnjak in nasmeje traško dekle,⁶¹ ne spekulativni motrilec, ki po Heglu v čutni podobi vode prvi doume pojem nespremenljivega Enega v večnem spreminjanju mnogoterega.⁶² Po tako prelomni izkušnji v Talesu prej lahko zaslutimo prvega mistika med grškimi filozofi,⁶³ kajti navsezadnje ni

58 Prim. Reale I, str. 26.

59 G. Kocijančič, Bivajoče in skrivnost, str. 1022 (= Parm. Frag. str. 17).

60 Prim. Aristotel, Metafizika 983b20–27. Reale v tem vidi celo „nezamenljivo sled *lógos*a, to je resnično razumske motivacije“, ki naj bi usodno prekinila z domišljjskimi predstavami mita in porodila filozofijo (I, str. 47).

61 Prim. Platon, Teajtet 174a.

62 Prim. G. W. F. Hegel, Predavanja iz zgodovine filozofije, pogl. o Talesu.

63 Prim. G. Kocijančič, nav. delo, str. 1023.

tvegati samo uboštva jezika, srca in uma, ampak tudi zavezo molčečnosti, da bi se za vselej iztrgal iz opojnega sna bajeslovnega homerskega sveta in se prebudil v izvorno motrenje porajanja v bivanje in razodevanja poslednjega Smisla.

K takemu razumevanju Milečana se nazadnje nagiblje tudi sklepna intuicija novodobnega tolmačenja, ki vidi edino upravičenost trditve, da je bil Tales prvi filozof, v njegovi očitni opustitvi bajeslovnega izražanja.⁶⁴ Še bolj domišljeno pa je to izrazil eden od včerajšnjih razsvetljenih učiteljev, ko je zapisal vsem ugibanjem o rojstvu grške filozofije na rob: „Jonski prirodnoslovci ... najprej zavračajo, da bi si predočali postajanje večno bivajočega.“⁶⁵ Vendar so takemu pojmovanju začetka filozofije, ki se raje zateka k zadržanosti in molku pred vsakršnim predočanjem, utrli pot že stari pričevalci. Zlasti Diogen Laertski, ki je oris Talesovega življenja in nauka začel s pomenljivim poročilom o Milečanovi molčečnosti glede poslednjih reči:

Κατά τινος δὲ μόνον δύο συνέγραψε, Περὶ τροπῆς καὶ Ἰσημερίας, τὰ ἄλλ' ἀκατάληπτα εἶναι δοκιμάσας.

*Po pričevanju nekaterih je napisal samo dve deli, O solsticiju in O enakonočju, o drugih rečeh pa je sodil, da so nedoumljive.*⁶⁶

Tako se je torej o poslednjem spoznanju izrekel mož, ki sicer ni skrival sadov svoje razumnosti, ko je bodisi z magnetovcem dokazoval vsenavzočnost življenja v naravi⁶⁷ ali

64 Prim. G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1977 (= Kirk & Raven), str. 98: „Thales evidently abandoned mythic formulations: this alone justifies the claim that he was the first philosopher ...“

65 Clemence Ramnoux, *Historie de la philosophie I* (Encyclopédie de la Pléiade), Pariz 1979, str. 415: „... refusent d'imaginer une genèse pour ce-qu'est-toujours.“ Nav. po: G. Kocijančič, prav tam, op. 16.

66 Diog. Laert. I, 23; prev. po: G. Kocijančič, prav tam.

67 Prim. Aristotel, *O duši* 405a19.

strastno zatrjeval, da je „vse polno bogov – πάντα πλήρη θεῶν“⁶⁸. Vse dokler ni iskreno priznal lastne nevednosti in umolknil zaradi neizrekljivosti izkušnje, ki ga je prebudila iz bajeslovnega dremeža, da se je navsezadnje moral odreči celo spokojnosti modrih izrekov in kreniti vzdolž previsnih morskih nabrežij na tvegano pot ljubezni do modrosti. Ljubezni, ki mu je v nekem nadčasnem trenutku ugrabila dušo in tako silovito razplamtela duha, kakor se je to svojčas zgodilo božanski pesnici na prepadnih bregovih Lezbosa, odeti v prosojno tančico iz krilatih besed, ki se drzno spreletavajo nad breznom molka:

Ἔρος δ' ἐτίναξέ μοι φρένας,
ὥς ἄνεμος κατ' ὄρος δρύσιν ἐμπέτων ...

*Ljubezen mi je presunila srce,
kakor burja v gori zgrabi hrast ...*⁶⁹

68 Aristotel, nav. delo, 411a7.

69 Sapfo, fr. 47 (nav. po: TLG; Maksim Tirski v Filozofskih razpravah XVIII, 9i navaja te Sapfine stihe v zvezi s Sokratovim govorom o ljubezni, ki naj bi pripravil Fajdra do bakhovske blaznosti).

IZGUBLJENI V BREZMEJNEM?

Δέδυκε μὲν ἃ σελάννα
καὶ Πληϊάδες ...

*Zatonil je že mesec
in gostosevci z njim ...*

Sapfo⁷⁰

Draga prijatelja, medtem ko potrpljivo čakamo v zavetju levjega zaliva, kjer so najboljša miletska sidrišča, da z mladim mesecem vzidejo gostosevci in oznanijo ugodnejši čas za plovbo, ne zamudimo dragocene priložnosti in pozorno prisluhnimo pričevanju zaljubljenecv, ki so sledili Talesu. Plamen čudenja, iz katerega se je v Joniji začela porajati filozofija, je med prvimi razvnel Talesovega rojaka Anaksimandra iz Mileta. Vendar je njegovo pričevanje o izvorni brez-krajnosti prvobitnega počela tako edinstveno, da razodeva prej samoniklega misleca kakor pa zgolj domnevnega Talesovega učenca.⁷¹ To ni ostalo prikrito niti najmlajšemu med včerajšnjimi Panovimi pevci, ki je nedavno iz nezaslužene pozabe radoživo obudil spomin na globokoumni Anaksimandrov lik:

*V zvezde zazrt, kakor nekdej bogovi,
Grk po poklicu: spoznavam, da zemlja
lebdí, a ne na vodi, kot menil je Tales.
Nisem naiven ...*

⁷⁰ Fr. 168b (nav. po: Saffo, Poesie, gr.–it. izd., Ilaria Dagnini, Rim 1996, str. 98); lirični utrinek slovite grške pesnice s prizorom nezadržnega zatona in minevanja izpričuje pesniško bližino Anaksimandru in s tem rojstvu grške metafizične misli. Prev. po: A. Sovrè, Starogrška lirika, Ljubljana 1964, str. 172.

⁷¹ O tem, da je bil Tales Anaksimandrov učitelj, poroča tudi Diogen Laertski, vendar meni, da se je jonska filozofija zares začela šele z Anaksimandrom (I, 13).

*To, vseobsežno, je onstran vprašanj,
kajti misel je svetna.*⁷²

Ni torej naključje, da po starem doksografskem izročilu tudi morda najdrznejši včerajšnji izbor pripisuje Anaksimandru prvenstvo med velikimi zaljubljenici v modrost, ki zajemajo iz samega pravira.⁷³ In resnično Anaksimander v največji meri uteleša pojem prvobitnega iskalca, ki neustrašno upira pogled onkraj brezmejnih svetovij v poslednje brezno biti, od koder se poraja in kamor naposled propada vse, kar biva. O tem je sicer bajal že božanski pevec Muzaj, ki je dospel po Orfejevi sledi iz traških gozdov in med ospelimi cvetovi minulih stoletij zanosno zapel hvalnico Edinemu:

Ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι.

*Vse stvari se porajajo iz Enega in se vanj povračajo.*⁷⁴

Vendar Anaksimander uteleša tudi edinstvenega motrilca, drzno zatopljenega v brezmejno Odprtost, ki je ne zastirajo ne dalja ne čas ne meja, v neskončni in brezčasni Zev prvinskosti, v brezdano Globokost, v kateri domuje počelo vsega bivanja in nehanja, vsega žitja in nebitja ... Ko se v spokojni miletski noči zaman oziramo za mesecem in gostosevci v otemnelo nebo, čutimo, kako nam duhovna bližina Anaksimandrovega pogleda nehote vzbuja tesnobo, kakor da smo se znašli na pragu pradavnega izkustva, ki smo ga nekoč že poznali. Kakor da je svet v medlem soju usnulih zvezd pravkar zajecal v tečajih in je nad trepetajočo dušo nenadoma obvisela nepredirna gmota temnih oblakov, ki grozijo, da se bodo vsak hip spustili iz nedosežne brezdanjosti neba na nič hudega slutečo zemljo in jo za vekomaj pogoltnili vase z vsemi bitji in prvinami vred ...

72 Milan Dekleva, Panični človek, Celovec/Salzburg 1990, str. 17 in 21.

73 Prim. K. Jaspers, „Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker“ (Iz Pravira misleči metafiziki), v: Die großen Philosophen (1957), München 1997, str. 625 sl.: „Anaximander“.

74 Diog. Laert. I, 3.

A naj raje spregovori sam Anaksimander, da nas navzlic tesnobi, ki jo vzbuja slutnja, spodbudi k pogumni odprtosti srca in uma – ne le za nedoumljivo skrivnost porajanja in preminevanja v brezmejnem, ampak tudi za nezgrešljivo vprašanje poslednjega smisla, ki se skriva v njej. Kajti Anaksimandrov edini ohranjeni izrek izpričuje mnogo več, kakor je to mogoče zaslutiti v panični skrbi včerajšnjega človeka, ki se izgublja v „brezkrovju smisla“, zato mu prisluhnimo z vso zbranostjo duha:

Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν χρόνου τάξιν.

*Iz tistih (prvin), iz katerih se porajajo bivajoče stvari, v te tudi propadejo, v skladu z Nujnobitjo: med seboj se pravično poravnava in kaznujejo v skladu z redom Časa.*⁷⁵

Izrek nam je ohranil novoplatonik Simplikij v svojem komentarju k Aristotelovi Fiziki, ki je nastal več kot tisoč let pozneje. Po njegovem pričevanju, ki se opira na izgubljeno Teofrastovo delo o prvih „naravoslovcih“,⁷⁶ je Anaksimander namesto vode ali katere druge od posamičnih snovnih prvin kot počelo raje imenoval nesnovni in nedoločni ἀπειρον ali Brezmejno.⁷⁷ Vendar se zdi, da zagonetni in „nekoliko

75 Fr. 1 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 24, 13); prev. po: G. Kocijančič, nav. delo, str. 1023. Prim. F. Zore, Obzorja grštva, Ljubljana 1997, str. 88 sl., kjer avtor podaja nekaj drugačnih prevodnih rešitev, ki pa so močno vpete v hermenevitični okvir Heideggrove filozofije.

76 Teofrast je bil Aristotelov učenec in sodelavec, ki je učitelja po smrti nasledil v vodstvu Likeja v Atenah; izgubljeno delo je imelo naslov *Physikôn dóksai* ali „Nauki fizikov“, tj. prvih filozofov, ki jim je *phýsis* še pomenila „porajanje v bivanje“. Prim. W. Jaeger, TFGD, str. 230, op. 22; M. Heidegger, Uvod v metafiziko, prev. Aleš Košar, Ljubljana 1995, str. 72 sl.: „Etimologija besede ‘bit’“.

77 Sestavljena iz α- (tj. *alfa privativum*), ki zanikuje, si prisvaja pomen besede, in πέρας, „meja“; besedo *ápeiron* bi torej lahko prevedli tudi kot „Brezkrajno“, „Neskončno“, „Brezmejno odprto“ ...

pesniško ubesedeni“ Anaksimandrov izrek, kakor ga je s Teofrastovimi besedami označil učeni Simplikij, zasije svetleje v luči novejšje razlage, po kateri so za Anaksimandra že izvirne, v množinskem začetku navedka skrite prvine sveta, Brezmejnost. Ali rečeno še bolj določno in aristotelsko zjedreno z besedami včerajšnjega razlagalca: „bivajoče kot bivajoče je neskončno“⁷⁸.

Starejši razlagalci so namreč v prevodu večinoma poenostavili množinsko obliko Anaksimandrovega izvirnika „iz katerih“ v edninsko „iz česar“, s čimer so pomen besedila takoj preusmerili na Anaksimandrov *ἄπειρον* kot vseobvladajoče počelo, ki ne ve ne za konec ne za prepreko ne za mejo, na Brezmejno, ki vse zaobsega, vse krmari in usmerja, na brezdanji Pratemelj, ki ni le vsemu začetek, ampak kot končni cilj tudi vsemu vlada.⁷⁹ Četudi morda taka razlaga ohranja sled izvirnega Anaksimandrovega pojmovanja Brezmejnega, nas šele globlji premislek množinske oblike zares vpeljuje v globlje umevanje izreka. Tudi nekateri privrženci omenjene prevodne poenostavitve namreč v izvirni množinski obliki naposled zaslutijo navzočnost nečesa globljega in manj samoumevnega: „*Apeiron* je v tej zvezi množinsko podan ... ker sestoji iz nešteto mnogih možnih stvari ...“⁸⁰ A kako se približati poslednji globini izvirnega izreka, ne da bi na osnovi poznejših poročil prehitro razširili pomena Brezmejnega na „neskončno svetov ali obnebij“⁸¹?

Zdi se, da nas k najglobljemu pomenu usmerjajo osrednje Anaksimandrove besede κατὰ τὸ χρεών, ki ne izražajo samo nujanja nedoločne Nuje, temveč odstirajo tudi prostor absolutne Drugosti, ki se nezadržno razteza še onkraj veko-

78 G. Kocijančič, nav. delo, str. 1023.

79 Gr. izraz ἀρχή, ki ga je v razlago predsokratske filozofije vpeljal Aristotel, v sebi združuje oba pomena: začetek oz. počelo in tisto, kar vlada (lat. *principium* in *principatum*).

80 H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, str. 305, op. 30.

81 Guthrie I, 106.

večnega utripanja neskončnih svetov ali obnebij: „v skladu z Nujnobitjo, po Nujnobiti“. Po njej se vse uravnava, ko bivajoče stvari z lastnim propadanjem poravnava pravično kazni in pokoro za krivdo bivanja, s katerim izpodrivajo vsa druga bivanja. Obenem pa kaže tudi onstran te nenehno zapletajoče-razpletajoče se drame med že- in še-ne-bivajočim, onstran dvojnosti porojenega in porajanja, snovi in snovanja, k Onemu, ki resnično JE in ki se najgloblje razkrije zgodbemu grškemu duhu komaj polstoletje pozneje v zanosni Parmenidovi pesnitvi o Resnici. Vendar nam v jutranji zarji grške misli najprej utira pot Anaksimandrovo videnje medsebojnega spleta vznikajočih in pojemajočih bitnosti, ki za prosojno tančico prve zaljubljenosti še sramežljivo zastira osupnjujoče izkustvo neukinljive razlike med Bivajočim in bivajočimi. To je videnje, ki po svoji doživetosti spominja na čudovit prizor živo utripajočih rojev kresnic, ki se kakor drobne iskre nevidnega kresa menjaje prižigajo in ugašajo v prvem poletnem somraku, da bi v skrivnih kotičkih med nizkim vejevjem in bujnim podrastjem v somernih sosledjih vzžarevale nove in nove ...

A čemu to neprestano porajanje in propadanje vsega bivajočega? Vznikanje iz brezmejnega nabora vesoljnih prvin in ponikanje v brezdanja brezna brezčasa? Ali res bivajoče vre iz nevidnih vrelcev povsem slepo na plan, da se ob svojem času znova pogrezne vanje kakor presihajoče jezero vodovje, ki tudi ob najlepšem sončnem vzhodu skriva v temnih nadržih globoko pod igrivim lesketom nemirne gladine lastne požiralnike in brezna? In kaj pomenijo vsi tisti radostno porajajoči se tokovi bivajočih stvari, če se na koncu neusmiljeno pogreznejo v Nič? Je to res vse, kar se dogaja, ta venomer valujoča in vseobsežna celota vsega, kar biva: „dogodki in stanja v *polis*, zvezde, voda, zemlja, ljudje in živali, celotnost sedanjih stvari“, kot to razume učeni včerašnji razlagalec?⁸² Ali pa so vse to zgolj mimobežni odsviti večne in

82 Prim. K. Jaspers, nav. delo, str. 627.

božanske Biti,⁸³ ki utriplje v tesnem objemu brezkrayne Noči? Mar ni tedaj to, kar se zdi v ospredju, v resnici le drugotna igra prvin, ki se hrani iz prvotnejšega Vira?

Kakor koli že, z vsem tem se grškemu duhu očitno začenja razkrivati nekaj globljega, kar daje slutiti že samo ime Nujnobiti. Kajti v tem imenu, ki ga iz ozadja z nevidnim obstretom venomer ozarja božanska svetloba Pravičnosti ali Díke, lahko navsezadnje prepoznamo nezgrešljivo in vsega zaupanja vredno resničenje Biti same. Mar se v tem ne skriva sled skrivnostnega Smisla navidezne izgubljenosti v Brezmejnem, sled prvobitnega Da, ki se onstran pre nagljenega brezupa, pa tudi slehernega mislečega prisvajanja in bitnega razpolaganja⁸⁴ zarisuje v trepetajoči duši nesmrtno zaljubljenega? Zdi se, da se je tu Anaksimander dotaknil same korenine Lepega in Strašnega, kolikor se v njegovem dotiku Brezdanjega zrcali nezaslišana Novost, ki je navzlic svoji tujosti in nedoumljivosti sčasoma osvojila grško srce, da bi se mu v polnosti razodela kot nekaj rešilnega in vsega zaupanja vrednega.

Morda je prav to nagnilo Anaksimandrovega učenca in someščana Anaksimena,⁸⁵ da je ponovno tvegat korak nazaj

83 Na božanskost Anaksimandrovega počela je med včerajšnjimi razlagalci prvi upravičeno opozoril W. Jaeger, ki mu je sledil tudi G. Reale, a le delno, saj je obenem vztrajal pri tem, da to božansko ni „nekaj drugega od sveta ...“ Prim. Reale I, str. 53 sl. in W. Jaeger, TFGD, str. 44.

84 Prim. M. Heidegger, Grundbegriffe, GA 51, str. 123 sl. in F. Zore, nav. delo, prav tam, kjer avtor v obzorju Heideggrovega mišljenja Anaksimandrove besede tudi sam razume kot „razpolaganje biti in bit kot razpolaganje“.

85 Namenoma tu puščamo ob strani vsa drugotna pričevanja, ki obema Milečanoma pripisujejo tudi preproste razlage o nastanku našega sveta in njegovih kvalit (npr. zgoščanje in redčenje zraka kot dinamični vzrok za porajanje v bivanje pri Anaksimenu), saj se želimo držati v bližini Anaksimandrovega izvirnega in najglobljega uvida, ki obenem pomeni prvi zapis grške filozofije. Glede ostalega prim. A. Sovrè, Predsokratiki; Reale I: pogl. o Anaksimandru in Anaksimenu.

v nazornejšo govorico in iskanje primerne izraza za verodostojno ponazoritev ali „ana-logon istovetnosti Bližine in drugačnosti“⁸⁶, da bi tudi najbolj nedovzetnim približal učiteljevo izkustvo in uvid. Naposled ga je poskusil izreči in imenovati z navidez povsem običajnima sopomenkama *pneûma* in *aér*, ki pa s sebi lastno večpomenskostjo poleg očitne snovne razsežnosti neizgledljivo zrcalita tudi Nesnovno:

Οἶον ἢ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα ἀἷρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀἷρ περιέχει ...

*Kakor nas obvladuje naša duša/naše življenje, ki je zrak, tudi ves kozmos zaobjema Dah/Duh in zrak ...*⁸⁷

Ah, ob slovesu, ko počasi dvigamo jadra za medkrajevno plovbo proti Efezu in spričo premnogih neodgovorjenih in bržkone tudi neodgovorljivih vprašanj, ki so nam jih pričevanja prvih zaljublencev doslej vrezala v srce, radostno neutolaženi zapuščamo kraj nepozabnega srečanja z Milečani, v svežem večernem ozračju še vedno živo odzvanja Anaksimandrovo vprašanje, ki je nedavno po dolgi stoletjih ponovno vzletelo z gibkega jezika v čudovito vse-ničnost človeškega sveta zaljubljenega pesnika:

*O, bogovi, čemu je vaš odnos do Brezmejnega tako klavrni?*⁸⁸

86 Prim. G. Kocijančič, prav tam.

87 Fr. 2 (Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj I, 3, 4); prev. po isti, prav tam; prim. W. Jaeger, nav. delo, str. 48: „To oduševljenje (Beseelung) očitno ni mišljenja zgolj fiziološko, ampak tudi duhovno.“

88 M. Dekleva, nav. delo, str. 73: „Anaksimandrovo vprašanje“.

BLISK, KI RAZSVETLI OBZORJE

Kdo zna

noč temno razjasnit, ki tare duha ...

France Prešeren⁸⁹

Zvesta sopotnika, naj vama viharji, ki v teh dneh vršijo ob maloazijski obali, ne vzamejo poguma. Najsi burja dviga še tako visoke valove, ki se strmo rušijo nazaj v razpenjeno morsko vodovje, iz nebrzdane igre prvin že vstaja novo upanje, ki kakor neugasljiva plamenica ozarja plovbo skoz nevihtno noč. Med zvenečim brnenjem in žvižganjem jambornih vrvi, ki drhtijo v vetru kakor strune mogočne Eolove harfe, so celo bliski, ki se utrinjajo na obzorju, videti kakor rešilno znamenje, ki nam vliva pogum in krepi srce. Zato navzlic neurju, ki divja okrog nas, umirimo dih in ublažimo kipenje krvi ter zasukajmo krmilo proti staremu Efezu, kjer je po Miletu našla svoj pristan nova dovzetnost za smisel, ki je razsvetlila grškega duha.

Tu se je v aristokratski rodbini, ki je za svojega začetnika štela bajeslovnega atenskega kralja Kodra,⁹⁰ rodil eden najbolj skrivnostnih in vznemirljivih zaljubljenecv v modrost, Heraklit iz Efeza. Ognjevita predanost iskanju resnice ga je poiskala že v zgodnji mladosti, ko je v tolikšni meri izžareval čudenje in vedoželjnost, da ga je njegov življenjepisec imenoval „vzbujajoč čudenje – θαυμάσιος“⁹¹. Nesebična želja

89 F. Prešeren, Poezije, Ljubljana 1958, ur. Anton Slodnjak, str. 32: „Pevcu“.

90 Efez naj bi ustanovil Kodrov sin Androkles, potomci njegovega rodu so imeli poleg kraljevskega naziva (βασιλεύς) in ustreznih časti pravico do sodelovanja pri obredih elevzinskih misterijev; prim. Strabon, Zemljepis XIV 3, 632. 633.

91 Diog. Laert. IX, 5; celoten kontekst se glasi: „Od otroštva je bil čuden/zaznamovan s čudenjem (thaumásios); dokler je bil mlad, je govoril, da ničesar ne ve, ko pa je odrasel, je trdil, da je spoznal vse. Ni se učil

po resničnem spoznanju ga je naposled odvrnila od pripadajočega kraljevskega naslova, ki ga je velikodušno prepustil bratu, po zmagi ljudske vladavine pa je zavrnil kakršno koli sodelovanje v javnem življenju rodne polis. Raje se je umaknil v gore v efeškem zaledju in se tam v samoti posvetil korenitemu samoprevpraševanju, da bi tako odgovoril na delfski poziv k samospoznanju in se dotaknil poslednjih bivanjskih vprašanj, kar je pozneje strnil v izrek: „Preiskoval sem samega sebe – ἐδίζησάμην ἑμειυτόν.“⁹² In po slutnji pesnika, ki se je po dolгих stoletjih zazrl v brezno njegove duše, se je gorečemu zaljublencu v gorski samoti naposled razkrilo, da mora slediti božanskemu navdihu, po katerem biva svet.⁹³

Odslej je v žarečem zanosu in s preroškim jezikom počasi zapisoval sadove svojih najglobljih motrenj, dokler jih ni zbral v knjigi „O porajanju v bivanje – Περὶ φύσεως“,⁹⁴

pri nikomer, ampak je govoril, da sam raziskuje in da se je vse naučil od samega sebe.“ Prim. F. Zore, *Iz zgodovine antične grške filozofije*, Ljubljana 2001, str. 38, op. 5.

92 Heraklit, fr. 101 (Plutarh, *Proti Kolotu* 20, 1118 c). A. Sovrè s tem izrekom domiselno sklene svoj izbor Efežanovih misli v: *Predsokratiki*, str. 80.

93 Prim. Ivo Svetina, *Pesmi nevednosti*, v: *Nova revija* 241–242/2002, pesem „Heraklit“, str. 23: „Svet je nastal po navdihu ...“; podobno poroča že Aetij, *Zbirka filozofskih mišljenj* II 4, 3 (= Heraklit, fr. A10): „Heraklit pravi, da svet ni nastal po času, ampak po navdihnjeni misli – κατ’ ἐπίνοιαν.“

94 Tako so bila naslovljena tudi dela vseh ostalih filozofov pred Sokratom, od Anaksimandra kot prvega med njimi, ki je pisal, do Anaksagora in Empedokleja. Navadno ta naslov, ki so ga morda dodali šele naknadno, prevajajo „O naravi“, vendar s tem zakrijejo izvorni pomen gr. besede φύσις, ki je prej „meta-fizičen“ kot pa „fizičen“, kolikor prvotno pomeni izvor in porajanje v bivanje (iz φύω, „rastem, porajam, bivam“) in ne še „celote pojavov“, kar delno že pri Aristotelu, zlasti pa v okviru včerajšnjega naravoslovja označuje izraz „narava“. Prim. M. Heidegger, *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995, prev. A. Košar, str. 72–75: „Etimologija besede ‘bit’“; LSJ, gesli φύσις in φύω; Anton Dokler, *Grško slovenski slovar*, Ljubljana 1915, geslo φύω (etimologija).

ki jo je kot dar položil na oltar v svetišču Artemide Efeške. Ker v njej sam pravi, da se „porajanje v bivanje rado skriva – φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ“⁹⁵, so jo pozneje naslavljali še z drugimi imeni, kot so „Muze – Μούσας“⁹⁶, „Vodilo življenja – Γνώμον’ ἡθῶν“ in „Vesoljna barka tako za enega kot za vse – Κόσμου τρόπιν ἑνός τε ξυμπάντων“. Za nas kot začetnike v plovbi, v katerih somerno z naraščajočimi nevihtnimi sunki nezadržno raste tesnoba, ki grozi, da začnemo popuščati pri krmilu, pa je Efežanovo delo najspodbudneje naslovil zvesti učitelj Diódot: „Zanesljivo krmarjenje k cilju življenja – Ἀκριβὲς οἰάκισμα πρὸς σταθμὴν βίου“⁹⁷.

Kljub globoko navdihnjenim mislim, ki zmorejo dvigniti v zanos tudi najbolj duhovno otopele in nedovzetne duše,⁹⁸ so Heraklitu zavoljo njihove zastrtosti in težke umljivosti nadeli vzdevek „Temačni – ὁ Σκοτεινός“⁹⁹. Timon iz Fliunta mu je pozneje celo oponesel, da je „izmišljevalec ugank – αἰνικτὴς“¹⁰⁰. Spet drugi so ga zaradi vzvišene in resnobne države povezali v pregovor s stoletje mlajšim Demokritom iz Abdere, češ, medtem ko se prvi človeški nespameti joče, se ji drugi smeje.¹⁰¹ Vendar zaradi težavnega umevanja in resnob-

95 Fr. 123 (Temistij, Govori 5, 69).

96 Prim. Platon, Sofist 242 e in Klemen Aleksandrijski, Preproge V. 9, 682.

97 Naslove navajam po Diog. Laert. IX, 12. Diodot je bil stoiški filozof in Ciceronov rimski učitelj, ki je živel v Tulijevi hiši do svoje smrti; prim. Niko Majnarić, v: Heraklit, Svjedočanstva i fragmenti, Zagreb 1951, str. 6, op. 20 in Benedetto Riposati, Zgodovina latinske književnosti, prev. Drago Budkovič, Trst 1983, str. 221.

98 Prim. Diog. Laert. IX, 7.

99 Prim. Guthrie I, str. 411, op. 2.

100 Prim. Diog. Laert. IX, 6; Timon iz Fliunta na Peloponezu (3. stol. pr. Kr.) je bil privrženec skeptične šole.

101 Prim. Janez Stobaj, Antologija III 20, 53; Guthrie I, str. 409. Že Aristotelov učenec Teofrast je razlagal Efežanov nejasni in dvoumni slog z melanholijo kot filozofovo temeljno značajsko potezo; prim. Diog. Laert. IX, 6. Pozneje Lukijan (ok. 120 po Kr.) v satiri Filozofi na dražbi dovtipno prikazuje resnobnega Heraklita, kako v nasprotju s

ne zastrtosti Heraklitove misli ne smemo izgubiti poguma in vreči vesel v pene vznurjenih valov niti se prepustiti igrivi dovtipnosti. Raje prisluhnimo njegovemu preroškemu zanosu, ki se vedno znova dviga kakor delfin iz temnih globin mišljenja. V njegovi brazdi previdno zaplujemo med miselne čeri ohranjenih izrekov, četudi bi po Sokratovih besedah potrebovali potapljača z otoka Delosa, da bi se spustili do dna Efežanovega nauka.¹⁰²

Tako bomo v srcu ohranili željo po samopreiskovanju, h kateremu nas je ne le z osebnim zgledom, ampak že s samo zagonetnostjo govorice želel spodbuditi Efežan, kakor je to pozneje uvidel novoplatonik Plotin: da bi naposled tudi sami v sebi iskali in izkusili to, kar je izkusil on.¹⁰³ Naj nas torej pri tem vodi neugasljiva plamenica upanja, ki ga je v nasprotju z najdrznejšimi človeškimi pričakovanji neustrašno označeval Temačni. To je upanje, ki ugrablja dušo v zanos onstran predvidljivega in razpoložljivega, upanje, ki se strmo vzpenja onkraj utrinjajočih se zvezd k soncu, „ki nikdar ne zaide – τὸ μὴ δῦνόν ποτε“¹⁰⁴, da bi se od ondod okrepljeno povrnilo nazaj v srce, ki se brezpogojno izroča resnici. Upanje, ki kakor božanska iskra ozarja obličje resničnega iskalca, da ga vselej neizgrešljivo spoznamo po njem. Upanje, ki človeka boleče, a

smejočim se Demokritom objokuje bedo človeških stvari in se žalosti spričo neogibnosti končnega propada vesolja v apokaliptičnem požaru (prim. Lukian, *Satire*, prev. A. Sovrè, Ljubljana 1946, str. 61).

¹⁰² Po Diogenu Laertskem (II, 22) je Sokrat na Evripidovo vprašanje, kaj meni o Heraklitovi knjigi, ki mu jo je prinesel v branje, odgovoril: „Kar sem dojel, je odlično, in nedvomno je odlično tudi tisto, česar nisem dojel, vendar za to potrebuješ delskega potapljača.“ Na drugem mestu Diogen poroča, da je Heraklitovo knjigo v osrednjo Grčijo prvi prinesel neki Krates, ki je rekel, da mora biti človek delski potapljač, da bi ne utonil v nji (IX, 12). Potapljači z otoka Delosa, na katerem je bilo poleg Delfov najpomembnejše Apolonovo svetišče, so v antiki sloveli po nabiranju biserov iz velikih globin.

¹⁰³ Prim. Plotin, *Eneade* 4, 8, 1.

¹⁰⁴ Fr. 16 (Klemen Aleksandrijski, *Pedagog* II, 99); prim. Homer, *Iliada* III, 277 in Guthrie I, str. 474.

osvobajajoče trga iz neskončnih premen propadljivega sveta, da bi v njem prebudilo dovzetnost za večno Resnično:

Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἔξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἔὸν καὶ ἄπορον.

*Če kdo ne upa v Tisto, v kar ni mogoče upati, ta Tistega nikdar ne bo našel, kajti ne da se Ga najti in poti do Njega ni.*¹⁰⁵

To je upanje, ki zmore naposled človeku v motrilnem zamaknjenju in zapustitvi samega sebe kot razdeljenega in spremenljivega bitja vzbuditi pravi posluš za večno bivajoči Logos kot prvi in poslednji Smisel vsega, ki je venomer paradokсно sobivajoč z nemirno in neprestano izginjajočo ognjeno reko bivajočega ...¹⁰⁶

Se še spominjata tistega nadčasnega trenutka z začetka naše plovbe, ko se je iz simbolnega naročja mita kot neskončne zgodbe o skrivnostnem prepletanju človeškega in božanskega v svetu porodil „vseurejajoči Blisk“¹⁰⁷, ki ni razsvetlil le kresne noči zgodnjega grštva, ampak, kot se nam začenja svetlikati, tudi temno noč postajanja Milečanov? Tistega komaj opaznega, vendar prelomnega trenutka, ko se je po dolgih stoletjih opojnih spevov in arkadijske vznesenosti iz neder prvokrat zaljubljenih v modrost izvil preroški klic značilca Logosa kot skrivnostnega Smisla, ki niti vseh nasprotij povezuje v skrito harmonijo in tako kakor duša v razčlenje-

¹⁰⁵ Fr. 18 (Klemen Aleksandrijski, Preproge II, 17, 4); prev. po G. Kocijančič, nav. delo, str. 1024.

¹⁰⁶ Prim. G. Kocijančič, prav tam.

¹⁰⁷ Glej op. 25 uvodne plovbe.

¹⁰⁸ Prim. fr. 67a (Hizdozij Sholastik (ok. 1100), K Halkidijevi razlagi Platonovega Timaja, kodeks Parisinus l. 8624 s. XII f. 2): „Kakor pajek, ki sedi sredi mreže, takoj začuti, ko mu muha pretrga kakšno nit, in hitro teče tja, kot da ga boli zaradi strgane niti, tako človeška duša, če je ranjen kak del telesa, hiti tja, kot da ne more trpeti poškodbe telesa, s katerim je trdno in skladno povezana.“ Prev. delno po F. Zore, v: Herakleitos, Fragmenti, gr.-sl. izd., Maribor 1992, str. 35.

nem telesu osmišlja bivanjsko razdeljenost sveta?¹⁰⁸ Naj nam ponovno spregovori sam Temačni kot „priča mraka, teme in s tem luči, ki se je pričela svetlikati v temi“¹⁰⁹, da poglobimo obujeni spomin:

Οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι.

*Če poslušate ne mene, ampak Logos, je modro reči, vse je Eno.*¹¹⁰

S tem smo se dotaknili srčike Heraklitovega nauka. Da bi se mu resnično približali in se z vso ljubeznijo zatopili vanj, moramo zdaj tvegati napor duhovnega motrenja in v poskusu somišljenja z Efežanom sami prehoditi pot, ki vodi do uzrtja Prvega in Poslednjega. Zato se najprej ozrimo v vesoljni svet, kolikor je v njem še izpričana sled božanskega navdiha, ki nas vabi, da krepko vdihnemo blagodejno svežino izvornega počela, v kateri se dišave bodisi prelivajo kakor pomešane v olivnem olju ali pa izžarevajo svoj opojni vonj kakor kadilo, ki tli v plamenih. Vendar moramo pri tem ohraniti duha budnega, da nas opoj dehtečih premen sveta ne zaziblje v varljiv sen in nam ognjeni soj povsem ne skali pogleda. Kajti onstran dišav in plamenov se nam v prvi slutnji že odstira zgolj motrenju dostopno območje poslednjih skrivnosti, katerih božanska bližina edina zmore utolažiti neutolažljivo žejo zaljubljenca v modrost:

Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <έλαιον>, ὁπότεν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

*Bog je dan noč, zima poletje, boj mir, sitost glad; spreminja se kakor olivno olje, kadar se pomeša z dišavami in se imenuje po vonju vsake od njih.*¹¹¹

109 F. Zore, Iz zgodovine antične grške zgodovine, Ljubljana 2001, str. 39.

110 Fr. 50 (Hipolit, Spodbijanje vseh krivoverstev IX, 9); glej op. 33.

111 Fr. 67 (prav tam, IX, 10); tu namesto z Dielsom uveljavljeni konjekturi, ki v rokopisu manjkajoči samostalni nadomešča z „ogenj – πῦρ“, raje sledim Fränklju, ki predlaga „olivno olje – ἔλαιον“; prim. H. Fränkel,

Paradokсна navzočnost Božanskega v svetu se v Heraklitovem uvidu razodeva kot skupna in nosilna bitnost vseh premen in nasprotij, ki jih venomer sprejema vase in osmišlja, ohranja in ukinja, medtem ko jih kakor deviško olivno olje po izvorni čistosti in nepomešanosti, ki sploh omogoča kakršno koli pomešanost, vselej že presega. Tako se na obličju vesoljstva, ki ga navzven trgajo dnevno nočne premene in nepomirljiva nasprotja, razkriva nepresledna sled božanske Enosti. Ta v sebi skrito osmišlja in zedinja vse premene in razhajanja, ki si ne stojijo nasproti le po zaporedju časa, ampak tudi v sočasju in celo v samočasju. Kajti ne le, da vsaka stvar najprej biva kot taka in kot lastno nasprotje, pa tudi kot tisto, kar je in istočasno tisto, kar ne bo. V sotrpevajočem motrenju nenehne napetosti nasprotij z vidika bivanja in časa smo v spremenljivem svetu tudi sami venomer razpeti med bitjo in nebitjo:

Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν,
εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.

*V iste reke stopamo in ne stopamo, smo in nismo.*¹¹²

Kajti ne spreminja se le neprestani tok bivajočega, ki nezadržno priteka in odteka, ampak smo vanj ujeti tudi sami, kolikor s slehernim korakom motrenja vstopamo in izstopamo iz nepreslednega teka življenja. Še več, z vsakim dihom se kakor votek vpletamo med vzdolžne niti „premene – μεταβολή, ki je pot navzgor in nizdol – ὁδὸς ἄνω κάτω, iz katere se poraja svet – κόσμος γίνεσθαι“¹¹³. Kajti na tej poti nismo le v nenehnem razkoraku z drugimi in seboj, temveč je to pot, ki podobno orfiškim zagrobnim verova-

„Heraklit über Gott und die Erscheinungswelt“, v: isti, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 1960 (= Wege u. Formen), str. 237–250, zlasti 242.

112 Fr. 49a (Heraklit – neznani soimenjak iz 1. stol. po Kr., Homerske alegorije 24).

113 Diog. Laert. IX, 8.

njem vsakogar naposled pripelje nazaj k sebi. Tako smrtnim kot nesmrtnim, ljudem in bogovom usojena pot, ki se strmo vije med prvim vdihom in poslednjim izdihom slehernega bivajočega:

Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

*Nesmrtni smrtni, smrtni nesmrtni, živeči so smrt onih, umirajoči življenje teh.*¹¹⁴

Stopimo korak bliže spremenljivemu svetu in poglejmo, ali je v njem prvina, ki bi lahko sama utelešala premeno vseh premen? Je v vesoljni stihiji, tej neugnani igri prvin mogoče odkriti njihovo vladarico in v njej prepoznati izvirno počelo vsega postajanja? Vode vseh morij, rek in studencev izvirajo iz Okeana, ki obliva vso zemljo in Homerju velja za začetnika celo bogovom.¹¹⁵ Gaja, pramati Zemlja, ki poraja in hrani vsa bitja, da prebivajo na njej, dokler jih ne vzame nazaj vase, je po Heziodu iz ljubezenske združitve z Nebom porodila celo sam Okean in vse ostale nebeščane.¹¹⁶ Pod obnebjem se spet zbirajo in razletajo ptice, oblaki in prosojne meglice, z njega sam Zevs siplje strele ...Vendar za samotnega zaljubljenca v modrost, ki se visoko v gorah prezebel greje v koči pri ognjišču, premena vseh premen ne more biti ne morje ne zemlja ne zrak, ampak edinole „ogenj – πῦρ in vse stvari so premena ognja“¹¹⁷. O tem ne poročajo le drugotni viri kot v zvezi z vodo pri Talesu. To izpričuje Heraklit sam:

114 Fr. 62 (Hipolit, nav. delo IX, 10). Nekateri razlagalci (zlasti V. Macc'hioro, Eraclito: nuovi studi sull' Orfismo, Bari 1922) menijo, da Heraklitova misel tu izraža orfiško verovanje, po katerem so „nesmrtni smrtni“ ljudje, ki so delno božanski in bi s smrtjo telesa, ki vklepa dušo, postali to v celoti, „smrtni nesmrtni“ pa naj bi bil namig na Dioniza, ki so ga ubili Titani, čeprav je bil bog; prim. Guthrie I, str. 478; G. Reale I, str. 67.

115 Prim. Iliada XIV, 201.245–6; XXI, 195–97.

116 Prim. Teogonija 132 sl.

117 Diog. Laert. IX, 8.

Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

*Te vesoljne urejenosti, iste za vse, ni ustvaril ne kdo od bogov ne od ljudi, ampak je vselej bila in je in bo ogenj večno živ, ki se po meri prižiga in po meri ugaša.*¹¹⁸

Ogenj je prvina prvin, ki z vzplamtevanjem in pojemanjem umerja celoto bivajočega. Vendar ogenj ne pomeni samo nepomirljivega boja, ki „je vsemu oče, vsemu kralj – πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς ...“¹¹⁹ Prav tako ne pomeni le „menjave za vse – ἀνταμοιβὴ ἀπάντων“¹²⁰, kolikor živi in utriplje skozi svoje preobrazbe: morje, zemljo in z bliskom razžarjeni zrak – θάλασσα, γῆ, πρηστήρ.¹²¹ Ogenj vsevdilj umerja tudi medsebojno prepletanje in prežemanje nasprotujočih si bitij in stvari. Po njem je „nasprotno združeno in iz razdruženih se poraja najlepša ubranost – τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν“¹²². In v tem obzorju se Heraklit morda še zadnjič ozira k Anaksimandru, ko pravi: „Vedeti je treba, da je boj skupen in pravičnost je spoprijem in vse postaja po spoprijemu in nujnobiti – κατ' ἔριν καὶ χρεών.“¹²³

Vesoljstvo je torej za Heraklita prvinsko ognjeni svet premen, ki naj bi jih ob koncu velikih period sklenil celo vesoljni požar:¹²⁴ „Kajti vse bo sodil in zgrabil ogenj, ko bo prišel

118 Fr. 30 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V, 105).

119 Prim. fr. 53 (Hipolit, nav. delo IX, 9).

120 Prim. fr. 90 (Plutarh, O črki E v Delfih 18, 392b).

121 Prim. fr. 31 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V, 105); kljub nejasnosti zadnjega izraza (H. Diels meni, da gre za „v nevihtnem vrtincu nad morjem razelektren zrak“), Heraklit z njim očitno meri na to, da se tudi morje povrne v ogenj (prim. Guthrie I, str. 463, op. 3).

122 Prim. fr. 8 (Aristotel, Nikomahova etika 1155b4).

123 Fr. 80 (Origen, Proti Kelzu VI 42).

124 Nauk o ekpirozi (ἐκπύρωσις) ali apokaliptičnem vesoljnem požaru so pozneje pod vplivom Heraklitovih misli o ognju kot temeljni prvini in počelu vsega v svojo kozmologijo vključili stoiki.

– πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.“¹²⁵ Vendar so nasprotja, ki se vsevdilj ognjevitno bijejo med seboj tudi v največjih periodičnih premenah „prižiganja in ugašanja“ paradokсно povezana v vesoljno sozvočje in ubranost. Kakor tetiva pri loku, ki jo napnemo za strel, ali struna pri liri, ko z nje s trzljajem uberemo ton, vselej težita k vrnitvi v prvotno stanje in osnovno uglašenosť s samo seboj, tako je vse, kar si neprestano nasprotuje v svetu, po poti „povračajoče se ubranosti – παλίντροπος ἀρμονία“¹²⁶ obenem tudi v sozvočju: s seboj in med seboj. V skladu z izrekom „iz vsega eno in iz enega vse – ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα“¹²⁷ nista eno samo dan in noč¹²⁸ ali začetek in konec na krožnici,¹²⁹ ampak tudi smrt in življenje:

Τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.
*Loku je ime življenje, njegovo dejanje pa je smrt.*¹³⁰

V skrivnostnem sovisju življenja in smrti, ki se zrcali v tej delfsko izklesani besedni igri, lahko razberemo dobrodošel namig in spodbudo k motrilnemu približevanju skriti harmoniji, o kateri Heraklit pravi, da močno prekaša vidno: „Nevidna harmonija je boljša kot vidna – ἀρμονία ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.“¹³¹ Če v naravnem sovisju nasprotij kot sta moško in žensko ali v umetelnem skladju toplih in hladnih barv¹³² domala samodejno prepoznavamo vidno ubranost,

125 Fr. 66 (Hipolit, nav. delo IX, 10); prev. F. Zore, v: Herakleitos, Fragmenti, Maribor 1992.

126 Prim. fr. 51 (Hipolit, nav. delo IX, 9); prev. F. Zore.

127 Fr. 10 (Psevd Aristotel, O svetu 5, 396 b 7).

128 Prim. fr. 57 (Hipolit, , nav. delo IX, 10)

129 Prim. fr. 103 (Porfirij, Homerska vprašanja v zvezi z Iliado, k XIV, 200)

130 Fr. 48 (Etymologicum genuinum, geslo βίος). V izreku je skrita besedna igra: βίος, življenje – βίός, drugo ime za lok (= τόξος); prim. prevod M. Marinčiča, Grška književnost arhaične dobe, str. 186: „Lok je po imenu življenje, po učinku pa smrt.“

131 Fr. 54 (Hipolit, nav. delo IX, 9).

132 Prim. fr. 10: „Enako tudi narava vztraja pri nasprotjih in dovršuje

pa nas motrenje v smeri nevidne ubranosti vodi nazaj k zastrti, vse urejajoči in osmišljujoči dejavnosti božanskega in človeškim očem zakritega, pa vendar vsem „Skupnega – τὸ ξυνόν“¹³³:

Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰὲ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαίρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. Τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

*Za ta Logos, dasi je večen, so ljudje nedovzetni, tako pre-den ga slišijo, kot potem, ko so ga prvič slišali. Kajti čeprav se po tem Logosu vse dogaja, so podobni neizkušnim, ko izkuša-jo take besede in dejanja, kakršna oznanjam, ko razčlenjujem vsakega po njegovem porajanju v bivanje in pojasnjujem, kako je z njim. Drugim ljudem pa ostane skrito, kar počnejo budni, kakor pozablja to, kar storijo med spanjem.*¹³⁴

Toda kako se prebuditi v dovezetnost za to Skupno? Kako stopiti na samotno pot Efežanovega uvida, da bi se približali poslednji resničnosti vse osmišljajočega Logosa, po kateri v-eno-mer utriplje vse, kar biva? Bržkone ne s čuti vida ali

skladnost iz njih, ne pa iz enakega, tako kot je zagotovo združila moško in žensko in ne vsakega z istorodnim ... Zdi se, da to počne tudi umetnost, ko posnema naravo ...“; prev. po F. Zore, v: Herakleitos, Fragmenti, Maribor 1992.

¹³³ Prim. fr. 2 (Sekst Empirik, Proti matematikom VII 133).

¹³⁴ Fr. 1 (Sekst Empirik, nav. delo VII 132); s temi besedami se je zelo verjetno začel Heraklitov spis z neprevedljivo besedno igro, saj Logos poleg skrivnostnega Smisla v širšem kontekstu tedanje dobe pomeni tudi izrečeno ali zapisano besedo, misel, odnos, razum, pojem ipd. (prim. Guthrie I, str. 420 sl.) in vključuje tudi govor Efežana samega, kolikor ta prejema svoj navdih in dovezetnost za Resnično od božanskega Nagovora, tj. Logosa samega.

sluha, ki jih bega neprestano valovanje tisočerih naborkov sveta, ampak prej z umom kot čutom notranjega uvida, ki je od Homerja naprej νόος:¹³⁵ „Z umom govoreči se morajo opirati na Skupno vsemu – ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, kakor polis na zakon in še bolj, kajti vsi človeški zakoni se hranijo iz enega Božanskega ...“¹³⁶ Odgovor se prejkone skriva v besedni igri ξὺν νόῳ: ξυνῷ, kolikor Efežan z njo namiguje, da je edinole človekov um kot čut duhovnega uvida tisti, s katerim zmoremo uvideti „božanski Zakon, ki vse vodi“.¹³⁷ In vendar je um šele in zgolj možnost, ki bi sama ne zmogla obroditi uvida, če bi ne bil že vnaprej „duši dan Logos, ki množi samega sebe – ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὖξων“¹³⁸.

Heraklitov Logos v svoji večpomenskosti potemtakem ne poimenuje samo Smisla vseh smislov, še manj le besede, ki govori o Njem in misli, ki Ga misli, temveč nam oznanja, da smo tega Smisla nekako že vnaprej deležni. Da smo dovzetni zanj, preden Ga začnemo iskati in nagovorjeni z Njim, preden spregovorimo. Duša je zanj povsem odprta in brez meja,

135 To je zgodnejši zapis izraza νοῦς, ki ga v filozofskem sobesedilu navadno prevajamo „um“, čeprav vsebuje več pomenskih otenkov, od hipnosti čutne zaznave do enkratnosti duhovnega uzrtja. Že pri Homerju ima pomen „ugledanja“ nečesa (npr. Iliada III, 21. 30), „vendar vselej vključuje možnost ne le zaznave s čuti, ampak tudi dojetja identitete in pomena zaznanega“ (Guthrie I, str. 426, op. 1). Prim. temeljno študijo na to temo: Kurt von Fritz, „Νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Homer“, v: *Classical Philology* (=CP) 38/1943, str. 79–93; „Νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Pre-Socratic philosophy (excluding Anaxagoras)“, v: CP 40/1945, str. 223–42 (Part I: from the beginnings to Parmenides) in 41/1946, str. 12–34 (Part II: the post-Parmenidean period); nemška verzija je dostopna v: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, izd. H.-G. Gadamer, Darmstadt 1968 (=UBV), str. 247–315.

136 Fr. 114 (Janez Stobaj, Cvetnik I, 179).

137 Prim. K. v. Fritz, nav. delo, CP 40/1945, str. 232: „It seems evident, then, that the ξυνόν on which any νοεῖν must be based is identical with the divine law which governs everything.“

138 Fr. 115 (Janez Stobaj, nav. delo, I 179).

edina zapora je naša prevzetnost in brezumna želja, da bi v njej Skritemu z mislijo prišli do dna:

Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

*Duši ne boš našel meja, četudi prehodiš vse poti; tako globok Logos ima.*¹³⁹

Zato se je dobro zavedati, da z vidika poslednje resničnosti „človekova narava nima spoznanj, ampak jih ima samo božja – ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει“¹⁴⁰. Zaljublenci v modrost moramo sicer poznati mnoge stvari,¹⁴¹ vendar iz tega nikakor ne sledi, da nas „mnogovednost – πολυμαθίη“ lahko nauči resničnega „umevanja – νόον ἔχειν“¹⁴². Vsa človeku dostopna modrost je prejkone eno samo potrpljivo in budno „vztrajanje v bližini Misli, ki krmari vse skozi vse – ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων“¹⁴³. Zato je ljubezen, ki nas dviga v višine modrosti, istovetna z ljubeznijo, ki nas spušča v njene globine: „Pot navzgor in nizdol je ena in ista – ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡπτή.“¹⁴⁴ Logos se namreč razodeva tako v vseozarjajoči ognjeni presežnosti Enega, Skupnega in Božanskega, kakor tudi v nedosežni Navzočnosti v brezdanji globokosti duše, kamor nas z namigi in znamenji napotuje sam Kralj preročišča v Delfih, ko slehernega med nami poziva k samospoznanju.¹⁴⁵ Kajti skrivnostni Logos kot „Eno, ki je edino Modro – ἔν τὸ σοφὸν μούνον“, se želi in ne želi imenovati z najvišjim božanskim Imenom: kot Blisk sicer spominja na Zevsa, ki z nebes siplje strele in kot večni Smisel obljublja

¹³⁹ Fr. 45 (Diogen Laertski, IX 7).

¹⁴⁰ Fr. 78 (Origen, Proti Kelzu VI 12).

¹⁴¹ Prim. fr. 35 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V 141)

¹⁴² Fr. 40 (Diog. Laert. IX, 1).

¹⁴³ Fr. 41 (Diog. Laert. IX 1).

¹⁴⁴ Fr. 60 (Hipolit, nav. delo IX 10).

¹⁴⁵ Prim. fr. 93 (Plutarh, O Pitijinih orakljih 18, 404 D); F. Zore, Iz zgodovine antične grške filozofije, Ljubljana 2001, str. 41.

resnično Življenje.¹⁴⁶ Za vse, kar je več, pa nam ostane zgolj „približevanje – ἀγγιβασίην ...“¹⁴⁷

Od tod je vse Heraklitovo izrekanje globoko prežeto s preroškim zanosom in ognjevitim pričevanjem o Logosu kot skrivnostnem Smislu bivajočega, pri čemer ohranja bližino zgodnjemu pesništvu, ko paradokсно navzočnost Božanskega v nenehno spremenljivem sovpadanju nasprotij vedno znova prisopodablja z Bliskom, Oljem in dišavami, Potjo, Ognjenimi prižiganci in ugašanji, Bojem, Enim in celo Igro:¹⁴⁸

Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη.

*Vekovečnost je otrok, ki se igra s kamenčki; kraljestvo otroka.*¹⁴⁹

Gibanje vzdolž nevidne ločnice med časom in večnostjo, ki nas ohranja v bivanju, je kakor nedolžna otroška igra: dokler jo igramo, ostajamo prebivalci kraljestva otroka, ki ga ozarjajo plameni Logosa. Bivajoče stvari in mi z njimi smo v tej vesoljni igri pomešani kakor v κυκεών, od Homerja do Ksenofana in naprej pri Grkih vselej priljubljeno krepčilno pijačo iz mešanice vina, ječmenove kaše in nastrganega sira, ki se razgradi na svoje sestavine takoj, ko jo prenehamo mešati ...¹⁵⁰

Kakor ta čudovita prisopodoba so torej tudi drugi Heraklitovi prizori iz narave in človeškega življenja zgolj podobe

¹⁴⁶ Prim. fr. 32 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V 116): „Eno, ki je edino Modro, se noče in hoče imenovati Zevs/Življenje – ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.“ Tako branje z upoštevanjem besedne igre z dvoznačnostjo izraza ζῆν predlaga Guthrie I, str. 463.

¹⁴⁷ Fr. 122 (Suida, Leksikon, geslo ἀγγιβατεῖν)

¹⁴⁸ Prim. G. Kocijančič, nav. delo, str. 1024.

¹⁴⁹ Fr. 52 (Hipolit, nav. delo, IX 9).

¹⁵⁰ Prim. fr. 125 (Teofrast, O vrtoglavici 9). Kykeón so pili tudi pri obhajanju elevzinskih misterijev v spomin na Demetro, ki ni sprejela nobenega drugega krepčila, medtem ko je iskala izgubljeno hčer Perzefono; prim. Guthrie I, str. 449.

skritega delovanja Logosa v svetu, ki kot „Blisk krmari vse – τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός“¹⁵¹. Zato je navsezadnje „tudi najlepši svet kakor kup slepo nametanih smeti – ὥσπερ σάρμα εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος ὁ κόσμος“¹⁵². Kajti vsa čudovita ubranost vesoljnih premen v primerjavi s presežnostjo in božanskostjo neugasljivega Smisla neogibno zbledi, kakor zatone zvezdnato nebo ob ognjenem žaru „mogočnega Očesa“¹⁵³, ko vzide nad obzorje: „Če bi ne bilo Sonca, bi, kar se zvezd tiče, bila noč – εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνη ἂν ἦν.“¹⁵⁴ Za nesmrtno zaljubljenega, ki je izkusil bližino večnega in nedoumljivega Logosa, je poslej svet lahko le še najlepši Nič – *mundus pulcherrimum nihil*,¹⁵⁵ kakor je v nekem drugem veku, a v istem zanosu vzdihnil kerubinski popotnik poljskega rodu Angel Silezij spričo uzrtja neizrekljive lepote Presežnega.

Ko se počasi poslavljam od efeških nabrežij, ne bomo pogrešili, če v srcu ohranimo hvaležnost za dragoceno srečanje, saj je nekoč Heraklita zaman vabil k sebi na dvor sam perzijski kralj Darij, da bi postal deležen grške vzgoje, in παιδεία Ἑλληνικῆς mu je tako ostala skrita.¹⁵⁶ Toda dovolj smo v začetniški vnemi govorili o največjih stvareh.¹⁵⁷ Čas je, da spričo nevpeljanosti v izkustveno motrenje poslednjih reči spoštljivo obmolknemo, dvignemo sidro in odplujemo mimo bližnjega Samosa proti daljnemu Pelopsovemu otoku,

151 Fr. 64 (Hipolit, nav. delo, IX 10).

152 Fr. 124 (Teofrast, Metafizika 15, 7 a 10).

153 Sofokles, Trahinke 101.

154 Fr. 99 (Plutarh, Primerjava vode in ognja 7, 957a; prim. O sreči 3, 98c).

155 Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann, izd. Louise Gnädinger, Stuttgart 1984, str. 360; prim. Zorka Leske, „Kerubinski popotnik Angelus Silesius“, Tretji dan 9/1994, str. 37.

156 Prim. Diog. Laert. IX, 13–14.

157 Prim. fr. 47 (Diog. Laert. IX 73): „O najvišjih stvareh ne sklepajmo/mečimo besed skupaj nepremišljeno – μὴ εἰκὴ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.“

ki v osrčju skriva senčnate gozdove in sončne livade, kjer v spokojnem sožitju s preprostimi pastirji in samotarskimi menihi še vedno domujejo nimfe in favni, kentavri in driade ...

Od ondod nam po nesmrtnem Efežanovem zgledu poje v pozdrav svoj odpev na delfsko spodbudo k samospoznanju tudi pozabljeni pesnik včerajšnje Arkadije:

Στὴ λάμψη τοῦ ἡλίου
ἀνακάλυψα τὴ σκιά μου

Στὴν ἔφοδο τῆς νύχτας
τὴν εὐεργεσία τῶν ἄστρον

Στὸ συνωστισμό τῶν ἀνθρώπων
τὴ μοναξιά μου.

*V žaru sonca
sem odkril svojo senco*

*ob prihodu noči
dobrodejnost zvezd*

*v pehanju ljudi
svojo samotnost.*¹⁵⁸

¹⁵⁸ Elias Simopoulos, Αὐτογνωσία (Samospoznanje), v: isti, ΤΕΚΜΗΡΙΑ (Pričevanja), Atene 1968, str. 32 (prev. Marjan Tavčar, Grška lirika 20. stoletja, Ljubljana 1975, str. 109). Pesnik, rojen 1913 v Arkadiji na Peloponezu, je napisal tudi občutene eseje o sodobni grški poeziji: ΑΓΝΩΣΤΟΙ ΚΑΙ ΛΗΣΜΟΝΗΜΕΝΟΙ ΑΡΚΑΔΕΣ ΠΟΙΤΕΣ (Neznani in pozabljeni arkadijski pesniki), Atene 1989; ΕΠΑΦΕΣ ΚΑΙ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ (Dotikanja in približevanja), Atene 2000.

VSE JE PO PODOBI ŠTEVILA¹⁵⁹

*О милые цифры
как будет мне вас не хватать – там где
ни чисел ни меры.*

*O ljube številke,
ko vas ne bom več dosegla – tam, kjer ni ne
števila ne mere.*

Elena Švarc¹⁶⁰

Draga sopotnika, skrajšajmo jadra in čvrsto pritegnimo vrvi, da nas nepredvidljivi pomladni vetrovi ne odnesejo iz smeri proti Peloponezu, kamor je nekoč iz globokega razočaranja nad domačo tiranijo neresničnega življenja odplul Pitagora. Tedaj je po dolgih letih mladeniške vedoželjnosti, ki ga je ponesla od obiskanj sosednjih otokov in Krete do raziskovanj egipčanskega, kaldejskega in magovskega izročila,¹⁶¹ za vselej zapustil rodni otok Samos in odrinil na poslednjo plovbo, ki se je po prijateljskem obisku Pelopsovega otoka navsezadnje končala v južnoitalskem mestu Kroton.

Medtem ko se premec naše barke neustrašno bije z razburkanimi valovi Egeja, se bližnji otoki kakor hrbtišča velikanskih morskih živali počasi izrisujejo iz jutranjih meglic. Z leve nas z obljubo navzočnosti rešilnega v nevarnosti spodbuja Patmos, z desne svari otožna Ikaria pred kruto usodo Dajdalovega sina, ki je nekoč na krilih prenačelnega vzleta k soncu žalostno strmoglavil v njeno morje. V osrčju Kikladov, ki so pred nami v prvih obrisih pravkar vzplavali iz morskih

¹⁵⁹ Jamblih, Pitagorovo življenje 162: „Ἀριθμῶ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν.“

¹⁶⁰ Sodobna ruska pesnica judovskega rodu, stih iz pesmi „Прощание с цифрами“ (Slovo od števil), v: e-Logos, zima 2004, www.kudlogos.si

¹⁶¹ Prim. Diog. Laert. VIII, 3.

globin, že slutimo skalnata nabrežja Delosa, ki ga je z rojstvom posvetil sam božanski Apolon. Mladi Pitagora pa se je na njem poslovil od starega Ferekida, enega od sedmerih modrih, ki ga je tam dohitela smrt.

S čudovitim pogledom na bele deloške pečine, ki strmo padajo v morje onkraj temno očrtanega obzorja, se namesto polaganja cvetic na starčev grob, ki ga zdaj stražijo kamniti levi Apolonovega svetišča, na kratko spomnimo njegovih drznih snovanj. Kajti začetno spodbudo k iskanju resničnega življenja je dal Pitagoru morda prav Ferekid s Sirosa,¹⁶² kolikor ga je z etimološko naglašenim imenovanjem prvih bogov napotil k iskanju izvirnega počela in motrenju njegove vloge v porajanju veseljstva:

Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη· Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ ...

*Zas (Živi) in Hronos (Čas) sta bila večno in tudi Htonija (Rodnica); Htonija pa je dobila ime Ge (Zemlja), ker ji je Zas podaril rodovitno zemljo ...*¹⁶³

Ferekid je z bajeslovno obarvanim videnjem božanskega izvora veselja Pitagora morda uvedel tudi v motrenje uganke „porajanja in odhajanja duš – τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις“¹⁶⁴. Pitagora namreč ni zagovarjal le nesmrtnosti duše, ampak naj bi v sklopu medsebojne povezanosti vseh bitij tudi „prvi rekel, da je duša vezana zdaj za to, zdaj

¹⁶² Prim. Diog. Laert., I, 118–119; VIII, 2.

¹⁶³ Diog. Laert. I, 119. Prim. Kirk & Raven, str. 55–56: „Imena so nenavadna. Ζὰς (tožilnik Ζάντα) je očitno etimološka oblika imena Ζεὺς in morda z njo želi poudariti člen ζα- (kot intenzivno predpono) kakor v ζάθεος [iz ζα + θεός; zelo božanski, svet – prim. LSJ] ...; mogoče pa je tudi, da želi z obliko Ζὰς povezati nebesnega boga Zeusa z zemeljsko boginjo Ge, katere ciprska oblika je ḡa.“ Podobno velja tudi za ime Hronos (Čas), ki je spet očitno etimološki namig na boga Kronosa.

¹⁶⁴ Porfirij, Votlina nimf 31; prim. prev. Sonje Capuder, Poligrafi 31–32/2003, str. 51–73.

za drugo bitje, s čimer izpolnjuje krog nujnosti – κύκλος ἀνάγκης¹⁶⁵.

Če je bil torej modri Sirošan, in ne morda skrivnostna Orfejeva skupnost,¹⁶⁶ tisti, ki je prvi spodbudil Pitagora k premišljevanju o božanskem Praizvoru in o krožnem preseljevanju duš ali metempsihozi v izvorni povezanosti vsega bivajočega,¹⁶⁷ pa je mladostno srečanje s čudodelnim Epi-
menidom s Krete lahko v njem samo še poglobilo posluš za poslednjo Skrivnost. Kajti sloviti Krečan, ki so ga podobno kot Ferekida prištevali med modre, se je kot mlad pastir v neki votlini Idinega pogorja v zaledju domačega Knososa tako globoko zatopil v nezemski sen, da je za več desetletij ukanil zemski čas, zaradi česar so ga poslej Grki imeli za posebnega ljubljenca bogov.¹⁶⁸ Pitagora naj bi z njim celo obiskal skrivnostno votlino,¹⁶⁹ da bi se v tišini njenih podzemskih obokov spomnil božanske usnulosti, ki dušo osvobaja teže telesa in jo v nezemskem zamaknjenju dviga navzgor ...¹⁷⁰

165 Diog. Laert. VIII, 14; prim. Porfirij, Pitagorovo življenje 19.

166 O domnevni povezanosti Pitagora z religiozno skupnostjo t. i. orfikov, ki jo včerajšnji „učenjaki složno zagovarjajo“, čeprav za to razen podobnosti ni zanesljivih pričevanj in stvarnih dokazov, prim. Reale I, str. 82 sl.; prenatagljenemu sklepanju v tej smeri nasprotujeta Kirk & Raven, str. 220.

167 Iz tega prepričanja se je poleg vere v selitev duše (μετεμψύχωσις) izoblikovala tudi vegetarijanska drža Pitagora in njegovih učencev, kar se ne kaže le v nenavadnih pravilih, kot je „ne se vzdržati samo živih bitij, temveč se nikdar ne približati ne mesarjem ne lovcem – μή μόνον τῶν ἐμψύχων ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ μαγείροις καὶ θηράτορσι μηδέποτε πλησιάζειν“ (Porfirij, Pitagorovo življenje 7; prim. Kirk & Raven, str. 225). O tem dovtipno pričuje tudi Ksenofan, češ da je Pitagora nekoč ob cviljenju psa, ki so ga pretepali, sočutno vzdiknil: „Stoj, ne tolči, to je vendar človeška duša prijatelja – ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶ ψυχὴ, spoznal sem jo takoj, ko sem zaslišal njen glas.“ (Diog. Laert. VIII, 36).

168 Prim. Diog. Laert. I, 109-110. V votlini na gori Idi naj bi se po starem izročilu rodil sam Zevs.

169 Prim. Diog. Laert. VIII, 3.

Zdaj ko smo s polnimi jadri spominjanj po Delosu obpluli še Ferekidov rodni Siros, da bi iz burjastega kikladskega otočja izpluli v zavetrju prepadnih sten atiškega rta Suniona z veličastnim Pozejdonovim svetiščem na vrhu, nas na Peloponezu že čaka varen privez v gostoljubnem pristanišču Navplija. Od tam pelje najbližja cesta do Argosa in naprej v Fliunt, kjer se je Pitagora srečal s tiranom Leontom, česar smo se že dotaknili.¹⁷¹ Osredotočimo se tokrat na prvi del njunega razgovora, v katerem je Pitagora na tiranovo vprašanje, kdo pravzaprav je, preprosto odgovoril: „Zaljubljenec v modrost – φιλόσοφος.“¹⁷² Ne modri – σοφός, kakor so imenovali sedmere, kajti v resnici „nihče med ljudmi ni moder, ampak je to samo Bog – μηδὲνα γὰρ εἶναι σοφὸν ἄνθρωπον, ἀλλ’ ἢ θεόν“¹⁷³. S tem poimenovanjem in pojasnilom, ki bi ju lahko pozneje izrekel tudi Platonov učitelj Sokrat,¹⁷⁴ ni

170 Iz vere Pitagora in njegovih „v nesmrtno dušo, ki pripada bogovski sferi in je v telesu ujeta“, medtem ko se „od telesa se loči v stanju zamaknjenja, v spanju in ob smrti, vendar se v prvotno domovino lahko vrne šele po vrsti zaporednih metempsihoz“ (M. Marinčič, Grška književnost arhaične dobe, str. 171), včerajšnji razlagalci izpeljujejo domnevno povezanost z orfično platonističnim pojmovanjem telesa (σῶμα) kot groba (σῆμα) duše, ki je sama božanskega izvora. Prim. Platon, Kratil 400c (z op. k nav. mestu v PL II); Reale I, str. 82 – 83 in M. Marinčič, nav. delo, str. 175.

171 Prim. šesti plov prvega dela naše ljubezenske pustolovščine. Mesto Fliunt v pokrajini Argolida na severu Peloponeza so še v Platonovem času povezovali z živim izročilom Pitagora in njegovih, saj so ga imeli za eno od središč pitagorejskega gibanja.

172 Diog. Laert. VIII, 8; prim. Cicero, Tuskulanski razgovori V,3.

173 Diog. Laert. I, 12 (pričevanje Platonovega učenca Heraklida Pontskega o Pitagoru); podobno je mislil tudi Heraklit v fr. 78 (Origen, Proti Kelzu VI, 12), ki smo ga zgoraj že navedli.

174 Prim. Platon, Apologija 23a–c, Fajdon 66b in Parmenid 134c. Nekateri (npr. Eduard Zeller, W. Jaeger, G. Kocijančič) menijo, da gre v pričevanju Heraklida Pontskega, ki ga navaja Diog. Laert. I, 12, za prenos Platonove misli na Pitagora, vendar obstajajo tudi tehtni razlogi, s katerimi zagovarjajo pristnost njegove opredelitve filozofa in pripodobne o treh načinih življenja (npr. A. Cameron, J. Burnet); o učeni debati *pro et contra* izčrpno poroča Guthrie I, str. 164–166. Vprašanje

izpričal le iskrene evzebeje¹⁷⁵ prvih zaljubljenecv v modrost, ampak tudi to, da v nasprotju z drugimi človeškimi prizadevanji, ki jih usužnjujeta slavloljubje in pohlep po dobičku, edinole ljubezen do modrosti duše osvobaja težnosti sveta in jih dela prosojne za resnico. Zato življenje v svetu resnično spominja na slavnostne igre, kjer nekateri tekmujejo za lovorov venec, drugi trgujejo za dobiček, le najboljši pa preprosto motrijo dogajanje. Ti so namreč kakor pravi zaljubljeni v modrost, kolikor si nesebično prizadevajo za spoznanje zaradi spoznanja samega. Tako nekako je Pitagora s prispodobno sklenil prijateljski obisk na Peloponezu in po izročilu vpeljal ime filozofija.¹⁷⁶

Nas pa kliče plovba naprej, italiskim nabrežjem naproti, kamor so jonski vetrovi nazadnje ponesli Pitagora, ki se je ustalil v ahajski koloniji Kroton na jugovzhodni obali italškega škornja. Ne bo nam še treba zapluti v zlovesčo Mesinsko ožino,¹⁷⁷ kjer na iskalce resničnega življenja prežita Skila vnaprejšnjega nezaupanja in Haribda prenačljenega dvoma. Vendar zaupajmo Pitagoru, da se v brljenju večernice ob sončnem zatonu ne skriva zaman obljava prvega

Pitagorovega avtorstva navsezadnje niti ni bistveno, kolikor njegov odgovor fliuntskemu tiranu v sebi zrcali pristno filozofsko držo, ki je pravim zaljubljenecv v modrost vselej nekako že prirojena. O tem pričujeta sam Platon, Fajdros 248d in Plotin, Eneade I, 3.3.

¹⁷⁵ Εὐσέβεια, gr. „pobožnost, strahospoštljiv odnos do bogov“.

¹⁷⁶ Po Heraklidu Pontskem (Diog. Laert. I, 12). Izraz sicer srečamo že pri Herodotu I, 30, ki pravi o Solonu, da hodi po svetu „iz ljubezni do modrosti – φιλοσοφῶν“. Prim. Heraklitov fr. 35 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V, 141), v katerem prav tako najdemo eno njegovih prvih rab: „Možje, ki ljubijo modrost, morajo veliko vedeti – χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι.“

¹⁷⁷ Pravzaprav „Messansko ožino“, po antičnem imenu za Mesino: Mesana.

¹⁷⁸ Po Diog. Laert. VIII, 14, ki se sklicuje na Parmenida, je Pitagora prvi spoznal, da sta večernica – Ἑσπερος in jutranjica – Φωσφόρος (db. „prinašalec svetlobe oz. dneva; danica“) ena in ista zvezda. Grki so jo pozneje imenovali Afroditina zvezda, Latinci Venera in Arabci Zuhra (db. „Sijoča“).

svita jutranjice,¹⁷⁸ ki že prinaša nov dan, da tako osrčeni odrinemo naprej. Kajti čaka nas tvegana in naporna plovba okoli trirogelnega Peloponeza, mimo otoka Zakinta in naprej proti zahodu preko viharnega jonskega morja v Veliko Grčijo – Μεγάλη Ἑλλάς. Tako so namreč stari¹⁷⁹ imenovali cvetočo deželo grških kolonij na Siciliji in v spodnji Italiji, ki so jih daleč od domačih maloazijskih obal in celinske matice ustanovili pustolovci različnih helenskih rodov.

✱ ✱ ✱

Zaplujemo torej od rojstnih nabrežij jonske filozofije k novorodnim obalam italske.¹⁸⁰ Kajti v Krotonu nas pričakuje edinstvena skupnost Pitagorovih prijateljev in učencev, da se jim pridružimo v ljubezni do modrosti in skupaj zaživimo v medsebojni zvestobi in iskanju resnice. Ta se v prvi slutnji kaže v podobi števila, v katerem korenini celota vesoljne ubranosti ali kozmos.¹⁸¹ Vendar se spričo religiozne zastrtosti pitagorejskega nauka in svoje nevpeljanosti vzdržimo prenačljene razlage. Najprej se velja naučiti molčanja in poslušanja:¹⁸² ne toliko učiteljevih modroljubnih besed in blagega glasu, niti ne divjega bučanja morja in žvižganja

179 Ime naj bi se pojavilo že ok. 500 pr. Kr.; prim. A. Sovrè, Stari Grki, Ljubljana 2002, str. 86. V včerajšnji klasični filologiji sicer prevladuje lat. različica „Magna Graecia“.

180 To delitev grške filozofije, ki jo srečamo še v včerajšnjih akademskih razpravah, uvede Diog. Laert. I, 13: „Ljubezen do modrosti ima dva začetka: po Anaksimandru in po Pitagoru ... Ena se imenuje jonska – Ἰωνική, ker je Anaksimandra učil Jonec Tales iz Mileta, druga se imenuje italska – Ἰταλική, po Pitagori, ker je v največji meri razdajal ljubezen do modrosti – ἐφιλοσόφησεν v Italiji ...“

181 Prim. Kirk & Raven, str. 229, op. 3: „Pitagora naj bi po Aetiju (II, 1,1) za vesolje prvi uporabil besedo κόσμος; toda če ima trditev sploh kakšno dejansko utemeljitev, je najverjetneje, da Pitagora ni uporabil besede v smislu ἡ τῶν ὅλων περιοχή, ‘to, kar objema vse stvari’, ampak s posebnim poudarkom na značilnosti reda ali urejenosti.“

182 Prim. Reale I, str. 84: „Novinci so v prvem obdobju, v katerem so bili sprejeti v red, morali samo *molčati* in *poslušati* (za ti večini so pitagorejci menili, da se ju je najtežje naučiti).“

vetra v jambornih vrveh, kolikor neslišne glasbe veselja, ki skrivnostno utriplje v srcu vsakogar od nas. Le tako bomo morda kdaj tudi sami spoznali njeno izvirno počelo in resnično postali dostojni, da vstopimo v „pitagorejski način življenja – *πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*“¹⁸³, kot je filozofijo Pitagorove skupnosti upravičeno imenoval Platon. Kajti Pitagora in njegovi ljubezni do modrosti niso izpričali samo z motrenjem, ampak z vsem življenjem.

Za dobrodošlico ob prvem snidenju in v spodbudo k urjenju v motrilnem življenju prisluhnimo učiteljevi „Sveti besedi – *Ἱερὸς λόγος*“ o neizrečenih rečeh:

ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ' ἡσυχίης τάδε πάντα ...
*O mladeniči, spoštujete v tišini vse te ...*¹⁸⁴

Molk – *σιωπή* namreč iščočī duši pomaga ohranяти notranji mir – *ἔχεμυθεῖν*¹⁸⁵ in ji razvijati posluh, dokler ob primernem urjenju ne postane dovzetna za razodevanja resnice. Od tod neomajna pitagorejska zvestoba molčečnosti, ki je v nesebični medsebojni povezanosti motrečih in poslušajočih¹⁸⁶ krepila skupnost navznoter in jo obenem varovala navzven pred usodnimi nesporazumi nevpeljanih. Da bi svoje izročilo obvarovali pred zunanjim maličenjem nedovzetnih, ga namreč vse do Filolaja v času po tragičnem razpadu skup-

183 Platon, *Država* 600b; prim. *The Republic of Plato*, izd. James Adam, Cambridge 1902, zv. 2, op. k 600b10, str. 400, kjer avtor poudari religiozni cilj pitagorejskega načina življenja, ki je bil „slediti bogu – *ἔπεσθαι θεῷ*“; podobno tudi Guthrie I, str. 4 in 148.

184 Diog. Laert. VIII, 7.

185 Jamblih, *Pitagorovo življenje* 20, 94; o neobičajno močni zavezi molka pri pitagorejcih poroča tudi Porfirij, *Pitagorovo življenje* 19. Prim. Kirk & Raven, str. 221 in LSJ, geslo *ἔχεμυθέω*.

186 V motrenje poslednjih vprašanj Pitagorovega nauka so bili posvečeni samo izbrani učenci „t. i. ‘matematiki’ (posvečeni v nauk: *μάθημα*), preostali, ‘akuzmatiki’ (‘slušatelji’; *ἀκούω*, ‘poslušam’) pa so jih kot člani skupnosti sprejemali kot dogme“ (M. Marinčič, nav. delo, str. 171), tj. kot pečat skrivnosti in obenem kot vsakdanjo spodbudo v prizadevanju za resnično življenje.

nosti,¹⁸⁷ ki je ogrozil obstoj izvirnega nauka, niso zapisovali, ampak tudi znotraj skupnosti posredovali in ohranjali zgolj ustno. V spodbudo poslušajočim novicem k vztrajanju v približevanju pitagorejskemu življenju, so uporabljali celo navidez nesmiselne izreke, da bi tako obvarovali sporočilo, ki ga je bilo treba kakor simbol sestaviti v duši.

Nekateri taki simboli – σύμβολα ali zgolj slišani izreki – ἀκούσματα so se kljub zavezi molčečnosti ohranili v pisnem izročilu. Prisluhnimo tistim s skromno razlago, v kateri je morda dobrodošel namig, kako bi jih bilo mogoče globlje razumeti: „Ne drezaj z mečem v ogenj – πῦρ μαχαίρα μὴ σκαλεύειν.“¹⁸⁸ Če izrek ponotranjimo, potem ne prepoznamo le svarila pred razvnanjem gneva mogočneža, ampak tudi spodbudo k izogibanju srda v lastni vzkipljivi duši. „Ne prekorači ižesa – ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν.“ Kolikor igo kot jarem dvovprege zagotavlja uravnoteženost gibanja voza, toliko večja spoštovati skupni jarem zakonov, da ne porušimo ravnovesja na tehtnici pravice. In vendar izrek lahko še poglobimo v spodbudo k umerjenosti lastnega srca, da nas ne prevzame skušnjava nezmernosti. „Ne sedi na merici – ἐπὶ χοίνικος μὴ καθίζειν.“ Če izrek z merico kot simbolom za prežitek spodbuja k enakemu prizadevanju za danes in jutri, potem še toliko bolj usmerja k motrilmu življenju, ki se vselej izteza onkraj vsakdanjih skrbi k nerazpoložljivim obzorjem jutrišnjega dne. „Ne jej srca – καρδίην μὴ ἐσθίειν.“ Dragoce no svarilo pred izgubo resničnega življenja zaradi vdajanja trpljenju in ginevanju duše v pretiranih skrbah in žalosti.

187 Prim. Diog. Laert. VIII, 15. Do Filolajevega zapisa je verjetno prišlo šele po nasilnem uničenju Pitagorove skupnosti v Krotonu, da ne bi prišlo do popolnega zatona izvirnega izročila; sam Pitagora se je umaknil v bližnji Metapont in tam kmalu umrl. O tem izčrpeje Guthrie I, str. 178 sl.

188 Vse simbolne izreke z delno parafrazo ohranjene razlage navajam po: Diog. Laert. VIII, 17–18 (v izvirniku je glagol praviloma v nedoločni obliki.). Prim. Jamblih, Protreptik 21; Kirk & Raven, str. 226–227.

Morda najlepši med ohranjenimi izreki pa je tisti, ki opogumlja za spreobrnjenje k resničnemu življenju: „Ko odhajaš v svet, se ne obračaj na meji – ἀποδημοῦντα ἐπὶ τοῖς ὄροις ἀνεπιστρεπεῖν.“ Čeprav spodbuda velja predvsem za umirajoče, ki se ob uri odhoda nesmiselno oklepajo življenja, kolikor prav smrt osvobaja dušo težnosti sveta, je nadvse dragocena tudi za nas, ki zapuščamo včerajšnji svet, da bi pogumno pretrgali staro popkovnico in se rodili v novo, resničnejše življenje jutrišnjega dne.

Vsi ti izreki torej spodbujajo iščočo dušo k obvladovanju človeške nravi in njenih nebrzdanih vzgibov, da bi dosegla stanje notranjega miru, ki omogoča motrilno življenje – βίος θεωρητικός.¹⁸⁹ K urjenju v pripravljalnih krepostih, ki utirajo pot dovzetnosti za resnico, so zato sodila tudi dnevna samospraševanja. Ta kljub nepremostljivi oddaljenosti vekov osupljivo spominjajo na včerajšnja spraševanja vesti, kot jih je v породnih krčih novega veka zasnoval Ignacij Lojolski v svojih Duhovnih vajah: „Da človek premaga sam sebe in uredi svoje življenje, ne da bi se odločal po kakršnem koli neurejenem nagnjenju.“¹⁹⁰ Kajti kakor je tedaj Ignacij v žaru duhovne obnove spodbujal brate in sestre v Križanem k samospraševanju, da bi se poglobili v skrivnost vere, tako so se v povsem drugačnem obzorju, a po sorodnem vzgibu že Pitagora in njegovi spodbujali med seboj k dnevnemu spraševanju in samoobvladovanju v čast in slavo nesmrtnim bogovom starega veka:

Μὴ δ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι,
 Πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν.

189 Prim. Reale I, str. 84.

190 Ignacij Lojolski, *Exercitia spiritualia* (1522), prev. Jože Roblek DJ, Duhovne vaje, Ljubljana 1991, str. 17; o globoki zakoreninjenosti Ignacijevih Duhovnih vaj v zgodnjekrščanskem asketskem in grško – rimskem filozofskem izročilu prim. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life, Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, prev. Michael Chase, Oxford & Cambridge, Massachusetts 1995, str. 82 sl.

πῆι παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;
 ἀρξάμενος δ' ἀπὸ πρώτου ἐπέξιθι καὶ μετέπειτα
 δειλὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσειο, χηιστὰ δὲ τέρπευ.
 Ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα, τούτων χρὴ ἔρᾶν σε·
 ταῦτά σε τῆς θεῆς ἀρετῆς εἰς ἵχνια θήσει ...

*Sna ne sprejmi na nežne oči,
 preden nisi trikrat premislil slehernega dejanja
 tistega dne:*

*Kje sem pogrešil? Kaj sem storil? Česa nisem izvršil,
 pa bi bil moral?*

*Ko začneš s prvim, pojdi po vrsti, in potem,
 če ravnal si slabo, se za to pokori, če dobro, se raduj.
 Tako se naprezaj, v tem se uri, to moraš vzljubiti,
 to te bo postavilo na pot božanske kreposti ...¹⁹¹*

Tako še stoletja po Pitagoru in prvih učencih poje vselej mlada Zlata pesem – Χρυσᾷ ἔπη, ki s pristnim zanosom zaljubljenih v modrost ohranja njihova samospraševanja kot nepogrešljivo prvino urjenja v motrilnem načinu življenja in obljublja, da nas bo vestno in predano izpolnjevanje tovrstnih vaj usposobilo za spoznavanje bitnostnega reda zemlje in nebes:

Γνώσσαι ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων
 σύστασιν, ἧι τε ἕκαστα διέρχεται, ἧι τε κρατεῖται.
 γνῶσθι δ', ἧ θέμις ἐστί, φύσιν περὶ παντὸς ὁμοίην,
 ὥστε σε μήτε ἄελπτ' ἐλπίζειν μήτε τι λήθειν.
 γνῶσθι δ' ἀνθρώπους αὐθαίρετα πῆματ' ἔχοντας
 τλήμονας, οἷτ' ἀγαθῶν πέλας ὄντων οὔτ' ἐσορῶσιν
 οὔτε κλύουσι, λύσιν δὲ κακῶν παῦροι συνιάσιν ...

¹⁹¹ Zlata pesem (Carmen aureum), verzi 40–46, v: Anthologia Lyrica II, izd. E. Diehl, Leipzig 1923, str. 186; prim. The Pythagorean 'Golden Verses'. With Introduction and Commentary by Johan C. Thom (Religions in the Graeco-Roman World 123), Leiden - New York - Köln 1995; A. Bazala, Povjest filozofije I, Zagreb 1906, str. 77–79; spraševanja posebej navaja tudi Diog. Laert. VIII, 22.

*Spoznal boš nesmrtnih bogov in smrtnih ljudi
uredbe, kako se vse razhaja in kako ohranja.
Spoznal boš, da je v skladu s pravičnostjo narava
vsega enaka,
kakor ne boš upal v upanja nevredno niti ti kaj
ne bo ostalo skrito.
Spoznal boš, da si ljudje sami nakopljejo nesrečo,
kateri trpijo, ker dobrega, ki je blizu njih, ne vidijo
niti ne slišijo, kajti zla se znajo rešiti le redki ...¹⁹²*

★ ★ ★

Vendar se v tem zrcalijo šele prvi koraki povabljenih na pot resničnega življenja, ki so jo Pitagora in njegovi v motrenju bitnostnega ustroja vesoljstva razvili od preprostih začetnih vaj za očiščenje duše do razvejanega umskega urjenja. Najdovzetnejši so se pri tem dvignili do neslutnih vrhuncev motrenja, ki so se naposled iztekli v slavljenje božanskega počela. Na ta podvig so se pripravljali predvsem s štirimi motrilnimi dejavnostmi, ki so jih notranje povezali nezgrešljivi sledovi enotnega počela, izraženi v zvezdnih, zemeljskih, glasbenih ali čistih številskih somerjih. Z razbiranjem večnih zakonitosti zvezdnih položajev in neslišne ubranosti nebesnih sfer so se urili v zvezdoslovju ali astronomiji,¹⁹³ z likovno razčlenbo zemeljskih razsežnosti in ponazarjajočim izrisom njenih oblik v zemljemerstvu

¹⁹² Zlata pesem, verzi 50–56.

¹⁹³ V središče vesolja v nasprotju s tedaj prevladujočim mnenjem niso postavljali Zemlje, ampak božanski Ogenj, ki so ga imenovali „Zevsova straža“ oz. „straža Življenja“ – „Διὸς φυλακή“. Da bi tudi v astronomiji ohranili „idealno“ število deset (to je kot seštevek prvih štirih števil $1+2+3+4$ v sebi skrivalo božansko *tetraktýs* in tako simbolično zaobjemalo vsa števila), so devetim znanim nebesnim telesom (Zemlja, Sonce, Mesec in še pet planetov ter sfera zvezd nepremičnic) dodali še Protizemljo – ἀντίχθων (sc. γῆ). Prim. Aristotel, O nebu 293a20, prev. Pavel Češarek, Ljubljana 2004; Metafizika 986a10, prev. V. Kalan, Ljubljana 1999;

ali geometriji,¹⁹⁴ s številčnim določanjem skladnosti med dolžino ubrane strune in višino njenega tona ter njenim odzvenom v ubrani duši v glasbi ali umetnosti muz¹⁹⁵ in z motrenjem odnosov med samimi števili ter tolmačenjem njihove lihosti in sodosti kot nasledka prvobitne omejenosti in neomejenosti v nauku o številih ali aritmetiki.¹⁹⁶ Vse dokler

194 Pitagorov izrek o enakosti kvadrata hipotenuze pravokotnega trikotnika vsoti kvadratov stranic, ki oklepata pravi kot, se včerajšnjemu umu zdi nekaj samoumevnega. Sam Pitagora pa je verjel, da se je z njegovim odkritjem dotaknil globlje duhovne razsežnosti, saj je od bogonavdušenja daroval zahvalno daritev; prim. Diog. Laert. VIII, 12.

195 Po izročilu je Pitagora na preprostem enostrunskem glasbilu ali monokordu prvi odkril intervale, ki zaradi jasno izraženih številčnih razmerij med višino tona in dolžino strune še vedno veljajo za „čiste“: oktava (2:1), kvinta (3:2) in kvarta (4:3); prim. Diog. Laert. VIII, 12. Ker ta razmerja očitno obstajajo v naravi vesolja tudi, kadar jih zvočno ne ponavzročujemo, je morda prav njihovo odkritje Pitagoru odstrlo uvid v bitnostni red sveta. Vendar to v pitagorejski skupnosti ni obrodilo le daljnosežnih uvidov v temeljno ubranost vesolja, ki se zrcali v podobi števila, ampak je tudi okrepilo izvorno intuicijo o glasbi kot sredstvu za očiščevanje duše, medtem ko sta bili medicina in vegetarijanstvo sredstvi za očiščevanje telesa; prim. Kirk & Raven, str. 229–230. Več o vlogi Pitagora in njegovih v glasboslovnem izročilu v: *Greek Musical Writings II*, izd. Andrew Barker, Cambridge 1989, str. 28 sl.; Barbara Münxelhaus, *Pythagoras musicus*, Bonn 1976; B. Šinigoj, „Sledovi pitagorejskega izročila v Pulitijevi zbirki *Armonici Accenti* (1621)“, v: *Glasbeni barok na Slovenskem in evropska glasba*, izd. Ivan Klemenčič, Ljubljana 1997, str. 95–126.

196 Kaj so resnično mislili s števili, ki so jih radi ponazarjali s kamenčki (prim. Reale I, str. 78–79), ostaja zastrto. Vendar so jih nedvomno pojmovali povsem drugače kot včerajšnji matematiki. Ne samo, da „pitagorejski pojem števila ... obsega tako več – na primer kozmološke pojave – kot manj, saj so ‘matematična števila’ pitagorejcev omejena na cela naravna števila, medtem ko mi poznamo mnogo vrst števil, na primer negativna, iracionalna, kompleksna, transcendentna, transfinitna števila“ (Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker I*, Stuttgart 1983, str. 104). S poglobljanjem v prvotno izročilo postaja vse bolj očitno, da je bil „nauk o številih pri Pitagoru in njegovih učencih zgolj simbol neke višje spekulacije“ (E. Zeller, *Philosophie der Griechen I*, 2. izd., Tübingen 1856, str. 208, op. 2).

niso vsi ti naporu motrenja obrodili skupnega uvida v bitnostni ustroj resničnosti:

Τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν.

*Vse nebo je harmonija in število.*¹⁹⁷

Tako zasnovane motrilne vaje so še stoletja po zatonu pitagorejske skupnosti kljub pozabljenemu religioznemu zanosu spodbujale k višjim umevanjem in spoznanjem vedno nove rodove zaljubljenih v modrost, dokler se niso po posredovanju rimskega patricija Boetija v zgoščeni obliki srednjeveškega kvadrivija¹⁹⁸ in njegovih usedlin ohranile vse do včerajšnjega dne kot ogoljeno ogrodje splošne omike in vzgojenosti duha. Kajti čeprav je srednji vek spoštljivo hranil njihov odjek v sklopu sedmih svobodnih umetnosti,¹⁹⁹ so se mistična stremljenja pitagorejskega duha domala povsem izgubila v v dolgih stoletjih sholastičnega mišljenja. In vendar je še Ignacij Lojolski v porodnih krčih novega veka učil, da duhovne vaje poleg spraševanja vesti (*examinar*) sestavljajo tudi razmišljanje (*meditar*), motrenje (*contemplar*) in molitev (*orar*), da bi spoznali Božjo voljo in dosegli zveličanje duše.

Da so se pitagorejci med grškimi zaljublenci v modrost prvi urili v takšnih znanjih in jih venomer raziskovali, poroča že Aristotel:

¹⁹⁷ Aristotel, Metafizika 986a2–3.

¹⁹⁸ Boetij je ta sklop pitagorejskih motrilnih vaj imenoval *quadrivium* ali štiripotje (izraz se je pozneje preoblikoval v „quadrivium“). Pri tem se je oprl na novopitagorejca Nikomaha iz Gerase v Arabiji (2. stol. po Kr.), ki je štiri izbrane matematične discipline (μαθήματα) imenoval μέθοδοι ali „poti, ki vodijo“ (namreč k višjemu spoznanju); prim. Boethius, *De institutione arithmetica* I, 1 (v: *Geschichte der Musiktheorie III: Rezeption des antiken Fachs im Mittelalter*, Darmstadt 1990, str. 203–217); Henry Chadwick, *Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford 1992, str. 71 sl.

¹⁹⁹ Srednjeveški izobraževalni sestav *septem artes liberales* sta po pozno-rimskem zgledu sestavljala „novopitagorejski“ *quadrivium* (aritmetika, geometrija, astronomija in glasba) in „aleksandrijski“ *trivium* (gramatika, retorika in dialektika), skupaj torej „sedem poti“ k študiju filozofije in teologije.

... ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾤήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι ... ἔτι δὲ τῶν ἀρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὀρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους· ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιωθῆαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι ...

*... vzgojeni v njih so verjeli, da so njihova počela tudi počela vseh bitij. Ker pa so v teh znanjih števila po svoji naravi prva počela, so mislili, da prav v njih motrijo mnoge podobnosti z bitji, ki so in se porajajo, bolj kakor v ognju, zemlji in vodi ... pa tudi, ker so uvideli, da svojstva in razmerja zvočnih ubranosti sestojijo iz števil; in spet, ker se jim je zdelo, da so tudi vse ostale stvari v vsej svoji naravi narejene po podobi števil in da so števila prva v vsem porajanju v bivanje, so imeli prvine števil za prvine vseh bitij ...*²⁰⁰

200 Aristotel, Metafizika 985b25–986a2. Kako lahko sama telesa izhajajo iz števil? Prvi namig h globljemu umevanju se kaže v povezavi aritmetike z geometrijo, ki jo pripisujejo tako pitagorejcem kot Platonovemu nasledniku Spevsipu (prim. Guthrie I, str. 259 sl.): točka ustreza enemu, daljica številu dve, lik številu tri (trikotnik) in čvrsto telo številu štiri (piramida). Prim. izvorno spodbudo k uzrtju skupne esence vsega bivajočega v točki oz. številu v: Fynn, Gospod Bog, tukaj Ana, prev. Katarina Bogataj-Gradišnik, Ljubljana 1992, str. 134–137: Če osvetlimo izbran predmet s snopom svetlobe, ki pada pravokotno na zaslon, dobimo njegovo senčno ploskev; če to ploskev (izrezan obris iz papirja) spet pravokotno osvetlimo, dobimo senco sence, ki je črta; in če to črto spet (v mislih) pravokotno preslikamo na zaslon, dobimo senco sence sence, ki je točka (geometrijski simbol za število). In ta točka je lahko senca sence sence kogar koli od nas, vaju, mene, avtobusa ali česar koli na tem svetu. Še več, sami smo lahko senca nečesa višjega in to senca nečesa še višjega, dokler onkraj neskončnega niza ne zaslutimo nedoumljivega Enega ...

Če dodamo še Alkmajonovo medicinsko razlago zdravja kot ravnovesja življenjskih sil in kakovosti,²⁰¹ ki v sebi nezgrešljivo zrcali Pitagorovo spoznanje o bitnostni ubranosti vesolja,²⁰² tedaj lahko zaslutimo globlji pomen pitagorejskega izreka, ki ga včerajšnji svobodomisleci navadno zavračajo kot slepo sklicevanje na učiteljevo avtoriteto: „On je rekel – αὐτὸς ἔφα“.²⁰³ Kajti tretjeosebni zaimsek na mestu učiteljevega imena prej izraža spoštljivo ohranjanje izvirne intuicije skupnega izročila, kolikor se v njej kažejo sledovi božanskega reda sveta, kakor pa ugled samega učitelja.²⁰⁴ Zato urjenje v motrenju obenem ni pomenilo le duhovnih vaj ali modroljubne askeze, ampak tudi nenehno ohranjanje in obhajanje spomina na izvirno številčno počelo. Sprva kot svečano priseganje pri četvernem številu τετρακτὺς,²⁰⁵ potem pa vse bolj kot tiho slavljenje „svetih misterijev“ motrilnega življenja in neizrekljive navzočnosti božanskega v bitnostnem redu vesoljstva, ki korenini v številu vseh števil,

201 Prim. Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj V, 30, 1: „Alkmajon meni, da je vez zdravja ravnovesje (ἰσονομία) sil, vlažnega, suhega, hladnega, vročega, grenkega, sladkega in drugih ...“

202 Prim. Kirk & Raven, str. 234.

203 Diog. Laert. VIII, 46.

204 Drugače kot sami pitagorejci, ki so se izogibali omenjanju učiteljevega imena, je pozneje ravnal Sokratov učenec Aristip iz Kirene, ki je v delu O naravoslovcih – Περὶ φυσιολόγων z etimološko razlago utemeljeval resničnost Pitagorovega govora: „Imenoval se je Pitagora (Πυθαγόρας iz Πύθιος + ἀγορεύειν, govoriti – moja op.), ker je govoril resnico tako nezmotljivo kot Pitijski bog.“ (Diog. Laert. VIII, 21).

205 S *tetrakýs* ali „čtetverstvom“ kot sklopom prvih štirih števil, ki niso le edina, s katerimi lahko izrazimo čiste glasbene intervale, ampak iz njih sploh izvira vse porajanje v bivanje (kot njihovo vsoto so slavili tudi *dekás* ali „desetstvo“), se niso le spoštljivo spominjali svojega učitelja, ampak so slavili Božanskost samo; prim. eno od različic prisege, ki jo je ohranil Jamblih, Pitagorovo življenje 162: „Pri njem, ki je našemu rodu izročil čtetverstvo, ki vsebuje vir in korenine večnega porajanja v bivanje – μὰ τὸν ἀμετέρα γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως ριζώματ' ἔχουσαν.“

v nedoumljivem Enem, ki samo ni več število, čeprav so po njem vsa števila števila ...²⁰⁶

Pitagora in njegovi se v motrilnem življenju navsezadnje niso urili zgolj zaradi samoobvladovanja, še manj zato, „da bi se posvečeni česa naučili, marveč da se v njih zgodi sprememba, ki jih usposobi za sprejemanje nauka“²⁰⁷. Čas je torej, da sami tvegamo srečanje z izvirnim Pitagorovim uvidom, kolikor ga še zrcalijo okruški najzgodnejšega Filolajevega zapisa in v sebi obudimo dovzetnost za spremembo srca. Vendar za to ne potrebujemo samo podviga motrenja, ampak tudi podvig utrpevanja nadčasnega izkustva mejne bližine in brezmejne oddaljenosti Izvora vsega bivajočega. To izkustvo namreč tako globoko prežema sleherni dih pitagorejskega življenja, da utriplje v samem srcu nauka o številih, ki brez njega postane zgolj intelektualna domena in prelest. Verjetno je na to meril tudi dalmatinski patricij Franjo Petrić s Cresa, ko se je v renesančnem iskanju izvirnega smisla pitagorejskega izročila spoprijel z usedlinami aristotelskega izročila:

Quid sibi Pythagorei cum his numeris voluerint?

*Kaj so sploh hoteli pitagorejci s temi števili?*²⁰⁸

✱ ✱ ✱

Filolajev odgovor, ki smo se ga že dotaknili v spominjanju čudenja kot rojstnega kraja grške zaljubljenosti v modrost,²⁰⁹ se je najverjetneje začel takole:

Ἄ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὁλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα ...

206 Prim. Reale I, str. 84 sl.

207 Simone Weil, Težnost in milost, prev. Nataša Varušak in Vid Saginec, Ljubljana 1998, str. 95.

208 Franciscus Patritius, Discussionum Peripateticarum, zv. III, Basiliae 1581, str. 307; nav. po: D. Barbarić, Vježbe, str. 152. Tu in v nadaljevanju se izčrpno opiram na Barbarićev poskus rekonstrukcije Filolajevega spisa iz ohranjenih odlomkov.

209 Prim. šesti plov našega skoka v ljubezensko pustolovščino.

*Porajanje v bivanje se je v veselju sklenilo iz brezmejno odprtih in z mejo zapirajočih se, kakor ves svet, tako vse bivajoče v njem ...*²¹⁰

Kako strašna v svoji nedoumljivi brezdanjosti je mejna bližina Počela, je izkusil že Anaksimander, ki ga je prvi imenoval Brezmejno – τὸ ἄπειρον. Vendar z zanikanjem njegovih mej, ni želel izraziti le, da ni človeškega motrenja, ki bi ga doumelo, ampak tudi skrivnostno brezpočelnost samega Počela, ki v iščočih dušah upravičeno vzbuja strahospoštovanje, pa tudi občutek tesnobe in nemoči. Toda Pitagora in njegovi najzvestejši niso odmaknili pogleda, temveč so se neustrašno zazrli v brezdanjost Odprtega, dokler niso v „črni svetlobi, skriti za sijajem dneva“²¹¹ uzrli poslednjega dna, ki je bilo obenem prva zapora. Šele z vnaprejšnjim zapiranjem Odprtega, brez katerega „ne bi bilo niti samih odprtih – ἄπειρα δὲ μόνον οὐ κα εἶη“²¹², je namreč postalo mogoče, da „se iz njega porajajo vsa obnebja in njihovi svetovi – ἔξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους“²¹³.

Porajanje v bivanje se torej dogaja po zapiranju Odprtega, to je po medsebojni sklenitvi brezmejno odprtih in z mejo zapirajočih se prvin, ki skupaj ustvarjajo prvobitni sklad vsega bivajočega. To dogajanje Filolaj najprej imenuje temeljna ubranost stvari ali ἁρμονία.²¹⁴ Ker pa ta izvorna ubranost, ta bitnostni ustroj z zbiranjem vsega omejenega in neomejene-

210 Filolaj, O porajanju v bivanje, fr. 1 (Diog. Laert. VIII, 85).

211 Prim. Richard Burns, Črna svetloba. Pesmi v spomin na Jorgosa Seferisa, ang.–slov., prev. Ana Jelnikar, Ljubljana 2004, str. 10–11: „Black is the light behind the blaze of day – črna je svetloba, skrita za sijajem dneva ...“

212 Filolaj, fr. 2 (Janez Stobaj, Ekloge I, 21, 7a); branje D. Barbarića (Vježbe, str. 156).

213 Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 24, 13 (iz Teofrastovega poročila o Anaksimandru).

214 Prim. Filolaj, fr. 6 (Janez Stobaj, Ekloge I, 21, 7d): „O porajanju v bivanje in harmoniji – Περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ...“ in Guthrie I, str. 220: „Izraz *harmonia*, ključna beseda pitagorejstva, prvotno

ga obenem sploh omogoča razbiranje, ga imenuje tudi števna zbranost ali preprosto število – ἀριθμός.²¹⁵ Brez te umerjene zbranosti, ki vselej že zapira brezmejnost Odprtega, bi namreč ne bilo ne odprtih in zapirajočih se, ne motrenih in motrečih in še manj razbranih in razbirajočih:

Πάντα γὰρ μὰν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου.

*Vse, kar je mogoče razbrati, ima števno zbranost; brez nje namreč ni mogoče ničesar ne doumeti ne razbrati.*²¹⁶

Prvenstvo v tem dogajanju pa pripada prvorojenemu Enemu, ki je izvorna zapora sama, prva sklenitev in zbranost Odprtega,²¹⁷ katere rojstvo ostaja za mišljenje povsem nedostopno in nedoumljivo.²¹⁸ In tudi poslej se razkriva samo motrenju najdovzetnejših: „Čim se Eno izoblikuje, takoj vdihne najbližje od brezmejno Odprtega in ga zameji z mejo – ὡς τοῦ ἐνὸς συσταθέντος ... εὐθύς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἶλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος.“²¹⁹ Prvorojeno Eno tako postane Seme – σπέρμα, iz katerega vse brsti in

pomeni združevanje ali medsebojno ujemanje stvari ... potem predvsem uglasitev glasbila s strunami različne napetosti ... in tako tudi glasbeno lestvico.“

215 Med včerajšnjimi razlagalci že Zeller poudarja, da sta bila za pitagorejce „število in harmonija domala istopomenska pojma – Zahl und Harmonie fast gleichbedeutende Begriffe waren“ (nav. delo, str. 293). Prim. Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962, str. 37: „... ἀρμονία in ἀριθμός navsezadnje izhajata iz istega jezikovnega korena.“

216 Filolaj, fr. 4 (Janez Stobaj, *Ekloge I*, 21, 7b).

217 Prim. Filolaj, fr. 7 (Janez Stobaj, *Ekloge I*, 21, 8): „Prvo zbrano, Eno sredi nebesne oble – τὸ πρῶτον ἀρμοσθέν, τὸ ἔν, ἐν τῷ μεσῶι τὰς σφαίρας ...“

218 Prim. Aristotel, *Metafizika* 1080b20: „Kako je nastalo prvo Eno ... imajo za nedostopno – ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἐν συνέσσει ... ἀπορεῖν εἰκόασιν.“

219 Aristotel, *Metafizika* 1091a15–18.

izrašča,²²⁰ večno mladi Popek – ὀμφαλός prvega iztezanja korenin in porajanja v bivanje²²¹, ki ostaja v središču iz njega porojene oble kot njeno Ognjišče – ἐστία,²²² Ogenj – πῦρ in Božanska straža življenja – Διὸς φυλακή²²³ obenem.

Vendar z vdihom Enega ne pride le do zamejitve Odprtega, ampak tudi do sprostitve praznine – κενόν, ki se iz njega dvigne v nebo, da bi široko razprla krila porajanja v bivanje.²²⁴ To zdaj začenja rasti s prehajanjem v drugo in potem v tretjo razsežnost, dokler se rast v slednji ne sklene z zaznatnimi bitnostmi, ki dovzetnim za izvorni dej Počela nezugrešljivo razodevajo Njegovo sled.²²⁵ Tako se postopoma iz Enega preko razklepanja v Dve in spet zaklepanja v Tri naposled rodi vesoljni red – κόσμος, ki kljub mnogoterosti svojega bitja venomer ohranja spomin na izvorno edinost,

220 Prim. Filolaj, fr. 13 (Jamblih, Aritmetična teologija 25, 17): „Vse namreč brsti in izrašča iz Semena – πάντα γὰρ ἀπὸ σπέρματος καὶ θάλλοντι καὶ βλαστάνοντι.“

221 Prav tam: „Popek poganjanja korenin in porajanja v bivanje tega prvega – ὀμφαλὸς δὲ ριζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου ...“

222 Prim. Filolaj, fr. 7: „... imenuje se ognjišče – ἐστία καλεῖται.“

223 Prim. Aristotel, O nebu 293b3: „Ogenj na tem mestu imenujejo straža Življenja (ali: Zevsova stražarnica, P. Češarek) – Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ.“ V pitagorejskem povezanju Zevsovega imena z izvorom Življenja nezugrešljivo odzvanja Ferekidova dediščina.

224 Prim. Aristotel, Fizika 213b22: „Tudi pitagorejci so govorili, da obstaja praznina in da vstopa v nebo, ki ga kakor vdihne iz brezmejnega diha in da ta praznina razdvaja narave – εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις ...“

225 Prim. Platon, Zakoni 894a: „Kdaj in ob kakšnem utrpevanju pa pride do porajanja vseh stvari? Očitno tedaj, ko Počelo zraste, tako da pride do drugega prehajanja in potem od tega še do naslednjega, in ko pride do tretjega, postane zaznatno za tiste, ki Ga zaznavajo – γίγνεται δὴ πάντων γένεσις, ἥνικ' ἂν τί πάθος ᾗ; δηλὸν ὡς ὁπότεν ἀρχὴ λαβοῦσα αὐξην εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετάβασιν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς τὴν πλησίον, καὶ μέχρι τριῶν ἐλθοῦσα αἰσθησιν σχῇ τοῖς αἰσθανομένοις.“ (prir. po prev. in op. G. Kocijančiča, v: PL I, II).

226 Filolaj, fr. 17 (Janez Stobaj, Ekloge I, 15, 7).

kajti „porajanje se je začelo od sredine – ἥρξατο δὲ γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ μέσου ...“²²⁶

Ko se tako Eno – τὸ ἕν²²⁷ z vdihnjenjem praznine iz najbližjega Odprtega razklepa v neopredeljeno Dvojstvo – ἀόριστος δῦάς,²²⁸ najprej izgublja samo sebe kot Seme in Sredino, da bi se v podobi sodega števila – ἄρτιος razklenilo kot žensko,²²⁹ ki ga od sredine osvobaja razpor. Vendar že naslednji trenutek Eno ta razpor zapre v Trojstvo, da bi v podobi lihega števila – περιττός, ki ima vselej del preveč²³⁰

227 Eno so pitagorejci imenovali tudi Enojstvo – μονάς. Po Theonu Smirnskem tako pitagorejec Arhitas, ki je bil Platonov prijatelj in sodobnik, kot Filolaj „nerazlikujoče imenujeta Eno tudi Enojstvo in Enojstvo Eno – ἀδιαφόρως τὸ ἕν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἕν“ (Razlaga matematičnih stvari 20, 19). K vprašanju (ne)istovetnosti Enega in Enojstva, ki ga Latinci v nasprotju z Enim (*unus*) prevajajo kot Enoto (*unitas*), prim. Guthrie I, str. 247 sl.: „Status of the Unit“. K izvirnemu poimenovanju Enojstva se je znova vrnil G. W. F. Leibniz, ko je z grškim izrazom poimenoval novoveški pojem substance v svoji Monadologiji (1714).

228 Četudi besedna zveza domnevno izvira iz Platonovih predavanj „O Dobrem“, očitno ohranja pomensko bližino pitagorejskemu izročilu; prim. G. Kocijančič, „Vprašanje Platonovih nezapisanih nauk“, v: PL II, str. 651 sl. Sam izraz δῦάς pomeni princip podvajanja, mnoštva in razstavljanja, ki je „že v pitagorejski mitologiji števil povezan s karakterjem brezmejnega“ (H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, str. 50, op. 93). Po drugi strani pa Aleksander Polihistor (1. stol. pr. Kr.) v Nasledstvih filozofov izraz pripiše samemu Pitagoru: „Počelo vseh stvari je Enojstvo; iz tega Enojstva izvira neopredeljeno Dvojstvo, da bi bilo Enojstvu, ki je vzrok, kakor snovna podlaga; iz Enojstva in neopredeljenega Dvojstva pa izvirajo števila – ἀρχὴν μὲν πάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δῦάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστήναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δῦάδος τοὺς ἀριθμούς ...“ (Diog. Laert. VIII, 25–26).

229 Prim. Plutarh, Rimska vprašanja 288d: „Sodo število kakor to žensko kaže vmes prazen prostor – ὁ μὲν ἄρτιος, καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξύ κενὴν ἐνδίδοσι ...“

230 Prim. Plutarh, prav tam: „... medtem ko lihemu številu vedno preostaja kak del preveč – ποῦ δὲ περιττοῦ μόνιον αἰεὶ τι πλήρες ὑπολείπεται.“

kot moško znova čvrsto sklenilo začetek in konec z izvorno sredino. Edino s tako osredinjenostjo in v varstvu Božanske straže življenja je namreč mogoče preživeti, sicer se z izgubo sredine razvežeta začetek in konec in nastopi smrt.²³¹ Sámó prvosklenjeno Eno, ta vsezbirajoča in vsezedinjajoča sredina, iz katere se poraja vse bivajoče, pa ni v sebi niti odprto niti zaprto, niti sodo niti liho,²³² niti moško niti žensko, ampak ostaja do kraja nerazložljivo in Skrivnostno.

Motrenju dostopna je le zbranost, ki je porojena iz tega nedoumljivega Počela: najprej kot število, potem kot mera – μέτρον,²³³ ki čvrsto veže mejo – πέρας z neomejenim – ἄπειρον²³⁴ v čudovito somerje, in spet kot smisel – λόγος,²³⁵ po katerem se poraja vidna in nevidna zbornost vsega bivajočega,²³⁶ ki jo vzpostavlja božanski dej opredelitve – ὁρισμός.²³⁷ Šele z zamejujočo ločitvijo in izdvojitvijo iz nezadržnega toka porajanja je namreč sleherno bivajoče izbrano v vesoljno ubranost ...

231 Prim. Alkmajon, fr. 2 (Aristotel, Problemi 916a33): „Ljudje namreč zato umirajo, ker ne morejo povezati začetka s koncem – τοὺς γὰρ ἀνθρώπους διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι.“

232 Prim. Aristotel, Metafizika 986a17–21: „... Eno sestoji iz obojega (ker je sodo in liho obenem) – ἔν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τοῦτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν) ...“

233 Prim. Solon, fr. 16 (E. Diehl, Antologija grške lirike I): „Najteže je doumeti nevidno mero sprevidnosti, ki sama meje vsega drži – γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μῶνον ἔχει.“

234 Prim. Aristotel, Metafizika 986a17–18: „Prvini šteвне zbranosti sta sodo in liho, od katerih je prvo omejeno, drugo pa neomejeno – τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον ...“

235 Prim. Heraklit, fr. 1: „Vse se namreč dogaja po tem logosu – γινομένον γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ...“

236 Prim. Heraklit, fr. 54: „Nevidna ubranost je boljša kakor vidna – ἀρμονίῃ ἀφανὲς φανερῆς κρείττων.“

237 Prim. Aristotel, Metafizika 1043b34: „Kajti opredelitev je nekakšno število – ὅ τε γὰρ ὁρισμός ἀριθμός τις.“

Tukaj, nad prepadno steno najvišjih motrenj, si tedaj po strmi poti čudenja molče prihajajo naproti in podajajo roke prvi grški zaljubljeni v modrost, da bi se skupaj zazrli v brezdanjost prvih vprašanj in se dotaknili poslednje skrivnosti porajanja v bivanje:

Ἀρμονία, ἀριθμός, μέτρον, πέρας, λόγος, ὁρισμός – vse in vsako od teh je samo različno izrekanje enega in istega v grškem izkustvu: v največji napetosti življenja zgođenega, zastrašujoče osupnjujočega in navdušujočega utrpevanja nevarne in neizrekljive bližine samega Odprtega.²³⁸

In resnično je šele v bližini tega izkustva mogoče zaslu-titi, kako globoko korenini zavezujoča resnoba tiste zaljubljenosti v modrost, ki so jo Pitagora in njegovi izpričali z življenjem. Zato nam ne preostane drugega, kakor da si s Filolajem priznamo: „So misli, ki so močnejše od nas – εἶναι τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.“²³⁹

V tolažbo še poslednjič prisluhnimo zlatim verzom, da nam kljub šibkosti začetništva v srce vlijejo novega poguma za nadaljevanje plovbe, ki nas bo vodila skozi nevarno Me-sinsko ožino:

Ἀλλὰ σὺ θάρσει, ἐπεὶ θεῖον γένος ἐστὶ βροτοῖσιν,
οἷς ἱερὰ προφέρουσα φύσις δείκνυσιν ἕκαστα.
ὦν εἴ σοί τι μέτεστι, κρατήσεις ὦν σε κελεύω
ἐξακέσας, ψυχὴν δὲ πόνων ἀπὸ τῶνδε σάώσεις.
ἀλλ' εἵργου βρωτῶν ὦν εἵπομεν ἔν τε Καθαρμοῖς
ἔν τε Λύσει ψυχῆς, κρίνων καὶ φράζευ ἕκαστα
ἡνίοχον γνώμην στήσας καθύπερθεν ἀρίστην.
ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθεις,
ἔσσει αἰθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκετι θνητός.

²³⁸ D. Barbarić, Vježbe, str. 158.

²³⁹ Filolaj, fr. 16 (Aristotel, Evdemova etika 1225a33); prev. po: A. Sovrè, Predsokratiki, str. 237.

*Ti pa srčno upaj, kajti božanskega rodu so smrtniki,
ki jim posamezne svete reči narava podarjajoče razkriva.
Če si jih deležen, potem se boš držal tega, kar ti velevalam,
in ko boš ozdravljen, boš rešil dušo vseh teh trpljenj.
Vzdrži se jedi, ki jih odsvetujemo v Očiščenjih
in v Odrešenju duše, bodi razločujoč in spoznaj
vsako posebej,
ko za vodnika postaviš najodličnejšo misel,
ki domuje zgoraj.
Kadar pa zapustiš telo in vstopiš v svobodni eter,
postal boš nesmrten, nesmrtni bog, nič več smrtni.²⁴⁰*

240 Zlata pesem, verzi 63–71.

NA PRAGU NOČI IN DNEVA

*vrh
skrivnih osi
vrtenja svetovij*

*zapolnjen z nebom
ga je odseval*

*in misel je kot mleko
kanila v srce*

Milan Osrajnik ²⁴¹

Draga zaljubljenca, srčno upam, da smo med bivanjem v Krotonu okrepili nevidne prijateljske vezi in si nabrali dovolj duhovnih moči za nove podvige, kajti pred nami je verjetno najtežji del naše plovbe doslej. Čeprav bomo sprva pluli z umirjenim obalnim tokom vzdolž južnoitalskih nabrežij, se bomo morali v Mesinski ožini kmalu spoprijeti z močnimi navzkrižnimi tokovi, sunkovitimi vetrovi in kipečimi valovi, ki neusmiljeno odnašajo nestanovitne duše v Haribdin usodni vrtinec zablode ali v Skilina hlastajoča žrela brezupa. Vendar se ne smemo prehitro vdati malodušju. Raje zaupajmo včerajšnjemu pesniku, ki nas z zanosno ljubeznijo do grštva venomer spremlja v duhu, da tudi tu, sredi brodolomnega vrenja morskih prvin v pogubni ožini, z nevarnostjo raste rešilno. Zato kljub nevarnemu nagibanju ladijskega krova, ječanju lesa in drhtenju jamborja v rafalnem vetru skupaj poprimimo za krmilo in odločno usmerimo premec naše barke skozi ožino in naprej mimo Vetrnih otokov proti Eleji, ki leži na zavetrnem italiskem nabrežju daleč onstran zloglasnega preliva.

241 M. Osrajnik, Jantar, Ljubljana 1993, str. 46.

Mesto, ki se je sprva imenovalo Hyéle,²⁴² so po dolgem in brezupnem blodenju po morskih širjavah med sredozemskimi otočji naposled naselili jonski Fokajci, ki so iz neustrašne ljubezni do svobode za vselej zapustili rodno polis na bregovih Male Azije, da bi se izmaknili perzijskemu jarmu. Med njimi se je v pozni jeseni življenja ustalil tudi potujoči pevec Ksenofan iz maloazijskega Kolofona, prvi med grškimi zaljublenci v modrost, ki nam je na začetku plovbe po Egeju izrekel dobrodošlico in nas povabil na duhovno pirovanje. Vendar italska Eleja s senčnatimi tamariskami in mlado vinsko trto ni nudila gostoljubnega zatočišča le ostarelemu in kakor gosta kolofonska smola jedkemu rapsodu, ki je v cvetu mladosti iz podobnih razlogov kot bližnji Fokajci dvignil jonsko sidro. Kmalu je po vsej Heladi zaslovela tudi kot rojstni kraj Parmenida, očeta povsem novega duhovnega podviga, ki je z zanosno pesnitvijo o skrivnostni odmaknjenosti Resnice od nestanovitne blodnjave človeka sredi navidez samoumevnega sveta navdihnil tudi zvestega in pronicljivega učenca Zenona.

Čeprav je Parmenid vzljubil modrost v duhovno razgibanem italskem okolju, ki ga je poleg Ksenofanovega rapsodičnega oznanjevanja „Edinega med bogovi in ljudmi“²⁴³ zaznamoval predvsem pitagorejski način umirjenega motrilnega življenja,²⁴⁴ se razen skromne omembe filozofovega

242 Gr. Ὑέλη (Herodot I, 167). Podobno v Avgustovem času (1. stol. pr. Kr.) poroča Strabon, Zemljepisje VI, 1: „Fokajci, ki so mesto ustanovili, so ga imenovali Hyéle, drugi Éle po nekem izviru, zdaj pa ga imenujejo Eleja.“ Prim. Diog. Laert. IX, 28. Imenska različica mesta, ki je ležalo južno od Neapolis in Pozejdonije, je bila Vele, oz. lat. Velia, Veliae (Velia v južni Italiji še vedno obstaja); prim. Parmenid, Fragmenti, gr.–slov. izd., prev. in kom. G. Kocijančič (=Parm. Frag.), Maribor 1995, str. 22, op. 29; Reale I, str. 100, op. 1.

243 Spomnimo se samo začetka fr. 23 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V 109,1): „Εἷς θεός ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος – Eden je Bog, med bogovi in ljudmi največji ...“

244 Diog. Laert. IX, 21 kljub upoštevanju Ksenofanovega vpliva navaja

sodelovanja pri oblikovanju zakonov rodne polis²⁴⁵ njegova življenjska zgodba v celoti izmika našemu pogledu. Kakor da bi nas hotel z umikom v ozadje zgodovinske dogodkovnosti namesto s prigradnostjo človeškega žitja raje soočiti z nadčasnim uvidom, ki v skrivnostnem žaru edino resničnega Bitja ukinja navidezno samoumevnost obstoja slehernega bivajočega kot tudi celotnega vesoljstva.²⁴⁶ Tako v nepredirnih meglicah zgodovinske pozabe, ki se v jutranjem hladu čipkasto razblinjajo nad lenobnim tokom bajeslovne reke Lethe, upravičeno izginja ne le domnevno Parmenidovo politično udejstvovanje, temveč njegovo celotno zasebno življenje v svetu tostran edinstvenega izkustva Resničnega prav spričo osupnjujoče neprimerljivosti in nerazpoložljivosti slednjega.

Ne preostane nam drugega, kakor da se po nevidnih kolesnicah sončnega voza iz navdihnjenega prologa Parmenidove pesnitve, ki nas brez ovinkarjenja vodijo naravnost v nebo, previdno podamo v osrčje njegovega podviga. Drzna opojnost krilatih besed in tujost nezemskih podob sprva v iščoči duši vzbujata vtis, kakor da pred nami oživlja prizor iz neke pradačne šamanske risbe na brezovem lubju ali vrezine v ogoljeno živalsko kost, ki predira obod nam znanega sveta. In resnično Parmenidovi uvodni stihi, s katerimi opisuje skrivnostno izkušnjo svojega vzpona visoko nad vijugave in nestanovitne poti blodečih smrtnikov na sam nebesni prag, ki ločuje neresnično Noč od resničnega Dne, močno spominjajo na brezčasna pričevanja azijskih šamanov „o mističnem popotovanju duše do Resnice, do Tistega, kar JE“²⁴⁷. Vendar

pitagorejca Amejnija kot Parmenidovega pravega učitelja: „Amejnijas, ne Ksenofan, ga je spodbudil, naj se posveti mirnemu življenju (ἡσυχία)“ (prev. po: Parm. Frag., str. 119).

245 Prim. Diog. Laert. IX, 23, ki se pri tem sklicuje na spis Platonovega nečaka Spevsipa O filozofih.

246 Prim. Parm. Frag., str. 22.

247 Parm. Frag., str. 28; na podobnosti s sibirskim šamanstvom je na podlagi Zapiskov iz Sibirije W. Radloffa (Aus Sibirien: lose Blätter

zato nič manj ne koreninijo v samoniklem grškem duhovnem izročilu, saj ne izpričujejo le osupljive bližine orfiškim posmrtnim zlatim lističem, ki zagrobno skrivnost telesne ječe osvobojenih duš prav tako prisposodbljajo s potjo.²⁴⁸ Po nastopajočih božanskih likih, skupnem pesniškem izrazju in celo šestomernem metrumu so obenem globoko sorodni tudi Homerjevimi in Heziodovimi epskim pesnitvam,²⁴⁹ medtem ko z izpovedno močjo in silovitim zanosom nezgrešljivo spominjajo na božanski vzlet Pindarjevega duha, ki v nesmrtnem hvalospevu mlademu srčnemu vzniku še vedno odzvanja z zlatih strun nebeške lire.²⁵⁰

ὦ Φίντις, ἀλλὰ ζεύξον ἤδη μοι σθένος ἡμιόνων,
ἃ τάχος, ὄφρα κελεύθῳ τ' ἐν καθαρᾷ
βάσομεν ὄκχον, ἴκωμαί τε πρὸς ἀνδρῶν
καὶ γένος· κεῖναι γὰρ ἐξ ἀλλᾶν ὁδὸν ἀγεμονεῦσαι
ταύταν ἐπίστανται, στεφάνους ἐν Ὀλυμπίᾳ
ἐπεὶ δέξαντο· χρή τοίνυν πύλας ὕμνων
ἀναπιτνάμεν αὐταῖς.

*O Fintis, zaprezi mi zdaj krepke mule,
da karseda hitro zapeljemo po čisti poti
in z vozom dospemo v rodno zibel ljudi;*

aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten, Leipzig 1885) opozoril že H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, gr.–nem. izd., Berlin 1897, str. 14 sl. O nadaljnjih opažanjih na to temo prim. Guthrie II, str. 11, op. 1; o samem šamanskem izročilu prim. Eliade III, §§ 245–47; isti, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Pariz 1974.

248 Prim. B. Feyerabend, „Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proomion des Parmenides (K metaforiki poti na zlatih lističih iz Hiponiona in v Parmenidovem proemiju)“, v: *Rheinisches Museum* 127/1984, str. 1–22.

249 Parmenidova pesnitev je zapisana v heksametrih, ki se jih je ohranilo vsega 154 (tj. polovica domnevnega obsega); glede skupnih pesniških podob in izrazja prim. Guthrie II, str. 10, op. 2.

250 Prim. Pindar, začetek prve Pitijske ode; zanimiva je domneva, ki jo zapiše Eliade III, str. 21: „Najbrž je bila predekstatična evforija (šamanstva, moja op.) tudi med viri lirske poezije.“

*one namreč vedo bolje od drugih, kako voditi po tej poti,
kajti v Olimpiji osvojile so vence,
zato jim moramo zdaj odpreti vrata pesmi.*²⁵¹

V zgodnjem grškem slovstvu so izpričana tudi prava „šamanska“ popotovanja nekaterih bajeslovnih junakov in božjih izbrancev.²⁵² Že modri Ferekid je ohranil pričevanje o Ajtalidu, ki ga je božanski Hermes tako obdaril, da je njegova duša lahko potovala „zdaj v Had zdaj v kraje nad zemljo – ποτὲ μὲν ἐν Ἅιδου ποτὲ δὲ ἐν τοῖς ὑπὲρ τὴν γῆν τόποις“²⁵³. Podobno poroča Herodot o dveh Apolonovih izvoljencih, o Hiperborejcu Abarisu, „kako je s strelico v roki obšel vso zemljo, ne da bi zaužil jed – ὡς τὸν οἰστὸν περιέφερε κατὰ πᾶσαν γῆν οὐδὲν σιτεύμενος“²⁵⁴ in o grškem pesniku Aristeu z otoka Prokoneza v Propontidi, ki se je udeležil podobnih potovanj in se celo pojavljal na dveh mestih hkrati.²⁵⁵ Plinij pozneje omenja Hermotima, čigar duša je imela navado zapustiti telo, da bi se sama odpravila iskat spoznanje.²⁵⁶ In Pitagora, ki velja za začetnika italskega modroljubnega

251 Pindar, Olimpijske ode 6, 22–27. H. Fränkel vidi v teh Pindarjevih stihih nenavadno sorodnost in bližino uvodnim stihom Parmenidove pesnitve (prim. Wege u. Formen, str. 158).

252 Tu se opiram na Guthrieja II, str. 12, ki mu sledi tudi G. Kocijančič, v: Parm. Frag. str. 70.

253 Ferekid, fr. 8 (Sholija k epu Argonavtika Apolonija Rodoškega I, 5,20).

254 Herodot IV, 36; po drugi različici naj bi objездil vso zemljo na Apolonovi zlati strelici (prim. op. k nav. mestu, v: isti, Zgodbe I, prev. A. Sovre, Ljubljana 1953, str. 458). Bajeslovno ljudstvo Hiperborejcev je po grškem naziranju živelo v večnem miru, pobožnosti in neskajeni sreči v toplih krajih onstran dežel, kjer veje hladni in snežni severni veter Boreas (Od tod ime: ὑπὲρ + βόρειοι). Bili so deležni posebne naklonjenosti boga Apolona, ki se je pred zimskim mrazom vselej umaknil iz Grčije v blagodejno zavetje njihovega kraljestva, kjer je vladala neskončna milina enega letnega časa.

255 Prim. Herodot IV, 13 sl. Propontida (db. „predčrno morje“) je bilo staro grško ime za poznejše Marmarsko morje, ki leži pred prelivom v Pontus ali Črno morje.

256 Prim. Plinij, Naturalis historia VII, 174.

izročila, iz katerega je izšel sam Parmenid, se je imel za utelešenje tako Ajtalida kot Hermotima.²⁵⁷ Mlajši zaljubljenec v modrost Maksim Tirski pa nam je ohranil najvznemirljivejše pričevanje o Epimenidovem srečanju z boginjama Resnice in Pravice – Ἀλήθεια καὶ Δίκη, medtem ko je njegovo telo v Zevsovem varstvu globoko usnulo v kretski votlini.²⁵⁸ A četudi je Krečanova „šamanska“ izkušnja ne le simbolno, ampak tudi mistično-realno med vsemi najbolj sorodna Parmenidovemu izkustvu,²⁵⁹ je skrajni čas, da prisluhnemo Eleatu samemu in „odpremo vrata pesmi“ njegovim vodnicam:

Ἴπποι ταί με φέρουσιν ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
 πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
 δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα.
 τῇ φερόμην, τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
 ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἴει σύριγγος αὐτῇν
 αἰθόμενος· δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν
 ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός,
 εἰς φάος, ὥσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
 ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κελεύθων,
 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λαῖνος οὐδός·
 αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
 τῶν δὲ δίκη πολύποινος ἔχει κληίδας ἀμοιβούς.
 τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισι
 πείσαν ἐπιφραδέως ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
 ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο. Ταὶ δὲ θυρέτρων
 χάσμ' ἄχανές ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
 ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
 γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότα· τῇ ῥα δι' αὐτῶν
 ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.
 καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί

257 Prim. Diog. Laert. VIII, 4–5.

258 Prim. Epimenid, fr. 1 (Maksim Tirski, Filozofske razprave X, 1a–b).

259 Prim. Guthrie II, str. 11 sl.

δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσήυδα·
 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
 τήνδ' ὁδὸν· ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν·
 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμεὺς ἦτορ
 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής.
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται· ὥς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

*Kobile, ki me nosijo, kolikor daleč seže moja srčnost,
 so me peljale, ko so me kot vodnice privedle na slovito pot
 boštva, pot, ki nad vsemi mesti vodi vedočega človeka.
 Po njej sem se peljal, kajti po njej so me nosile kobile,
 ki mnogo vedo.*

*One vlekle so voz, dekleta pa so vodila po poti.
 Plamteča os v pestu je žvižgala kot ognjena piščal,
 saj sta se vrteli kolesi in ga priganjali z obeh strani,
 ko so Sončeve hčere pohitele v sprevedu,
 potem ko so zapustile domove Noči, da čimprej pridejo
 do Luči; z rokami so si pri tem snele tančice z glav.*

*Tam so vrata poti Noči in Dneva,
 obdaja jih podboj in pred njimi skalnat je prag:
 eterična vrata, ki jih izpolnjujejo velika vratna krila.
 Díke, ki strogo izravnava krivice,
 ima njihove dvojne ključe.*

*Dekleta so ji prigovarjala z mehкими besedami,
 modro so jo prepričala, da zanje nemudoma odrine
 z zagozdo opremljen zapah proč od vrat
 in ta so naredila, potem ko so se odstrla, veliko praznino,
 saj so se z bronom bogato okovani tečaji
 zvijali sem ter tja v ležajih,
 ki so bili utrjeni z žeblji in sponkami.*

*Tu, skozi je so torej
 dekleta usmerila voz in kobile naravnost po glavni poti.*

*Naklonjeno me je sprejela boginja, vzela mojo desnico
v svojo roko, takole izrekla besedo in me nagovorila:*

*O, mladenič, kot sopotnik nesmrtnih voznik
in kobil, ki te nosijo, si došel v naš dom.*

*Pozdravljen, saj ni te poslala slaba usoda
na to pot, ki res je daleč proč od ceste ljudi,
temveč božanska postava in pravica.*

*Toda moraš izvedeti vse:
nedrhteče, čudovito prepričljivo srce Resnice,
pa tudi mnenja smrtnikov,
v katerih ni resnične zanesljivosti.*

*Povsem se boš tudi izučil,
kako morajo biti dozdevne reči
res le dozdevne za tistega, ki skozi vse presega vse.²⁶⁰*

Priča smo veličastnemu prizoru duhovnega potovanja duše iz nesmrtnne ljubezni do modrosti, ki kljub časovno pogojeni metaforiki nezgrešljivo izžareva nadčasnost človekove poslednje izkušnje. Ne samo, da umirjeni in zadržani včerajšnji smrtnik Parmenid nenadoma „kot mitični Fajton potuje po nebu v sončni kočiji, ki jo vodijo Sončeve hčere“²⁶¹. Ne le, da se spričo nezaslišanega in z običajnimi besedami

²⁶⁰ Fr. 1, 1–32 (Sekst Empirik, Proti matematikom VII, 111 sl.; Simplikij, O nebu 557,25–558,2); tu in v nadaljevanju navajam izvirnik in delno prirejen prevod Parmenidove pesnitve po grško–slovenski izdaji Parm. Frag., pri čemer sem pogosto upošteval nekatere kritično–tekstovne različice in drugačna možna branja izvirnika z razlago prevajalca kot tudi verzijo prevoda v G. Kocijančič, Bivajoče in skrivnost, str. 1025–27. Od novejših izdaj, prevodov in razlag sem primerjal predvsem: Uvo Hölscher, Parmenides. Vom Wesen des Seienden, Frankfurt a/M 1986; Leonardo Taran, Parmenides, Princeton 1965 (= Parmenides); Hans von Steuben (gr. tekst po Diels–Kranz, prev. Jaap Mansfeld), Parmenides. Über das Sein, Stuttgart 1981; Slobodan Žunjić, Fragmenti Elejaca: Parmenid – Zenon – Melis, Beograd 1984; Guthrie II, str. 7 sl.; H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie, str. 400 sl. in Kirk & Raven, str. 266 sl.

neopisljivega izkustva iz srca molčечеga zaljubljenca rojevajo plamteči stihi navdihnjenega pesnika. Nič manj začudujoča ni „silovita metafizična odločnost“²⁶² potujočega moža, saj se ta kljub božanskemu vodstvu in izkušeni vpregi, ki spominja na Ahilove govoreče konje,²⁶³ navsezadnje sam dviga visoko nad človeška brezpotja k pragu resničnega spoznanja. Kajti da bi se osvobodil navidezne samoumevnosti včerajšnjega sveta in dospel do prevratne točke, kjer se srečujejo poti Noči in Dneva, mora slediti predvsem klicu lastne „srčne želje“.²⁶⁴ Ali kot je to nedavno zaslutil prekaljeni zaljubljenec v izvorni smisel grškega jezika in misli: „Nad kraljestvom parmenidovske Resnice se ne širi ... brezvetrje (γαλήνη) osrečujočega miru po uspelem begu pred viharji postajanja in propadanja: tu triumfira premoč silne ukrotitve nečesa, kar očitno upor-
no nasprotuje temu, da bi bilo premagano.“²⁶⁵

261 Parm. Frag., str. 71; prim. Guthrie II, str. 7, v. 3.

262 Parm. Frag., str. 73 (tu in v nadaljevanju se izčrpno opiram na razlago G. Kocijančiča).

263 Ahilova nesmrtna konja Ksantos in Balios v Homerjevi Iliadi nista le jokajoča za padlim Patroklom (XVI,148), ampak imata tudi dar govora (XIX,408–17). Že Diels je opazil sorodnost izraza πολύφραστοι, s katerim Parmenid poimenuje svoje kobile, kolikor ne pomeni le tistih, „ki vedo marsikaj“, ampak tudi „mnogo govoreče; zgovorne; tiste, ki mnogo razodenejo“ (Parm. Frag., str. 75); prim. Guthrie II, str. 10, op. 2 in tolmačenje izraza v LSJ: „very eloquent or wise“.

264 Tu merim na grški izraz θυμός z začetka prologa, ki že pri Homerju najprej pomeni „življenjsko moč, vir človeške dejavnosti, željo in nagnjenje, organ volje, sedež burnega čustvovanja in poguma“, pa tudi „zavest, sedež mišljenja in misel samo“; prim. B. Šijaković, „Homerovska psihološka terminologija“, v: isti, Hermesova krila, Beograd 1994, str. 47–49. V kontekstu Parmenidovega podviga gre torej predvsem za prvinski vzgib „srčnosti“ in „želje“, za izvorno „odločnost duha in volje“; prim. Parm. Frag., str. 72–73.

265 H. Fränkel, Dichtung und Philosophie, str. 420 (prev. po: Parm. Frag., str. 73). Drugače in v opreki s „platonsko“ razlago vprege kot potovanja človeške duše (kot parafrazo izvirnika jo vpelje Sekst Empirik, Proti matematikom 7, 112–114; prim. L. Taran, Parmenides, str. 17), meni W. Jaeger: „Voz, ki pesnika pelje k cilju, ne da bi sploh imel kaj zraven, vodijo višja bitja“ (TFGD, str. 113).

Še bolj nenavadno je, da na samem začetku pesnitve poleg zagonetnega sedanjika kobil, ki „nosijo“,²⁶⁶ na mestu, kjer bi morda pričakovali „neustrašnega iskalca“, srečamo „vedočega človeka“. Kajti iz tega je mogoče sklepati, da Parmenid na „slovito pot boštva“ sploh ni krenil prvič, ampak da gre za že večkrat izkušeno dogajanje, kar neizogljivo spominja na „lik, podoben šamanu, za katerega so takšna duhovna potovanja redno izkustvo“²⁶⁷. V izrazu „vedoči človek – εἰδώς φῶς“ sicer odzvanja izročilo grških skrivnih verstev, še posebno, če v njem uzremo odblesk svetlobe,²⁶⁸ ki je posvečenim v elevzinske misterije²⁶⁹ pomenila eno njihovih glavnih radosti pri prehodu na drugi svet.²⁷⁰ Obenem je lahko ustrezno poimenovanje za Sončevega izbranca, posvečenega v božansko vednost, kajti po Homerju je prav Sonce tisto božanstvo, ki „vse vidi in vse sliši – πάντ' ἐφορᾷ

266 M. Marinčič iz tega izpelje tezo, da pomeni Parmenidovo sporočilo kljub pesniški obliki „popolno zanikanje epske vizije sveta: Homer pripoveduje o tem, kar je *bilo*, [Heziod] si poleg tega lasti preroški pogled v *prihodnost* in se sklicuje na svojo *preteklo* pesniško posvetitev, Parmenid pa razodetje svoje ontologije umesti v prostor brezčasne sedanjosti ...“ (Grška književnost arhaične dobe, str. 188; prim. str. 56, op. 81).

267 Guthrie II, str. 7, op. k 1. vrstici pesnitve; prim. J. S. Morrison, „Parmenides and Er“, v: Journal of Hellenistic Studies 1955, str. 59: „Parmenidov voz je odličen primer simboličnega potovanja pesnika-šamana ... Njegove kobile so Parmenidovo redno potovalno sredstvo.“ Podobno velja tudi za optativ glagola „pohiteti“ v 9. vrstici, ki prav tako lahko izraža „ponavljanje, habitualnost mistične izkušnje“ (Parm. Frag., str. 75); tako z dodanim izrazom „pogosto“ (oft) to mesto opisno prevaja H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie, str. 400.

268 Grški epski izraz za človeka φῶς se prekriva z izrazom φῶς (skrčeno iz φάος), ki pomeni luč, svetlobo.

269 Prim. Franz Burger, Antike Mysterien, München [194?], str. 20: „... tu v temni noči blisne ognjeni sij ...“ Podobno Eliade I, str. 193: „Kakor koli že, vemo, da je končno videnje, *epopteia*, potekalo v bleščeči svetlobi.“

270 Prim. Aristofan, Žabe 454–57: „Samo nam svetita sonce in radostna luč (ἥλιος καὶ φέγγος ἰλαρόν), nam, ki smo posvečeni in pobožno življenje živimo ...“ (delno prirejeno po prevodu Andreje Inkret, Ljubljana 2003); na to mesto opozarja tudi Guthrie II, str. 10. op. 3.

καὶ πάντ' ἐπακούει“²⁷¹. In ker navsezadnje izraz „vedoči človek“ v grškem izvirniku nastopa v deležniški obliki, ki izraža stanje, izvirajoče iz preteklega dejanja, se poraja celo misel, da je Parmenid tudi ob predpostavki enkratnosti popotovanja že prejel svoj uvid in se namesto na začetku duhovnega podviga pravzaprav nahaja na poti povratka.²⁷²

Kakor koli, podajmo se z „vedočim“ zaljubljenecem iz Noči v Dan, na skrajni prag mističnega izkustva Resnice, visoko nad usnula naselja smrtnikov, nad katera posmrtni zlati orfični listič iz Turijev zaman kliče sončno svetlobo: „O Sonce, Ogenj po vseh mestih – Ἥλιε Πῦρ διὰ πάντ' ἄσθη ...“²⁷³ Tam zgoraj so vrata, ki ločujejo blodnjave poti Teme od zanesljive poti Luči. Nad temi vrati bdi ključarka Díke, boginja Pravičnosti, ki spominja na istoimenski božanski lik v ozadju medsebojne vesoljne izravnave v Brezmejnem pri zgodnjem jonskem motrilcu porajanja v bivanje Anaksimandru.²⁷⁴ Vendar prispodoba vrat Noči in Dneva korenini v še zgodnejšem duhovnem izročilu, saj jo razvije že Heziod v pesnitvi O rojstvu bogov: „Tam Noč in Dan si prihajata blizu – ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι ...“²⁷⁵ Pri opisu

271 Odiseja XI, 109; podobno Iliada III, 227; prim. Guthrie II, str. 7; Parm. Frag., str. 75.

272 Čeprav temu lahko botruje že sam postopek zapisovanja, ki se vselej dogaja s časovnim zamikom, gre prejkone za še en pričevanski moment, ki na simbolični ravni zrcali brezčasnost in pisno neulovljivost same duhovne izkušnje; prim. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964, 4. pogl.; Guthrie II, str. 6, op. 6; Parm. Frag., str. 75.

273 Fr. 47, 3; Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922 (= Kern); prim. L. Taran, *Parmenides*, str. 12; Guthrie II, str. 7; Parm. Frag., str. 75.

274 Prim. H. Fränkel, *Wege u. Formen*, str. 165, op. 2, kjer avtor nakaže tudi razlikovanje vloge Díke pri obeh mislecih.

275 Heziod, *Teogonija* 748–50; Parmenid sicer oblikuje svoj verz o poteh Noči in Dneva (1, 11) dobesedno po Homerjevi Odiseji X, 86: „Blizu sta namreč si poti noči in dneva – ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἡματος εἰσι κέλευθοι.“

nenehnega srečevanja Noči in Dneva na bronastem pragu, preko katerega izmenično vstopata in izstopata, se je bojotski pevec lahko še zgledoval pri bajeslovnem izročilu Vzhoda.²⁷⁶ Vendar je v isti sapi že zapel o nezdružljivem razhajanju med nepredirno temo Noči in razsvetljujočo lučjo Dneva:

Νῦξ ὀλοή, νεφέλη κεκαλυμμένη ἡεροιδεῖ.
 ἔνθα δὲ Νυκτὸς παῖδες ἐρεμνῆς οἰκί' ἔχουσιν,
 "Υπνος καὶ Θάνατος, δεινοὶ θεοί· οὐδέ ποτ' αὐτοὺς
 Ἥλιος φαέθων ἐπιδέρκεται ἀκτίνεσσιν
 οὐρανὸν εἰσανιών οὐδ' οὐρανόθεν καταβαίνων.

*Noč pogubna, z meglo temnih oblakov zastrta.
 Tam domujeta tudi Noči temačna otroka,
 Sen in Smrt, mogočni božanstvi, ki ju
 svetlo Sonce s svojimi žarki nikdar ne uzre,
 ne kadar se vzpenja v nebo ne kadar zahaja z neba.*²⁷⁷

Toda šele Parmenidu, in ne Heziodu, je bilo pod vodstvom Sončevih hčera, ki so ob prihodu radostno in brez lažne sramežljivosti odvrgle tančice z glav, dano doseči prag nedosežnih vrat, skozi katera pelje pot k svetlobi Resnice. Sama pesniška poklicanost očitno ni dovolj poglobila duhovnega izkustva, temveč je to zmogla šele neustrašna zaljubljenost v modrost, ki je imela poleg muzičnega navdiha na svoji strani tudi „Božansko postavo“ in „Pravico“. Šele z njunim jamstvom je smel Parmenid v spremstvu nesmrtnih voznic zapeljati skozi vrata, ki ločujejo „poti Noči in Dneva“. Zato upajmo, da po boginjama Thémis in Díke, „ki skupaj poosebljata ‚etično‘ uravnovešenost bivajočega“²⁷⁸, nekoč tudi mi uravnamo nravi in zberemo dovolj ljubezni in poguma, če ne še modrosti, da

276 Prim. Peter Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966.

277 Teogonija 757–761; delno prirejen prevod po K. Gantarju, v: Heziod, *Teogonija/Dela in dnevi*, Ljubljana 1974, str. 25.

278 Parm. Frag., str. 77. Od tod velja za sleherno, grško in negrško mistiko: „éthos ... je pogoj vzpona duše: vraščanje v ‘mir’ vsega, je pogoj za izstop iz vsega.“ (prav tam, str. 78).

dostojno prestopimo poslednji prag. Kako prelomen je bil trenutek prehoda za samega Parmenida, pa živo ponazarja epsko nadroben opis mogočnih vrat, ki so mu v „veliki praznini“ odstrla pot do polnosti mističnega motrenja.

Pot onstran vrat je Parmenida namreč pripeljala do skrivnostne boginje, ki mu je ob dobrodošlici razodela, da mora spoznati vse: tako Resnico kot varljiva mnenja ljudi, pa tudi to, kako je navidezna resničnost bivajočih stvari le navidezna. Slednjo sicer sama boginja označi z duhovito besedno igro, zgrajeno na dvoumni rabi grškega izraza *δοκίμως*, ki kljub običajnemu pomenu prislova za „resnično“ po izvornem korenu sodi v družino besed, ki označujejo ravno nasprotno „videz, dozdevne reči“ (*δόξα, δοκοῦντα*) in so kot take nepogrešljive za razumevanje tako temeljnega uvida kot tudi celotne Parmenidove pesnitve.²⁷⁹ V opreki z nekaterimi včerajšnjimi enoznačnimi branji Eleatovih dvoznačnih stihov, ki želijo po vsej sili slediti črki, da bi v nasprotju s poslednjim uvidom Parmenidovega duha uveljavili resnični obstoj videzov,²⁸⁰ nam velja iz božanske igre besed razbrati naslednje: „Bivanje, ki naj bi bilo ‚resnično‘ (*dokímos* v običajnem smislu), je za boginjo zgolj ‚navidežno‘.“²⁸¹

Besedna igra Parmenidove boginje sicer spominja na hudo mušne besede Muz, ki so na strmih helikonskih pobočjih prvikrat spregovorile Heziodu, kjer je pred pesniško posvetitvijo v prostodušni nevednosti pasel ovce in prejkone tudi

279 Prim. Parm. Frag., str. 80: „Podobno besedno igro z dvoznačnostjo tega korena najdemo tudi pri Heraklitu v fr. 28, kjer najbolj ugleđen/preizkušen (*dokimótatōs*) človek pozna le dozdevne reči (in s tem implicitno kaže, da sta njegov ugled in njegova preizkušnost zgolj *videz*).“

280 Reale I, str. 101 denimo takole prevaja zaključek prologa: „... sicer pa se boš tudi naučil, da mora sprejeti obstoj videzov, kdor preiskuje vse v vsakem smislu.“ Za izčrpnjšo interpretacijo v tej smeri prim. Hans Schwabl, „Sein und Doxa bei Parmenides“, v: UBV, str. 391–422.

281 Denis O'Brien, v: *Études sur Parménide I–II*, izd. Pierre Aubenque, Pariz 1987, zv. I, str. 13; navajam po: Parm. Frag., str. 80.

sam sodil med „divje pastirje – ποιμένες ἄγραυλοι“:²⁸²

Ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
Ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

*Znamo povedati mnogo laži, podobnih resničnim rečem,
znamo pa tudi, če hočemo, razodeti resnico.*²⁸³

Vendar v nasprotju z bojotskim pevcem, ki vzneseno slavi igrive boginje svojega navdiha, čeprav je glede upesnjenja resnice in laži vselej povsem odvisen od njihove muhavosti,²⁸⁴ Parmenid ne pozabi poudariti bistvene razlike v resnobnem nagovoru skrivnostne boginje: ne bo sicer zvedel le resnice, ampak tudi varljiva mnenja ljudi in celo kako morejo navidez bivati dozdevne stvari. Toda ne zato, da bi jih ob morebitnem pomanjkanju navdiha nevede pomešal, ampak da bi se jih naučil razlikovati enkrat za vselej. Boginja je namreč Parmenidu takoj po sprejemu spregovorila takole:

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
πειθοῦς ἔστι κέλευθος· Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·

ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὼν· οὐ γὰρ ἀνυστόν
οὔτε φράσαις.

*Glej, govorila bom jaz, ti pa ohrani besedo,
ki jo boš slišal,
katere edine poti so iskanja, ki jih lahko uvidiš.
Prva je pot, da JE in da ne more ne biti;
to je steza prepričanja, saj sledi Resnici.*

²⁸² Prim. Teogonija 22–26.

²⁸³ Teogonija 27–28.

²⁸⁴ Prim. M. Marinčič, Grška književnost arhaične dobe, Ljubljana 2004, str. 56 sl. Po grškem prepričanju so imeli pesniki kot izvoljenci Muz sicer globlji uvid v resnico kot drugi ljudje (prim. Guthrie II, str. 6).

*Druga pa je pot, da NI in da nujno ne biva,
o tej poti ti pokažem, da na njej ne moreš izvedeti nič,
saj bi ne spoznal, če bi ne BILO, to bi bilo neizvedljivo,
niti tega ne bi mogel pokazati.*²⁸⁵

V tem nagovoru o edinih poteh, ki nista poljubni predmet zamišljanja, temveč ju lahko duhovni iskalec v nenadnem „videnju z umom“²⁸⁶ intuitivno doživi kot poslednji človekovi bivanjsko-motrilni možnosti, se nam kakor v zlatem odblesku orfičnega lističa, ki govori o odločilni izbiri prave poti na razpotju življenj v onstranstvu, razločno kaže zametek Parmenidovega uvida.²⁸⁷ Ne samo, da resnično Bivajoče, ki ga v odsotnosti zrcali JE²⁸⁸ prve poti iskanja, Edino ne more ne biti, saj neizkorenljivo korenini v Resnici. Tudi mišljenje, ki se je v mističnem uzrtju dotaknilo Ediniga, ki resnično JE, vsaj kolikor je vredno svojega imena, preprosto ne more slediti Njegovemu zanikanju, ki ga zrcali NI druge poti, saj ne more ne misliti „edino-bivajočnosti Bivajočega“²⁸⁹. V primeru NI tako ne gre le za pot, ki ostaja povsem nedoumljiva – παναπευθής, ampak tudi za pot, ki je za resnični uvid popolnoma neverjetna in neprepričljiva – παναπειθής, pa četudi je neutrudno zavajajoča s prepričevanjem – παραπειθής, kakor se glasita različici izvirnika, ki

285 Fr. 2, 1–8 (Proklos, Razlaga Platonovega Timaja 1,345; Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 116).

286 Izraz s katerim Guthrie v kontekstu homerske in zgodnje predsokratske misli prevaja gr. νοῦς; prim. K. von Fritz, nav. delo, CP 38/1943, str. 79–93 in 40/1945, str. 223–242.

287 Prim. Parm. Frag. str. 82 sl.

288 Prim. H. Fränkel, Dichtung und Philosophie, str. 403, op. 13, kjer avtor navede tri različne možne rabe glagola „je“ v Parmenidovem času: 1) nepoudarjeno kot kopula ali pomožni glagol v stavku; 2) poudarjeno v pomenu „bivajoč“ in 3) poudarjeno z nedoločnikom ali ὅπως v smislu „mogoče je, da ...“, kar velja tudi v primeru fr. 2, 3 (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι sicer dobesedno pomeni „ni ne biti“). O možnostih drugačnega branja tega mesta v izvirniku v: L. Taran, Parmenides, str. 32 sl.; Parm. Frag., str. 83 sl.

289 Prim. Parm. Frag., str. 84.

ju je ohranil novoplatonik Proklos.²⁹⁰ Kljub temu želi skrivnostna boginja Parmenida (in tudi nas, ki mu poskušamo slediti) s poglobitvijo uvida utrditi v odločenosti za pot Resnice, ki se razodeva podvigu mističnega motrenja:

Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἐστὶ γὰρ εἶναι
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω>
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' ἐνενόμισται
κοῦ ταῦτόν· πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος.

*Govoriti moraš in uvideti, da Bivajoče biva; to je mogoče,
da bi ne bivalo, pa ni mogoče. Rotim te, to razodevaj.
Kajti od te poti iskanja te najprej (odvračam),
potem pa tudi od tiste, ki si jo smrtniki, ki ničesar ne vedo,
umišljajo, dvoglavi; kajti nemoč v njihovih
prsih ravna zablodeli um. Nošeni so,
gluhi in slepi, osupli, nerazsodni rodovi,
katerim je bivanje in nebivanje isto
in vendar ne-isto: a pot vseh se povrne nazaj.*²⁹¹

Edina pot iskanja, po kateri moramo kreniti, če naj sledimo resnici, je torej pot govorjenja in uvidevanja, da le Bivajoče resnično biva, da Edino zares JE. Kakor umno uvidevanje – τὸ νοεῖν, je namreč tudi zborna izrekanje – τὸ λέγειν, vredno svojega imena samo, če se v njem izraža smisel – λόγος. Od tod besedna zveza „nič govoriti – οὐδὲν λέγειν“ v grščini ne pomeni molčati, ampak „govoriti nesmisel, izrekati nekaj, kar ne ustreza resničnosti“²⁹². Govoriti v pravem pomenu besede je tedaj mogoče samo iz dovtetnosti za smisel, tj. v lo-

²⁹⁰ Razlaga Platonovega Timaja I, 345 in Razlaga Platonovega Parmenida 1078; Parm. Frag. prav tam.

²⁹¹ Fr. 6, 1–9 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizeke 86; 117; 78).

²⁹² Guthrie II, str. 20; prim. Platon, Sofist 237e in Parm. Frag., str. 91.

gosu in z logosom. In četudi to morda v največji meri velja za Heraklita, ki se mu prav po tej zmožnosti razodeva vesoljni Logos kot skrivnostni Smisel vsega, smiselno izrekanje nika-
kor ne velja samo zanj. Celotno grško slovstvo arhaične dobe
od Homerja do Pindarja izpričuje, da sta „beseda in misel,
govor in predmet eno in to na poseben način velja tudi za
Parmenida“²⁹³. Še zlasti, če v Eleatovem razodevanju edino
Bivajočega uzremo miselno zaostreno ustreznico Efežanove-
mu izrekanju vseosmišljajočega Logosa. Kakor je namreč za
Temačnega edino smiselno oznanjevanje vse-enega Smisla
v paradoksnem sovpadu nasprotnega, tako je za „vedočega
moža“ edino smiselno govorjenje najstrožje zavezano vse-
drugo-ukinjajočemu uvidu v bivajočnost zgolj Bivajočega.
Govorjenje kot izpričevanje izvirne človekove dovezetnosti
za smisel potemtakem „po Parmenidu nekaj pove le tedaj,
če izreka neznansko resnico, da le (Ono) JE“²⁹⁴.

In vendar se za drugo potjo iskanja, ki je povsem ne-
mogoča, namreč „da bi Ono ne bivalo“, in od katere nas
boginja najprej odvrča, pred duhovnim popotnikom ka-
kor v meglici privida pojavi še tretja pot.²⁹⁵ To pot, čeprav
je varljiva in le dozdevna, si kot resnično umišljajo dvolični
smrtniki, ki so prepričani, da vedo marsikaj, in vendar so
v primerjavi z razodetjem „edinobivajočnosti Bivajočega“,
ki ga je bil deležen sam Parmenid, popolnoma nevedni.²⁹⁶
Osuplih src in razdvojenih misli jih po tej poti neprestano
žene sem ter tja blodnjavi um. Kakor na velikanskem valu
nerazsodnosti tako nezadržno drsijo v zablodo celi rodovi

293 H. Fränkel, *Wege u. Formen*, str. 158.

294 Parm. Frag., str. 91.

295 Včerajšnji razlagalci iz tega upravičeno, četudi pogosto iz povsem
različnih razlagalnih obzorij, izpeljujejo misel o „Parmenidovem tri-
potju“ (F. Zore, *Iz zgodovine antične grške filozofije*, Ljubljana 2001,
str. 53 sl.); prim. K. Reihardt, *Parmenides und die Geschichte der
griechischen Philosophie*, Frankfurt a/M 1985, str. 69 sl.; M. Heideg-
ger, *Uvod v metafiziko*, prev. Aleš Košar, Ljubljana 1995, str. 112 sl.;
Reale I, str. 101; Guthrie II, str. 22 sl.; Parm. Frag., str. 95.

296 Prim. Parm. Frag., str. 95.

gluhih in slepih za resnico, ki ne znajo ločiti ne Bivajočega od Nebivajočega ne Bivajočega od videza. Celo kadar „ti zmedenci obetavno začnejo z izrekanjem ἔστι (JE), se na svojih poteh obrnejo in dodajo οὐκ ἔστι (NI)“²⁹⁷. Tako ne razkrivajo le lastne nedovzetnosti za Resnično, ampak tudi povsem človeško pogojenost tretje poti, ki je pot nestanovitnih smrtnikov. Ti iz ravnodušnosti do vprašanja resnice ne zmorejo ne poslednjega soočenja s potjo edino Bivajočega ne doslednega tveganja poti Nebivajočega: iz duhovne nemoči in pomanjkanja srčnosti za pravo odločitev raje verjamejo v lastno umišljijo.

Čeprav so nekateri zavrnitev tretje poti razumeli kot Parmenidovo zavrnitev Heraklitovega nauka, gre prej za Eleatovo zavračanje splošnega razmišljanja množice, sicer bi vzvišenega motrilca in aristokrata iz Efeza morali narediti za glasnika nespametnega ljudstva, kar bi bilo spričo njegovega grmenja zoper človeško nedovzetnost za Smisel vsega nedvomno absurdno.²⁹⁸ Vsekakor Parmenid ni bil edini od velike dvojice zaljubljenecv v modrost, ki je namišljeno vednost postavil pod vprašaj, saj se spominjamo, da je tudi Efežan neprizanesljivo razlikoval med resničnim védenjem in kopičenjem domnevnih človeških spoznanj: „Mnogotero védenje še ne izuči uma – πολυμαθίῃ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει ...“²⁹⁹ Velja pa tem bolj prisluhniti nadaljevanju pesnitve nam

297 Kirk & Raven, str. 272, op. 1 (prevedka v oklepajih po Parm. Frag., str. 96).

298 Prim. Heraklit, fr. 1, 2, 104, 108. Da Parmenid vendarle napada Heraklita, naj bi potrjeval izraz „pot, ki se povrne nazaj – παλίντροπος κέλευθος“ v zadnji vrstici fr. 6, ki se navidez ujema z Efežanovim izrazom „vračajoča se ubranost – παλίντροπος ἀρμονίη“, s katerim v fr. 51 poimenuje gibanje tetive pri loku ali strune pri liri, ki se ob potegu nazaj iztezata v prvotno stanje. Vendar ujemanje enega samega izraza še ni dovolj in prej zastira kot odstira pravo razumevanje odnosa med obema velikima zaljubljencema v vse-Eno. Izčrpneje o tem in možnosti skrite polemike med njima v Guthrie II, str. 23 sl.

299 Heraklit, fr. 40 (Diog. Laert. IX, 1); prev. G. Kocijančič, v Parm. Frag., str. 94.

samim, kolikor smo še vedno ujeti v mnogoterost včerajšnje človeške izkušnje, kajti vpričo Parmenidovega edino Bivajočega vse domnevno bivajoče stvari nepovrnljivo izginejo v breznu Nebivanja:

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ· εἶναι μὴ εἶόντα.
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος, εἴργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχέεσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν. κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

*Nikoli ne bo udomačeno to, da bivajo stvari, ki ne bivajo.
Zato s te poti iskanja odvrni uvid.*

*Naj te ne prisili navada iz mnogotere izkušnje na to pot,
da bi pasel oko, ki ne vidi, uho, ki v njem doni,
in jezik. Z dovzetnostjo za smisel presodi
nadvse sporno ovržbo, ki sem jo izrekla.³⁰⁰*

Če želimo še naprej slediti Parmenidovemu podvigu, se moramo zdaj dokončno posloviti od včerajšnjega prepričanja, privzetega iz navade, da stvari, ki se zdijo v zbornosti človeške izkušnje bivajoče, tudi v resnici bivajo. Naj jih izkušamo še tako čutno, čustveno ali razumsko, spričo edino Bivajočega, ki se je razodelo mističnemu vidu Parmenida, so strogo vzeto ne le umišljene, ampak tudi nebivajoče – μὴ εἶόντα. Le tako bomo zmogli vzljubiti skriti smisel drzne presoje, ki nam jo je v obliki „sporne ovržbe“ naklonila Parmenidova boginja. Sicer se lahko kakor v odmišljeni pravni razpravi zapletemo v nevidne niti nesmiselnega dokazovalnega postopka, s katerim se v resnici želimo le izogniti dokončnemu soočenju z Eleatovim uvidom, da bi nam ne bilo treba opustiti udobja svojega umišljenega sveta in njegovih jezikovnih iger. Ker se

300 Fr. 7, 1–6 (Platon, Sofist 237a in 258d; Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 135, 143–4, 244; 78, 650; Aristotel, Metafizika 1089a4; Sekst Empirik, Proti matematikom VII,111; Diog. Laert. IX,22).

je Parmenid tudi sam zavedal nenavadnosti in edinstvenosti svojega duhovnega izkustva, si zanj ni drznil neposredno pričevati, ampak nam je raje ohranil božansko spodbudo k dovzetnosti za smisel, ki nas zavezuje k brezpogojnemu pripoznanju Resničnega. Podobno kot je že Heraklit pred njim oznanjal Vse-Eno: ne v svojem imenu, ampak v imenu Logosa.³⁰¹ Ali kot nam z drugim izrazom, ki je temeljnega pomena tudi za Efežanove misli,³⁰² namiguje sam Parmenid v drobnem, a nepogrešljivem dvostišju:

Ξυνόν δέ μοί ἐστιν
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

*Vse-eno mi je,
odkod začnem; spet se bom tja povrnil.*³⁰³

Ne samo da v luči Eleatovega mističnega uvida grški izraz za „skupno – ξυνόν“ prejme poudarek na zadnjem zlogu, ki vzet zase pomeni Bivajoče, ampak lahko v njem prepoznamo tudi zaostritev Heraklitovega uzrtja „Vse-Enega“ v mnogoterem. Kajti s Parmenidom tudi v Efežanovem „Skupnem“ lahko uvidimo samo še Enost Bivajočega, ki ravno ukinja sleherni mnogoterost, Edinost, ki zunaj sebe ne dopušča ničesar. Obenem pričujoči okrušek pojasnjuje enoličnost opevanja Resnice, kolikor „izraža človeško zadrego ob vsakem poskusu posredovanja spoznanja mistične istovetnosti v Bivajočem, Edinem, s pomočjo človeške misli in jezika, ki sta vselej misel in jezik *mnogoterosti* in (v Parmenidovem

301 Spomnimo se Heraklitovega fr. 50 (Hipolit, nav. delo, IX, 9): „Če prisluhnete ne meni, ampak dovzetnosti za smisel, potem je modro soizreči Vse-Eno – οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα ...“

302 Spomnimo se Heraklitovega fr. 114 (Janez Stobaj, Cvetnik I 179): „Z umom govoreči se morajo opirati na Skupno vsemu – ξὺν νόφ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων...“ Glej naše srečanje z njim v petem plovu zgoraj.

303 Parmenid, fr. 5 (Proklos, Razlaga Platonovega Parmenida 708).

smislu) nebivajočnosti.³⁰⁴ Toda kakor lahko celo najbolj mirno morje v sebi skriva vihar, tako tudi pesnitev kljub tematski monotoniji zagotovo še ni izrekla zadnje besede. Zato se znova pridružimo Parmenidovi boginji, ki nas kljub vsem pomislekom in vsakršni zadregi kliče naprej:

Μόνος δ' ἔτι θυμός ὁδοῖο
 λείπεται ὥς ἔστι· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
 πολλὰ μάλ', ὥς ἀγένητον ἓόν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
 μῦθον οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδὲ τελεστόν·
 οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ἓν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;
 πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἔόντος ἐάσω
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατόν οὐδὲ νοητόν
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν
 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;

*Ostaja samo še srčnost za pot,
 da JE. Na njej je znamenj
 mnogo: Bivajoče je nerojeno in nepropadljivo,
 edino, celovito, nedrhteče in dovršeno.
 Ni nekdanj bilo in ne bo, temveč JE; zdaj, vse obenem,
 eno, sovisno. Kakšen izvor Mu boš iskal?
 Kako in od kod naj bi zraslo? Da bi zraslo iz nečesa,
 kar ne biva, ti ne pustim
 ne izreči ne uvideti, saj ni izrekljivo niti uvidljivo,
 da NI. Kakšna nuja bi Ga vzpodbudila,
 da bi slej ali prej začelo bivati iz nič?*³⁰⁵

Slutimo, da se bliža vrhunec podviga in da nas spodbuda k srčnosti uvaja v odločilno motrenje poslednjega od vprašanj. Kakor bi se nenadoma prebudili iz globokega sna in se nepričakovano znašli na prepadnem gorskem razpotju med strašnima breznoma, ki jima ni moč izmeriti

304 Parm. Frag., str. 90.

305 Parmenid, fr. 8, 1–10 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 145–146)

globine. Vendar ne v novodobnem smislu človekove bivanjske razpetosti med biti in ne biti, ki jo izpoveduje bolesten vzrok nesrečnega kraljeviča v nekem včerajšnjem zakletem kraljestvu.³⁰⁶ Po vsem izrečenem in znamenjih, ki jih je na poti resnice mogoče razbrati, neutajljivo uvidevamo, da gre tu za neprimerljivo večje in prelomnejše vprašanje – za vprašanje o Biti ali Ne sploh:

Οὕτως ἢ παάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί.
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστὶν·
ἐστὶν ἢ οὐκ ἐστὶν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐὰν ἀνόητον ἀνώνυμον· οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἐστὶν ὁδός· τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;

εἰ γὰρ ἔγεντ' οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος·
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῷ ζυνεχὲς πᾶν ἐστὶν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἐστὶν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.

*Tako je nujno, da povsem BIVA, ali pa da sploh NI.
Moč zanesljivosti ne dopušča, da bi kdaj kaj
iz nebivajočega
nastalo razen Njega. Od tod Mu ne nastajanja
ne propadanja Pravica ni dovolila s popuščajem vezi,
ampak jih čvrsto drži. Odločitev o tem je torej le v tem:*

³⁰⁶ Prim. znani monolog Shakespearovega Hamleta (3.1.57 sl.), ki kljub duhovni zavzetosti meri zgolj na človekovo razpetost med bivanjem in nebivanjem v svetu: „To be, or not to be – that is the question ...“

*JE ali NI? A že je odločeno, kakor je nujno,
kajti ena pot je nevidljiva in brezimna, saj ni resnična,
druga pa je v tem, da JE in je resnično.
Le kako bi kasneje bivalo, če JE? Kako neki bi nastalo?*

*Če je nastalo, ni, niti ni, če bo šele nekoč bivalo.
Tako je ugasnil nastanek in – ne da bi kaj lahko zvedeli
o njem – tudi propad.*

*Ni niti razdružljivo, saj je v celoti enako,
niti Ga nikjer ni več, ker bi Mu to preprečilo sovisnost,
niti Ga ni manj, saj je vse izpolnjeno z Bivajočim.
Povsod je namreč sovisno, kajti Bivajoče se drži
Bivajočega.*

*Brez spreminjanja v mejah velikih vezi torej
biva brez počela in prestanka. Nastanek in propad
sta pač odrinjena
daleč proč: resnična zanesljivost ju je pregnala.³⁰⁷*

Na tem mestu se Parmenid za vselej poslovi od prvotnega spraševanja jonskih in italških zaljublencev v modrost, kolikor so ti izvirno motrili naravo kot porajanje v bivanje, da bi v žaru čudenja poglobili mitični spomin na ἀρχή – počelo ali začetek vsega.³⁰⁸ Kajti v nasprotju z njimi ne uvideva le tega, da sta „nastanek in propad odrinjena daleč proč“, ampak da je resnično Bivajoče povsem „brez počela in prestanka“. Čeprav so se nezaslišanemu vprašanju „JE ali NI?“, ki razpira pot do odločilnega uvida, presenetljivo približali tudi nekateri med njimi, zlasti Heraklit iz Efeza z oznanjanjem ničevosti najlepšega sveta v odsotnosti poslednjega Smisla,³⁰⁹ pa tudi Ksenofan Kolofonski z rapsodičnim slavljenjem Edinega, ki je po nepodobnosti z ljudmi in bogovi tega vreden,³¹⁰

307 Parmenid, fr. 8, 11–28 (Simplikij, prav tam).

308 Prim. Aristotel, Metafizika 983b sl.

309 Prim. Heraklit, fr. 124 (Teofrast, Metafizika 15, 7a 10).

310 Prim. Ksenofan, fr. 23 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V, 109, 1) in Parm. Frag., str. 21.

je Parmenidovo pričevanje povsem neprimerljivo po nezaslišani drznosti in novosti duhovnega nauka,³¹¹ saj v imenu edino Resničnega ne zanika le porajanja in propadanja, ampak sam obstoj sveta. Da je poslednje vprašanje vseh vprašanj običajnemu smrtniku skrito in povsem nedostopno, pa ne izpričujejo šele uvodni stihi Eleatovega podviga, ampak to lahko razberemo že iz orakeljskega odgovora na poizvedovanje modrega Epimenida o delfskem „popku sveta“:

Οὐτε γὰρ ἦν γαίης μέσος ὀμφαλὸς οὐδὲ θαλάσσης·
εἰ δέ τις ἔστι, θεοῖς δῆλος θνητοῖσι δ' ἄφαντος.

*Omfalos ne obstaja ne v središču zemlje ne sredi morja;
če pa bi obstajal, potem bi bil bogovom uzrtljiv,
smrtnikom neviden.*³¹²

Kakor namreč skrivnosti duhovnega osrčja vesoljstva ni mogoče enačiti z vidno in otipljivo stvarjo, kakršna je bila kiparska upodobitev omfalosa v Delfih, tako tudi boginja Parmenidu na vrhuncu njegovega podviga ne zastavlja vprašanja, „ali je neko tole ali ni, ampak: ali sploh JE ali NI“³¹³. Čeprav navadnim smrtnikom neposredno izkustvo tega najglobljega od vseh možnih razdvajajočih vprašanj ostaja strašljivo tuje in nedosegljivo, lahko Eleatovo pričevanje o poslednji od-ločitvi ali κρίσις, ki ukinja vse druge in drugačne od-ločitve in razdvojitve, tudi v drhtečih srcih vzbudi slutnjo edino Bivajočega, ki JE onkraj vseh razlik. In ne samo to: razlika med JE ali NI, ki navsezadnje ukine in vzame vase vse druge razlike in razlikovanja, vključno z razlikovanjem med JE in človeškim „zdi se, da je“, hkrati z

³¹¹ Prim. H. Fränkel, *Dichtung u. Philosophie*, str. 398–99: „... v bistvenem je tisto, kar je ustvaril Parmenid, tako novo, pomembno in v sebi zaključeno, da predhodno Ksenofanovo delo spričo tega izginja“ (prev. po Parm. Frag., str. 24).

³¹² Plutarh, *O pojemanju oraklja* (Moralia 3, 409); prim. Marion Giebel, *Das Orakel von Delfi, Geschichte und Texte*, gr.-nem., Stuttgart 2001, str. 107 sl.

³¹³ D. Barbarić, *Vježbe*, str. 89.

odprtjem vprašanja že prejme tudi svoj odgovor, ko edino Bivajoče za vselej odpravi možnost, da NI:

Ταὐτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται ...

*Isto in v istem ostaja, leži samo pri sebi ...*³¹⁴

In to v nepomirljivem nasprotju z včerajšnjim poskusom vključitve Eleatove misli v spekulativno zasnovo Znanosti logike, ki vse stavi na odmišljeno ravnovesje v začetni nedoločnosti Biti in Niča: „Čista Bit in čisti Nič sta torej isto – das reine Seins und das reine Nichts ist also dasselbe.“³¹⁵ Z vidika veličastnega samorazvoja absolutnega duha naj bi se šele iz njune medsebojne vzgibanosti v neposredni enotnosti naposled razvila višja stopnja postajanja – *das Werden*: „Preprosto misel *čiste Biti* so prvi imeli Eleati, predvsem *Parmenid*, kot absolutne in edine Resnice ... v budizmu je, kot je znano, absolutno počelo *Nič*, praznina ... *Heraklit* pa je zoper to preprosto in enostransko odmišljenost poudaril višji celoviti pojem postajanja ...“³¹⁶ Nesporno gre tu za velik in usoden duhovnozgodovinski nesporazum, pa četudi je za včerajšnjo spekulativno misel ploden. Ne samo, da je bilo (kolikor smo to kljub duhovnemu začetništvu tudi sami lahko izkusili) za globokoumnega Logosovega pričevalca iz Efeza modro in resnično zavezujoče šele pripoznanje nespremenljivega Enega v mnogoteri vzgibanosti postajanja, ki vzeta sama zase prej spominja na kup raztresenega smetja. Tudi od-ločilnemu pričevanju vedočega moža botruje vse prej kot preprosto odmišljen in enostranski zametek spekulativnega mišljenja, namreč neutajljivo izkustvo, da je pravo uvidevanje vselej neločljivo zedinjeno z Bivajočim: „Isto je namreč Uvideno in Tisto, zaradi česar je uvid – ταὐτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.“³¹⁷

314 Parmenid, fr. 8, 29 (Simplikij, prav tam).

315 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (1812/32), 1,1 C.

316 Prav tam, op. 1.

317 Parmenid, fr. 8, 34 (Simplikij, prav tam).

Še več, Parmenidovo misleče uvidevanje je že vnaprej nezgrešljivo utemeljeno v mističnem izkustvu edinobivajočnosti Bivajočega, pa čeprav mu je bilo v polnosti podarjeno šele na vrhuncu duhovne poti. Eleatov um – *vóoc* je kakor pri drugih zgodnjih grških zaljubljenicah v modrost venomer zavezan poslednji Resničnosti. Toda v luči mistične izkušnje se njegov pomen korenito poglobi, kajti „te Resničnosti ne doseže šele na koncu in kot nasledek logičnega postopka, temveč je v določenem smislu z njo povezan od samega začetka ...“³¹⁸ Potem ko se v motrilni ekstazi z *vóoc*-om kot čutom neposrednega mističnega uvida osvobodi končnosti mišljenja, namreč ne doseže zgolj odmišljene istovetnosti mišljenja in biti niti ne ponuja neke splošne in vselej razpoložljive ontološke enačbe z dvema znanima neznankama, kakor to želijo razumeti včerajšnji razlagalci. Nasprotno, na vrhuncu podviga se zanj v enkratnosti silovitega mističnega doživetja vse razlikujoče presega in ukinja, saj tam ni več dvojnosti motrenja in Bivajočega, ampak spoznanje preprosto postane Ono:

Tò γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

*Isto je (mistično) uvidevanje in (edino resnično) Bivaje.*³¹⁹

Toda čeprav se v mističnem zedinjenju (*unio mystica*) z edino resničnim Bivanjem ukinja možnost človeškega mišljenja in s tem tudi mišljenje samega Parmenida, se po poti prepričanja in zvestobe, ki kljub neogibnosti samoizničenja srčno sledi Resnici, prav iz te izkušnje paradoksn rojeva Misel, ki zrcali uvid v skrivnost Bivajočega. V njej ni več prostora ne za nekoga, ki bi v približevanju spoznaval resnično Biva-

318 K. von Fritz, nav. delo, CP 40/1945, str. 241; prim. Parm. Frag., str. 87.

319 Parmenid, fr. 3 (Klemen Aleksandrijski, Preproge VI, 23; Plotin, Eneade V, 1, 8; Proklos, Razlaga Platonovega Parmenida 1152); glede drugih možnosti duhovnega razumevanja, ki jih paradoksn ohranja celo običajnejši dobesedni prevod „Isto je misliti in biti“, prim. Parm. Frag., str. 85 sl.

joče ne za srčno Iskano, ki bi se razodevalo bližajočemu se spoznavalcu, ne za kakršno koli drugo dvojost: „Parmenid je moral v stanju povzdignjenja doživeti istovetnost z Bitjo: ‚Jaz sem Vse-Eno‘. V tem je vsebovano, da se v zamaknjenju ni osvobodil le svetnosti in človeškosti, ampak tudi individualnosti in časnosti.“³²⁰ Zato ni naključje, da lahko v zanosnem upesnjenju Eleatove brezčasne mistične izkušnje navsezadnje prepoznamo osupljivo bližino in sorodnost tudi s pričevanji tako oddaljenega duhovnega izročila, kot so indijske Vede z navdihnjenimi pripisi Upanišad.³²¹

✱ ✱ ✱

Po vsem tem se nam zastavlja vprašanje, čemu je Parmenid po pričevanju o poti Resnice, ki doseže vrhunec v zgoraj navedenem verzu, ves drugi del pesnitve namenil opisu domnevno resničnega sveta, ki ga zaznamuje videz ali *dóξα*. Tudi če dopustimo najmanj verjetne razlage, ki v Parmenidovem nauku o svetu videza vidijo zgolj prikaz že obstoječih mnenj nevednih smrtnikov, povzemanje zgrešenih prepričanj drugih mislecev ali celo poskus predočanja pogojnega sestava boljšega mnenja, kakor ga ima večina, ni mogoče spregledati nenavadne pozornosti, ki mu jo pesnik naklanja. V vsakem primeru je za Parmenida pripoved o dozdevnih rečeh očitno v neki notranji zvezi s potjo Resnice. Vendar to še ne pomeni, da jo moramo po zgledu najdrznejše včerajšnje razlage razumeti kot „nauk o poti, ki združuje nebivajoče in bivajoče“³²², saj to nikakor ni združljivo z brez-

320 H. Fränkel, *Dichtung u. Philosophie*, str. 418; prev. po G. Kocijančič, *Bivajoči in skrivnost*, str. 1025, op. 34.

321 Prim. Čedomil Veljačić, *Razmedja azijskih filozofij I*, Zagreb 1978, str. 68 sl.; Mislav Ježić, „Uvod v upanišade: miselna in duhovna vsebina“, v: Lenart Škof, *Besede vedske Indije: s prevodom in komentarjem upanišad Bele Yjurvede*, Ljubljana, 2005, str. 259 sl.

322 Parm. Frag., str. 107; gre za parafrazo teze, ki jo je iz pripoznanja notranje povezanosti med obema deloma Parmenidove pesnitve razvil K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), Frankfurt a/M 1985, str. 32 sl.

kompromisno odločitvijo ali κρίσις iz prvega dela pesnitve. Takemu tolmačenju Parmenidove misli je sicer prvi utrl pot sloviti nemški mislec Hegel, ki je pod vplivom Heraklitovega videnja sveta kot prežemanja nasprotij svojevoljno sprevrnil Eleatov uvid: „*Bit je prav tako malo kot Nič*, ali tudi: *Vse teče*, to pomeni: *Vse je postajanje*.“³²³

Vendar se razlagalna samovolja bridko maščuje tudi največjim umom in udari nazaj kakor bumerang. To se je zgodilo tudi Heglu, ko je v zvezi s pojmovno nedoločnostjo čiste Biti v svoji Enciklopediji zamolčal Eleatovo radikalno ontološko odločitev in temeljno razlikovanje označil za zgolj navidezno: „Njena razlika od Niča je golo *mnenje* – sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße *Meinung*.“³²⁴ S tem ni le hote prezrl mistične razsežnosti Eleatove pesnitve, ampak se je hkrati nehote sam uvrstil med dvolične smrtnike, ki so po Parmenidu izgubljeni v blodnjavi sveta. Misel, ki se ni očistila in prekalila v nedoumljivem ognju „Božanske postave in Pravice“, tako kljub spekulativnemu stremljenju po Absolutnem ostaja ujeta v slabo neskončnost tostran mističnega izstopa v edino Bivajoče in kot taka ne more slediti odločilnemu uvidu moža, ki ve:

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κῆρσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόημα.

*Kakršno ima vsakdo zmes udov, ki mnogo blodijo,
takšen se nareja tudi um ljudem. Isto je,
kar misli narava človeških udov,*

323 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 1,1 C, op. 1; prim. Karl Reinhardt, nav. delo, zlasti str. 220–221 in omenjena dela Heideggerja, Realeja, Schwabla.

324 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (1817/30), § 87.

*tako vseh ljudi skupaj kot vsakega posebej;
kar je več, pa je uvideno ...*³²⁵

Spričo nekaterih skrivnostnih podobnosti³²⁶ med obema deloma pesnitve je Resnica sprva videti blizu navideznega sveta, zlasti z začetnim protistavljanjem „plamena eteričnega ognja – φλογὸς αἰθέριον πῦρ“ oziroma „luči – φάος“ in „nevidne noči – νύκτ’ ἄδαῃ“³²⁷ v mnenjih smrtnikov, ki v nadaljnji izpeljavi močno spominja na pitagorejsko motrenje vesolja. Vendar ne smemo pozabiti, da je po že izpeljani odločitvi Resnica neskončno daleč in neprimerljivo drugačna od varljivega sveta videza, v katerem se izgublja s telesno naravo pomešana človekova misel. Slednji namreč umanjka prav bivajočnost Bivajočega, ki je mišljenju dostopna zgolj v nespravljivi odvrnitvi od videza in izstopu iz lastne nebivajočnosti v domnevno bivajočem svetu. Zato ni naključje, da se Parmenid v drugem delu pesnitve izogiba glagolu biti celo v pomožni obliki.³²⁸ V čem je torej smisel „varljive urejenosti besed – κόσμου ἐπέων ἀπατηλοῦ“³²⁹ o verjetnem razporedu sveta, ki jih boginja po zanesljivem odstiranju uvida, ki zadeva Resnico, namenja Parmenidu? Zgolj temu, da bi se poučil o nestanovitnih mnenjih smrtnikov, da bi ga kdaj ne ukanila kakšna njihova zvijačna namera?³³⁰ Mar za to ne zadošča namig, da je „zgolj ime vse, kar so postavili smrtniki in o čemer so prepričani, da resnično biva: nastajanje in propadanje, biti in ne, spreminjanje kraja – πάντ’ ὄνομ’ ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν“³³¹? In ali ni po izpolnjeni odločitvi več kot dovolj očitno, da je resnično

325 Parmenid, fr. 16 (Aristotel, Metafizika 1009b21).

326 Prim. Guthrie II, str. 71 sl.

327 Parmenid, fr. 8, 56.59 (Simplikij, prav tam) in fr. 9, 1 (prav tam, 180)

328 Prim. Parm. Frag., str. 108.

329 Parmenid, fr. 8, 52 (Simplikij, prav tam).

330 Prim. prav tam, v. 51.

331 Prav tam, v. 38–41.

edino Bivajoče, ki nikakor „ne biva tako, da bi bilo tu bolj in tam manj – οὐτ’ ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἑόντος τῇ μᾶλλον τῇ δ’ ἦσσαν“³³² v celoti osvobojeno varljivega videza, manjkavosti in laži? Ne nazadnje tega Parmenid ne izpričuje samo z drznim stihom, ki Resnično vsled njegove dovršenosti malodane nespodobno, a učinkovito prisposablja „s telesom lepo zaokrožene žoge – εὐκύκλου σφαίρης ὄγκω“³³³, ampak tudi z zanosnim vzklikom, da je Bivajoče v vsakem oziru „povsem neoskrunljivo – ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον“³³⁴.

Nedvomno se v različnih trenutkih pesnitve pred nami utrinjajo prizori, v katerih je svet videza osupljivo živo navzoč in kot tak nezgrešljivo izpričuje tudi presenetljivo Parmenidovo naklonjenost do njegovih podob: od šamanskega vzpona s plamtečim vozom po sloviti božanski poti v nebo prek prestopitve praga med Nočjo in Dnevom in odvrženih tančic Sončevih hčera iz prvega dela pesnitve pa vse do nebesne Mlečne ceste s toplo močjo zvezd, ognjenih vencev in hrepenečih pogledov okroglooke lune, ki se kakor podoba nesrečno zablodelega človeštva „neprenehno ozira proti sončevim žarkom – αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο“³³⁵ iz drugega dela pesnitve. Sicer varljivi svet se sprva čudovito zaiskri v nadzemskem mističnem žaru, da bi naposled zapeljivo poblisnil iz nočne teme v vsem svojem čutnem sijaju:

332 Prav tam, v. 47–48.

333 Prav tam, v. 43; čeprav osebek prispodobe lahko prevedemo tudi s „kroglo“, ki je kot krožna oblika Grkom pomenila simbolno utelesitev popolnosti (prim. že Heraklitov fr. 103 o sovpadu začetka in konca na krožnici), se z nizkostjo izvirneje prevedene prispodobe (prim. Homer, Odiseja VI, 100) izognemo nesporazumu, da je Parmenid razumel Bivajoče kot nekaj snovnega, kar se razteza v prostoru (prim. Guthrie II, str. 43; Parm. Frag., str. 105 sl.).

334 Prav tam, v. 48; prim. Guthrie II, str. 44: „Pridevnik *asylon*, iz katerega izvira naš samostalnik *azil*, označuje zaščito pred nasilnim napadom ali oropanjem.“

335 Parmenid, fr. 15 (Plutarh, O luninem obličju 929b; Rimska vprašanja 282 b); prim. H. Fränkel, *Dichtung u. Philosophie*, str. 414.

„Steza, kobile, kočija, vse sije od luči in noči, tako kot je tudi človek, s svojimi željami (thymós, fr. 1, 1) in s svojimi mislimi, v katerih se križata duša in telo (fr. 16), ves prežet s svetlobo in nočjo.“³³⁶ To nam daje slutiti, da mistična izkušnja edino Bivajočega ne pomeni grobe ravnodušnosti do navidezno bivajočega sveta, da nasprotno, prav ta izkušnja osvobaja mistikovo dušo tesnobe in strahu spričo lastne nestanovitnosti in nebivajočnosti v svetu. Vendar se iz tega ne poraja le prijazen in naklonjen, ampak tudi začuden odnos do sveta videza. Z njim stopa v ospredje izvorno občutje čudenja, ki nesmrtnega zaljubljenca v Edino naravnost kliče k upesnjenju svoje osvobajajoče izkušnje.

Pa vendar, čemu Parmenid namenja tolikšno pozornost samemu svetu dokse? Čemu njegov skrbno zasnovan, žal le fragmentarno ohranjen, vsebinski prikaz? Verjetno ne samo zato, da bi ob slovesu izpričal, kako blizu po svoji zmožnosti in kako daleč po svojem ravnanju od Resnice tava človeški um, ki ne želi tvegati samoukinjajočega izstopa v edino Bivajoče, ampak tudi zato, da bi izpričal, kako je v obzorju običajne, vase zazrte in za edino Bivajoče nedovzetne človeške misli svet videza edino možen svet. Da je v tem obzorju svet videza preprosto edina resničnost, ki jo lahko spoznamo, kolikor v njej in iz nje tudi sami živimo: „Ko ženska in moški skupaj pomešata Venerine kali, jih moč, ki v žilah oblikuje iz drugačne krvi, naredi v skladna telesa, če le ohrani razmerje – femina virque simul Veneris cum germina miscent, venis informans diverso ex sanguine virtus temperiem servans bene condita corpora fingit ...“³³⁷ Ne samo veseljnost, tj. „kako so bili pognani v nastanek zemlja in sonce in mesec in

³³⁶ Jean Frère, *Parmenide et l'ordre du monde* (fr. 8, 50–61); v *Études sur Parmenide II*, izd. Pierre Aubenque, Pariz 1987, str. 211 sl.; nav. po Parm. Frag., str. 109.

³³⁷ Parmenid, fr. 18 (Celij Avrelijan, O počasnih in kroničnih boleznih IV, 9; zdravniški spis v latinščini, ki je verjetno nastal po izgubljeni grški predlogi Sorana iz Efeza iz 2. stoletja).

eter skupen vsemu in nebesna Mlečna cesta in Olimp – πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἡδὲ σελήνη αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος ... ὥρμήθησαν γίνεσθαι³³⁸, ampak tudi človeškost domnevno bivajočega sveta tako nastopata kakor dosledna miselna izpeljava sveta, kot ga poznamo. Skratka gre za zjedreno upesnjenje sveta, kakor se nam neogibno kaže po svoji naravi in naši volji, zato drugi del pesnitve o njem ne govori s pridržkom, kakor da je, ampak prav nasprotno vsebuje „resnično razlago navideznega sveta, onkraj katerega ne more seči vedenje o svetu, ampak le ekstaza v Bivajoče“³³⁹. O tem ob slovesu pojejo tudi sklepni stih pesnitve:

Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νῦν ἔασαι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.

*Tako so torej v skladu z mnenjem začele bivati te stvari
in bivajo zdaj,
in po tem, ko so se razvile, bodo pokončane:
sleherni od njih so ljudje vzdeli značilno ime.*³⁴⁰

* * *

O prepadnem in nikdar premostljivem razhajanju med resničnim uvidom, ki ga je mogoče doseči zgolj v neslutnem vzletu nesmrtno zaljubljenega duha in vsakdanjim človeškim srečevanjem z domnevno resničnostjo pojavnega sveta, je sicer drzno zapel že naš stari gostitelj in neposredni Parmenidov predhodnik Ksenofan iz Kolofona, medtem ko je neustrašno pričeval o vsepresežni in nemenljivi bivajočnosti Edinega:

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἶδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

338 Isti, fr. 11 (Simplikij, Razlaga Aristotelovega dela O nebu 559).

339 Parm. Frag., str. 108.

340 Parmenid, fr. 19 (Simplikij, prav tam 558).

*Očitno ni moža, ki je videl, kakor ga tudi ne bo,
ki bi uvidel resnico o bogovih in vsem, o čemer govorim;
kajti četudi bi se komu to posrečilo najpopolneje izreči,
bi celo tedaj sam tega ne vedel, ker vse je le domneva.*³⁴¹

Še drznejše in ostroumnejše pa se je na ta razcep odzval Parmenidov učenec Zenon iz Eleje, ki ga je osrčila učiteljeva mistična poglobitev in brezkompromisna zaostritev vprašanja. S pronicljivo izpeljanimi aporijami³⁴² ali miselnimi brezpotji o mnoštvu in gibanju, ki postavljajo pod vprašaj navidezno samoumevnost pojavnega sveta, je želel posredno pričevati za verodostojnost učiteljevega nauka o Resnici. Pri tem si ni belil glave s prikazom navidezno bivajočega sveta iz drugega dela učiteljeve pesnitve, čeprav se moramo vsi ljudje, vključno z božanskimi izvoljenci, kakršen je bil sam Parmenid, prav s tem svetom nekako sporazumeti, da v njem sploh lahko živimo.³⁴³ Zato pa je toliko bolj zavzeto branil učiteljevo paradokсно pričevanje o Bivajočem, ki je Eno in Nespremenljivo in ga je mogoče uzreti le v mističnem podvigu. Od tod ni nastopal z neposrednim zagovorom, temveč z neumornim razkrivanjem notranje protislovnosti nasprotnih prepričanj, ki jih je učinkovito zvajal na nesmišelj ali absurd. Čeprav so njegove aporije nedvomno delovale razburljivo, jih ni razvijal zgolj iz mladostne vneme po ovržbi spornih prepričanj in stališč, temveč predvsem zato, da bi ljudi osvobodil nepremišljenega oklepanja lastnih

³⁴¹ Ksenofan, fr. 34 (Sekt Empirik, Proti matematikom VII, 49). Da izraz εἰδώς podobno kot pri Parmenidu tudi pri Ksenofanu ne označuje neke splošne vednosti, ampak uvid, ki predpostavlja neposredno duhovno izkušnjo, je poudaril že H. Fränkel v „Xenophanesstudien I u. II“ (Hermes 1925, str. 174–92, zlasti 186 sl.); prim. Guthrie I, 395, zlasti op. 5: „Kontrast nastopa med οἶδε in δόκος; nobeno védenje, ampak zgolj dozdevanje ali mnenje.“

³⁴² Gr. izraz ἀπορία dobesedno pomeni brezpotje, zanikana pot ali prehod: ἄ-πορος; pri Zenonu gre za položaj, v katerem za mišljenje ni izhoda in posledično tudi za zadrego, nerešljivo težavo in paradoks.

³⁴³ Prim. Guthrie II, str. 51 sl. in 82.

mnenj in v njih prebudil dovzetnost za Resnico, ki jo je uzrl Parmenid.

Preden si pobliže ogledamo slovite Zenonove aporije proti množtvu in proti gibanju, prisluhnimo Platonu, ki v dialogu Parmenid pripoveduje o srečanju mladega Sokrata in nekaterih prijateljev s častitljivim učiteljem in učencem iz Eleje, ki sta nekoč ob praznovanju velikih panatenaj³⁴⁴ obiskala Atene. Po uvodnem Zenonovem branju svojega spisa besedo duhovito povzame Sokrat:

Μανθάνω ὃ Παρμενίδῃ, ὅτι Ζήνων ὅδε οὐ μόνον τῇ ἄλλῃ σου φιλία βούλεται ὑκείῳσθαι, ἀλλὰ καὶ τῷ συγγράμματι. ταῦτόν γάρ γέγραφε τρόπον τινὰ ὅπερ σύ, μεταβάλλων δὲ ἡμᾶς πειράται ἐξαπατᾶν ὡς ἕτερον τι λέγων. σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτον τεκμήρια παρέχει καλῶς τε καὶ εὖ· ὅδε δὲ αὖ οὐ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται. τὸ οὖν τὸν μὲν ἐν φάναι, τὸν δὲ μὴ πολλά, καὶ οὕτως ἐκάτερον λέγειν ὥστε μηδὲν τῶν αὐτῶν εἰρηκέναι δοκεῖν σχεδόν τι λέγοντας ταῦτά, ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς ἄλλους φαίνεται ὑμῖν τὰ εἰρημένα εἰρησθαι.

*Razumem Parmenid, da ti tale Zenon noče biti blizu le po siceršnjem prijateljstvu, ampak tudi s spisom. Kajti na neki način je napisal isto kot ti, ker pa je to zaobrnil, nas skuša prevarati, češ da govori o nečem drugem. Ti namreč v svoji pesnitvi trdiš, da je vse Eno: za to lepo in dobro navajaš znamenja. Tale pa trdi, da množstvo ne biva, za kar tudi sam ponuja zelo številne in veličastne dokaze. Ker torej eden trdi, da biva Eno, drugi pa, da ne biva množstvo – in tako vsak govori tako, da se zdi, da ni rekel ničesar od tega, kar je rekel drugi, čeprav je povedal skoraj isto –, očitno izrekata besede, ki nas druze presegajo.*³⁴⁵

³⁴⁴ Praznik v čast Atene Palade kot zaščitnice mesta, ki so ga Atenci obhajali vsako četrto leto in je vključeval tudi tekmovanje v muzičnih umetnostih; prim. Platon II, op. k Ion 503b.

³⁴⁵ Previde Platona tu in v nadaljevanju navajam po PL I, II.

Kljub Sokratovi ironični opazki o nenavadnem nasprotovanju množtvu z naštevanjem mnogih znamenj in dokazovanj velja vzeti zares Platonovo sklepno misel kot skrito spodbudo k spoštljivemu zavedanju presežnosti Parmenidovega sporočila kot tudi njegove zaobrnjene podobe izpod peresa zvestega učenca. Kajti le tako smemo upati, da bomo eleatsko misel bolje razumeli, sicer nam preti, da domujoči v navideznem svetu zlahka zgrešimo njen notranji pomen in se izgubimo v navideznem blodnjaku Zenonovih paradoksov. Vnanji učinek spretnega razpravljanja tega „eleatskega Palameda“³⁴⁶ je bil namreč običajno tak, „da so se poslušalcem iste stvari kazale podobne in nepodobne, Eno in mnogo, mirujoče in gibajoče se – ὅστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσιν τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα“³⁴⁷. Da pa ne bomo ostali samo pri vnanji podobi Zenonovega spretnega nasprotovanja z besedami, zaradi katerega ga je Aristotel imenoval „iznajditelj dialektike – εὕρετῆς διαλεκτικῆς“³⁴⁸, si поблиže pogledjmo njegove najznamenitejše paradokse.

Skladno z izročilom jih lahko v grobem razdelimo v dve skupini, čeprav dejansko vsi govorijo o Enem in Istem: zdaj kot Nemnogoterem zdaj kot Nespremenljivem. V prvo skupino torej sodijo Zenonovi paradoksi, ki so usmerjeni proti množtvu, v drugo pa tisti, ki so naperjeni proti gibanju. Vprašajmo se najprej o množtvu. Smo po srečanju s Parmenidovim pričevanjem o edino Bivajočem še lahko prepričani, da obstaja mnogo bitij? Potem iz tega nujno sledi, da je vsako od njih neskončno majhno in obenem neskončno veliko, bi se verjetno glasil Zenonov prvi odgovor:

346 Tako je najverjetneje prav Zenona označil Platon v Fajdru (261d). Palamed je bil grški junak, ki je slovel po zvijačnosti in domiselnosti, s katero je prekanil samega Odiseja, da se je pridružil ahajski vojski zoper Trojo.

347 Platon, Fajdros, prav tam.

348 Aristotel ga je tako označil v izgubljenem dialogu Sofist (prim. Diog. Laert. VIII, 57; IX, 25), pri čemer je z dialektiko mislil veščino utemeljevanja, ki ne izhaja iz nujnih, samorazvidnih ali vnaprej dokazanih

Οὕτως εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι.

*Če jih je torej mnogo, morajo biti hkrati majhna in velika: tako majhna, da nimajo nobene velikosti, in tako velika, da so neomejena.*³⁴⁹

Da bi vsako od bitij bilo resnično eno, bi moralo biti tako neskončno majhno, da bi sploh več ne imelo ne velikosti ne gostote ne teže, sicer bi ga še vedno lahko delili in bi torej ne bilo več eno, ampak mnoštvo sestavnih delov. Po drugi strani pa bi povsem brez velikosti ne obstajalo in bi potemtakem tudi ne bilo nobenega mnoštva bitij, saj s seštevanjem enot brez velikosti ne more nastati nobena veličina. Zato bi bitja vendarle morala imeti neko velikost, pa četudi najmanjšo. A tedaj bi bila spet deljiva in zaradi sestavljenosti iz neomejeno mnogih delov obenem po velikosti neskončna ...³⁵⁰

In če se iz včerajšnje navade kljub miselni zadregi še vedno oklepamo prepričanja o mnogoterosti bitij domnevno resničnega sveta, nam Zenon v premislek ponuja še drug odgovor. Mnoga bitja bi namreč morala biti hkrati omejena in neomejena ne samo po velikosti, ampak tudi po številu, kar navidez samoumevno prepričanje o mnogoterosti sveta spet zvaaja na nesmisel:

Εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστίν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. εἰ πολλά ἐστίν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ.

predpostavk (kakor naj bi v iskanju resnice ravnal vsak pravi zaljubljenec v modrost), ampak iz splošno sprejetih prepričanj ali mnenj drugih mislecev, da bi jih razkrinkal kot lažne in neustrezne (prim. Aristotel, Topika 1,1 in Guthrie II, str. 82).

349 Fr. 1 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 141, 1–2).

350 Prim. fr. 2 (prav tam, 139, 9 sl.); Reale I, str. 116; J. Mansfeld, Vorso-kratiker II, str. 33.

*Če jih je mnogo, jih mora biti natanko toliko, kolikor jih je, ne več ne manj. Če pa jih je toliko, kolikor jih je, potem so (po številu) omejena. Toda če jih je mnogo, so bitja tudi neomejena (po številu); kajti vselej so med temi bitja druga in med njimi spet druga.*³⁵¹

Ne samo, da je bivajočih stvari v svetu nujno vedno toliko, kolikor jih pač je in so torej omejene, ampak mora med njimi kot deli mnoštva vselej biti nekaj, kar jih deli med seboj in med tem in posameznimi deli mnoštva spet nekaj, kar jih deli med seboj in tako naprej v neskončnost ... Do takega sklepanja pridemo ne glede na to, ali si dano aporijo ponazorimo aritmetično (kot v prevodu) ali na geometrijski način, ki je ravno tako možen in učinkovit. Če si namreč zamišljamo posamezna bitja kot mnoštvo enot – $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\alpha}\delta\omega\nu$ v pitagorejskem duhu,³⁵² so to lahko tudi točke na premici. In vselej je med kateri koli točki a in a₁ mogoče postaviti novi točki a₂ in a₃ in tako naprej brez konca.³⁵³

Zenon je naposled lahko spodbijal obstoj mnoštva že samo s postavljanjem pod vprašaj notranje protislovnega pojmovanja enega pri navadnih smrtnikih in morda tudi pri nekaterih pitagorejcih, češ „da ni mogoče, da bi bivajoče stvari bile mnoge, saj v bivajočih stvareh ni enega, mnoštvo pa je ravno skupek enojstev – $\acute{\omicron}\tau\iota\ \mu\grave{\eta}\ \omicron\iota\acute{\omicron}\nu\ \tau\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\breve{\iota}\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu,\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\alpha}\delta\omega\nu$ “³⁵⁴. Tako si je upal celo trditi, da je pripravljen pripoznati obstoj mnogih bitij, „če bi mu le kdo znal razložiti, kaj je to eno – $\acute{\epsilon}\iota\ \tau\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\omicron\iota\acute{\iota}\ \tau\iota\ \pi\omicron\tau\acute{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ “³⁵⁵.

351 Fr. 3 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 140, 29 sl.).

352 Tako je Zenona razlagal že Aristotelov učenec Evdem, ki ga navaja Simplikij v Razlagi Aristotelove Fizike 99, 13.

353 Slednjo razlago predlaga H. D. P. Lee v svoji izčrpni monografiji *Zeno of Elea*, Cambridge 1936, str. 31 sl.; prvo pa med včerajšnjimi učenjaki razvija že Zeller v nav. delu; prim. Kirk & Raven, str. 289.

354 Simplikij, prav tam (po Evdemu).

355 Prav tam 97, 12 (po Evdemu).

Pri tem je seveda mislil na eno kot posamezni sestavni del v običajnem pojmovanju mnoštva kot skupka enot, in ne na edino Bivajoče Parmenidovega mističnega izkustva, ki ga ni mogoče zvesti na vsakdanje človeško doživljanje domnevno resničnega sveta.

Čeprav Zenon v nasprotju z učiteljem ni pisal v vezani besedi, ampak v prozi, se je ohranil tudi anekdotični zapis ene od njegovih aporij v obliki pogovora med njim in poklicnim modrecem Protagorom iz Abdere.³⁵⁶ Ko ga je Zenon vprašal, ali eno zrno prosa ali le desettisočinka zrna, ki pade na tla, povzroči šum, mu je Protagora odvrnil, da ne. Ko pa ga je vprašal, ali zašumi, če iztresemo mernik prosa, je Protagora pritrdil, da. Zenon bi ne bil Zenon, če bi iz tega ne izpeljal aporije: kako je to mogoče? Mar niso v enakem razmerju, kot je mernik prosa do enega prosenega zrna in njegove tisočinke, tudi posamezni šumi med seboj? Potemtakem bo ob padcu povzročilo šum ne samo posamezno zrno, ampak tudi njegov desettisoči del. Vendar s tem ni želel toliko omajati zaupanja v zanesljivost našega sluha in drugega čutnega zaznavanja,³⁵⁷ kolikor znova razkriti notranje protislovje v običajnem človeškem razumevanju mnogoterosti pojavnega sveta. Notranje protislovje v sklepnem vprašanju pa bi bil lahko obrnil tudi v drugo paradokšno smer in vprašal: kako je to mogoče? Šum iz samih nešumov?³⁵⁸

Ta zaobrnitev pa nas že pelje od Zenonovih aporij o mnoštvu k njegovim slovitim štirim razpravljanjem o gibanju – λόγοι περὶ κινήσεως, ki nam jih je v spisih o naravi ohranil Aristotel³⁵⁹ in so poslej dolga stoletja pa vse do včerajšnjega dne razvnemali najrazličnejše učenjake, duhovne pustolov-

356 Prim. prav tam 1108, 18 (slov. prev. v Sovrè, Predsokratiki, str. 91).

357 Guthrie II, str. 97 vidi v tem Zenonovo podporo Parmenidovi nezaupnici čutom (fr. 7).

358 Prim. A. Bazala, Povijest filozofije I, Zagreb 1906, str. 103.

359 Prim. Aristotel, Fizika 239b 9 sl.

ce in iskalce resnice.³⁶⁰ Se strinjata, da je gibanje v prostoru neskončno deljivo? Potem iz tega nujno sledi, da gibanje ni mogoče, bi se lahko glasil že prvi Zenonov odgovor. Tu pa so njegove izpeljave v obliki dialektičnih dokazov.

Prvi, ki se imenuje Tekališče – τὸ στάδιον (imenujejo ga tudi Dihotomija ali paradoks dvojnosti),³⁶¹ govori o tem, „da ni gibanja, kajti to, kar se giblje, mora najprej priti do polovice, preden pride do cilja – μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἡμῖς δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος“³⁶². Tako mora na primer tekač, ki želi preteči razdaljo enega stadija,³⁶³ najprej doseči polovico stadija, in še prej polovico polovice stadija in tako naprej, dokler na koncu ne more storiti niti koraka, saj mora najprej doseči polovico koraka, in še prej polovico polovice koraka itn. Potemtakem mora nesojeni tekač navsezadnje preprosto obstati, kajti v nasprotju s splošno sprejetim mnenjem se po Zenonovi aporetični izpeljavi „ni mogoče ne gibati ne preteči tekališča – οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι οὐδὲ τὸ στάδιον διελθεῖν“³⁶⁴.

Drugi, najznamenitejši, se po Aristotelu kratko imenuje Ahil – Ἀχιλλεύς (ali z dopolnjeno različico poznejših raz-

360 Prim. Wesley C. Salmon, *Zeno's Paradoxes*, New York 1970; Douglas R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid, New York 1979: Preludij k prvemu poglavju (prev. Marko Uršič, v Nova revija 41-42/1985, str. 1156 sl.); Miloš Arsenijević, *Prostor – Vreme – Zenon*, Beograd/Zagreb 1986 (izčrpna monografija o Zenonu v kontekstu sodobne filozofije, fizike in matematike); Nick Huggett, *Zeno's Paradoxes*, v *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2004 (<http://plato.stanford.edu/>).

361 Pri poimenovanju Zenonovih štirih paradoksov o gibanju se opiram na Kirk & Raven, str. 292 sl. (v oklepaju sproti navajam tudi drugo različico); prim. Guthrie II, str. 94, op. 1 in S. Žunjić, *Fragmenti Elajaca*, str. 126 sl.

362 Aristotel, *Fizika* 239b 11–13.

363 Ta je v antiki merila šeststo čevljev, to je okrog 190 m (v Olimpiji 192, 28 m, Delfih 177, 35 m in Atenah 184, 30 m).

364 Aristotel, *Topika* 160b 7.

lagalcev tudi Ahil in želva)³⁶⁵ in govori o tem, „da najpočasnejšega v teku najhitrejši nikoli ne bo ujel, kajti zasledovalec mora najprej doseči mesto, s katerega je krenil bežeti, tako da bo imel počasnejši vselej nujno nekoliko prednosti – ὅτι τὸ βραδύτατον οὐδέποτε καταληφθήσεται θεόν ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἔλθειν τὸ διώκον ὅθεν ὥρμησεν τὸ φεῦγον, ὥστε αἰεὶ τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον“³⁶⁶. Urnonogi Ahil, po Homerju najhitrejši med vsemi smrtniki, nikdar ne more ujeti želve, pregovorno najpočasnejše med možnimi tekmeci, če ji le da kakršno koli prednost. Kajti vselej mora najprej doseči točko, na kateri je želva ravnokar bila, v tem času pa se želva že premakne naprej. Ko premeri tudi to razdaljo, se želva spet malce pomakne naprej in Ahil tako venomer ostaja zadaj. Da bi ujel želvo, bi namreč moral ponoviti igro „ti loviš“ neskončnokrat, kar seveda ni mogoče. Zato Ahil nikoli ne more ujeti želve. Čeprav je paradoks zgrajen na podobni predpostavki o neskončni deljivosti prostora kot prvi, le da tu razdalja, ki jo opazujemo, ni več razdeljena na dvoje, se od njega razlikuje tudi po dramatični zasnovi: nesporni prvak v teku ne more ujeti najpočasnejšega tekmeca.³⁶⁷

Tretji Zenonov dokaz proti gibanju se imenuje Strelica – ἡ ὀιστός (ali daljše Leteča strelica) in pravi, „da leteča strelica miruje, kar sledi iz podmene, da je čas sestavljen iz trenutkov – ὅτι ἡ ὀιστὸς φερομένη ἔστηκεν, συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν“³⁶⁸. Zenon je namreč obenem trdil, da „če vedno vse miruje, kadar zavzema sebi enako mesto, in če je tisto, kar se giblje, vselej v nekem trenutku, potem je leteča strelica negibna – εἰ γὰρ αἰεὶ ἡρεμεῖ πᾶν ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' αἰεὶ τὸ φερόμενον

365 Prim. Guthrie II, str. 92, op. 2.

366 Aristotel, Fizika 239b 15–18.

367 Prim. D. R. Hofstadter, nav. delo, str. 1156–58, kjer to dramatično zasnovo izpelje v obliki duhovitega dialoga med Ahilom, želvo in Zenonom.

368 Aristotel, Fizika 239b 30–32.

ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὁιστόν“³⁶⁹. Medtem ko je torej prva dva dokaza gradil na podmeni, da je prostorsko razdaljo mogoče deliti v neskončnost, na drugi strani pričujoči dokaz temelji na podmeni, da čas sestoji iz posameznih trenutkov kot najmanjših nedeljivih enot, čemur sicer Aristotel načelno oporeka. Kajti takoj ko to podmeno sprejmemo, se ujamemo v aporijo, saj se gibanje sprožene strelice nujno izkaže za iluzijo, podobno včerajšnjemu kinematografskemu zapisu. Strelica je namreč v vsakem trenutku na enem mestu, ki obenem prostorsko ustreza njeni lastni razsežnosti, zato v vsakem trenutku nujno miruje. Kako je torej njen let mogoče imenovati gibanje, če sestoji iz samih mirovanj?

Zdi se, da je z izpeljavo tega dokaza tesno povezan naslednji Zenonov paradoks, ki ga nekateri razumejo kot zgoščeno okrajšavo dokaza Leteča strelica:³⁷⁰ „Kar se giblje, se ne giblje niti na mestu, kjer je, niti na mestu, kjer ni – τὸ κινούμενον οὐτ’ ἐν ᾧ ἐστι τόπῳ κινεῖται οὐτ’ ἐν ᾧ μὴ ἔστι.“³⁷¹ Nič se namreč ne more dogajati s posameznim bivajočim tam, kjer ga ni, prav kakor mora tam, kjer je, v skladu z gornjo podmeno o zavzemanju sebi enakega mesta, nujno mirovati. Včerajšnji razlagalec je takole strnil oba paradoksa: 1) strelica se giblje ali na mestu, kjer je, ali na mestu, kjer ni 2) toda ne more se gibati na mestu, kjer ni 3) niti na mestu, kjer je 4) ker ji je to mesto enako 5) vse pa, kar je na mestu enakemu samemu sebi, miruje 6) zato se strelica ne giblje.³⁷²

Četrty Zenonov dokaz proti gibanju, se imenuje „Gibajoča se telesa – κινούμενοι ὄγκοι“ (ali po prizorišču dogajanja

369 Aristotel, Fizika 239b 5–7.

370 Prim. Guthrie II, str. 91, op. 1.

371 Fr. 4 (Diog. Laert. IX, 72).

372 Gregory Vlastos, „A Note on Zeno’s Arrow“, v: *Studies in Presocratic Philosophy*, izd. Allen & Furlley, London 1975, str. 184–86; nav. po S. Žunjić, *Fragmenti Elejaca*, str.128–29.

tudi Stadion).³⁷³ Govori „o enakih telesih, ki se na na tekaljšču gibljejo iz nasprotnih smeri mimo enakih teles, prva od konca tekaljšča, druga pa od sredine, z enako hitrostjo – περι τῶν ἐν σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ’ ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δ’ ἀπὸ μέσου, ἴσῳ τάχει ...“³⁷⁴ Zenon iz tega izpelje naslednji paradoks: niz enakih teles gre pri isti hitrosti mimo drugega niza enakih teles dvakrat hitreje, če se ta giblje v nasprotni smeri, kakor pa če miruje.³⁷⁵ Če namreč prostor, ki ga premeri gibajoče se telo, istimo z velikostjo telesa, ki ga preide, ne glede na to, ali se ono giblje ali ne, neogibno pridemo do sklepa, da je polovica danega časa enaka celoti, ali z drugimi besedami, da „je polovičen čas enak dvakratnemu – ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυ“³⁷⁶. To pa je očitno nesmisel. Zenon naj bi pri tem izhajal iz zgrešene podmene, da „gre (telo) tako mimo gibajočega se kakor tudi mimo mirujočega (telesa) enake veličine z enako hitrostjo v enakem času – τὸ μὲν παρὰ κινούμενον τὸ δὲ παρ’ ἡρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν φέρεσθαι χρόνον“³⁷⁷. Vendar ali je ta podmena res povsem zgrešena? Kaj pa če si je Zenon svoja telesa zamišljal po pitagorejskem zgledu kot najmanjše nedeljive enote ali točke, ki jih, vsako posebej, drugo takšno telo lahko preide samo v nedeljivem trenutku časa? Potem njegova izpeljava paradoksa drži, saj danemu telesu ni mogoče v istem času, kot preide najmanjšo nedeljivo enoto, ki se giblje v nasprotni smeri, preiti polovico mirujoče enote, ker nedeljivega preprosto ni mogoče deliti ...³⁷⁸

373 V tem primeru ga ne smemo zamenjati s prvim Zenonovim dokazom proti gibanju; prim. Guthrie II, str. 94, op. 1.

374 Aristotel, Fizika 243b 33–35.

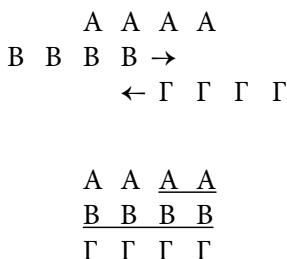
375 Prim. August Musić, Povjest grčke književnosti, Zagreb 1900, str. 84.

376 Aristotel, Fizika 240a 1.

377 Aristotel, Fizika 240a 2–4.

378 Prim. Guthrie II, str. 95–96; to je sicer predlagal že Victor Brocchard, Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Pariz 1926, I, str. 3–14: „Les arguments de Zénon d’Elée contre le

Da bi bolje razumeli to zapleteno aporijo, ki postavlja pod vprašaj obstoj gibanja, so namreč razlagalci od nekđaj radi sledili Aristotelu, ki je gibajoča se telesa razvrstil v tri nize: A so enaka telesa, ki mirujejo na robu tekmovalne steze, B so enaka prvim po številu in velikosti, vendar se gibljejo od sredine proti koncu, v nizu Γ pa so telesa, ki se gibljejo z enako hitrostjo kot B, vendar v nasprotni smeri, tj. s konca proti začetku tekališča, po številu in velikosti pa so prav tako enaka B. Zgodi se tole: 1) ko niz B in niz Γ gresta drug mimo drugega, prvo telo B in prvo telo Γ istočasno dosežeta konec nasprotnega niza (tj. ko prvo telo B doseže zadnje telo Γ , prvo telo Γ doseže zadnje telo B); 2) vendar je zdaj prvo telo Γ prešlo vsa telesa B, medtem ko je prvo telo B prešlo samo polovico niza A, tako da je porabilo samo polovico časa (od prvega telesa Γ), kajti čas, da bi prešli mimo vsakega od teles (nizov B, Γ ali A) mora biti za obe telesi enak; 3) istočasno pa so vsa telesa B prešla vsa telesa Γ ...³⁷⁹ Poglejmo si to na skici aristotelovca Aleksandra iz Afrodizije, ki nam jo je ohranil novoplatonik Simplikij:³⁸⁰



mouvement“, zlasti str. 7 sl. A ker je Zenon v izvirniku za gibajoče se telo uporabil izraz ὄγκος, kar dobesedneje pomeni „telesnina, nekaj, kar ima obseg, prostornino“, se zastavlja vprašanje, ali njegova telesa sploh smemo razlagati kot najmanjše nedeljive enote, četudi Brochard v zagovor navaja, da je, sicer veliko pozneje, tudi Epikur svoje atome imenoval ὄγκοι (prim. Epikur, Pismo 1, 16).

379 Prim. Aristotel, Fizika 240a 4–15; R. K. Gaye, „On Aristotle Physics Z ix 239b33–240a18“, Journal of Philology 1908; Kirk & Raven, str. 295

380 Prim. Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 1016, 14.

V drugem trenutku je vodilno telo B očitno prešla dve telesi A, medtem ko je vodilno telo Γ prešla štiri telesa B. Če torej sprejmemo podmeno, da telesa, ki se gibljejo z enako hitrostjo, potrebujejo tudi enak čas, da gredo mimo enakega števila teles enake velikosti (ne glede na to, ali se ta gibljejo ali ne), iz tega neogibno sledi (kolikor so vsa telesa nizov A, B in Γ med seboj enaka), da je $4A = 2A$, ali z drugimi besedami, da je pol danega časa enakega celemu. To pa je nesmisel, s katerim je želel Zenon znova ovreči resničnost gibanja, da bi posredno pritrdil učiteljevemu nauku o nespremenljivosti edino Bivajočega. Na osnovi Aleksandrove skice si sicer nize gibajočih se teles lahko ponazorimo tudi bolj dramatično, kot tekmovalne četverovprege na dirkališču, čeprav Aristotelov zapis ne omenja hipodroma, ampak tekališče. Vendar bo brežkone ustreznejše, če si jih zamislimo kot strnjene vrste enakih tekačev, kakor je to upravičeno predlagal včerajšnji razlagalec.³⁸¹

Vendar je sam šel še dlje in opustil tako domnevno Aristotelovo dodajanje tretjega, mirujočega niza teles, kakor tudi domnevno pitagorejsko podmeno o najmanjših nedeeljivih enotah prostora, ki so vezane na najmanjše enote časa, da bi tvegalo novo razlago. Ohranil je le dva niza v nasprotnih smereh gibajočih se tekačev, ki pa so že na začetku v položaju, v katerem je polovica danega časa enaka celotnemu, kolikor obe moštvi stečeta istočasno: medtem ko vrsta B začne s sredine proti koncu, vrsta Γ krene s konca proti začetku tekališča. Kolikor je zdaj vsak tekač vezan na velikost prostora, ki ga zavzema sam in je obenem enak prostoru, ki ga zavzema tekmeč iz nasprotnega moštva, ob enaki hitrosti gibanja, ki je prav tako vezana na enako velikost prostora, preprosto ni mogoče, da bi se znašla B in Γ , ki tečeta na čelu, sama z ramo drug ob drugem, kakor si to zamišlja običajen človeški razum. Skupini, ki si tečeta nasproti, namreč zaradi

³⁸¹ Prim. J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker II*, Stuttgart 1983, str. 12 sl.

seštevka obeh hitrosti in velikosti v trenutku dosežeta položaj, ko sta obe moštvi v celoti z ramo drugo ob drugem, že naslednji trenutek pa se ločita, kot to ponazarja naslednja skica:

$$\begin{array}{c} B \quad B \rightarrow \\ \leftarrow \Gamma \quad \Gamma \end{array}$$

$$\begin{array}{c} \underline{B \quad B} \rightarrow \\ \leftarrow \underline{\Gamma \quad \Gamma} \end{array}$$

Kjer so vsa telesa enaka in se obenem gibljejo v nasprotnih smereh z enako hitrostjo, položaj, v katerem bi se znašla samo čelna tekmeča drug vzdolž drugega, paradokсно ni mogoč. Do njega bi lahko prišlo edinole, če bi ena vrsta tekačev mirovala.³⁸²

$$\begin{array}{c} \underline{B \quad B} \\ \leftarrow \underline{\Gamma \quad \Gamma} \end{array}$$

Čeprav je že Aristotel ostro kritiziral in spodbijal vse štiri dokaze predvsem z zagovarjanjem nepreslednosti časa in prostora nasproti Zenonovi podmeni o njuni deljivosti, bi bilo zgrešeno iskati poslednji smisel Eleatovih aporetičnih govorov o mnoštvu in gibanju v kakršnem koli dokazovanju. Ne bomo pa pogrešili, če mu bomo sledili v neumornem prizadevanju, da bi razdvojeni človeški um v zadregi osvobodil njegove lažne samoumevnosti in ga prebudil v novo dovzetnost za nesluteno obličje Resnice same, kakor se je razodela ljubljenu učitelju. Zenonova prizadevanja torej toliko ne dokazujejo, kolikor postavljajo pod vprašaj naša lastna prepričanja in obenem neizprosno razkrivajo smešnost človeškega zasmehovanja nauka o edino Bivajočem, da bi tudi sami posmehovalci morda kdaj vendarle postali

³⁸² Prim. J. Mansfeld, nav. delo, str. 14–15.

dovzetnejši za mistično razsežnost Parmenidovega modro-ljubnega podviga.

Za konec druženja z bistroumnim pričevalcem Zenonom nam je preostala še aporija, ki govori o prostoru. Čeprav je tudi z njo poskušal posredno podpreti učiteljev nauk z razkrivanjem absurdnosti nasprotnih pogledov, je obenem nehote naznanil nove poti motrenja prihajajočih zaljubljen-cev v modrost, ki so naposled tvegali pritrtilen odgovor na vprašanje praznine. Čeprav je paradoks videti preprost, sega globlje, kot se zdi, saj ne postavlja pod vprašaj le splošnega človeškega prepričanja o prostorski razsežnosti sveta, ampak tudi skupno predpostavko vseh prejšnjih aporij, kolikor se dogajajo v prostoru: „Če je vse bivajoče v prostoru, potem je očitno, da bo tudi prostor prostora in tako naprej v neskončnost – $\epsilon\iota\ \gamma\alpha\rho\ \pi\alpha\nu\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\pi\omega$, $\delta\eta\lambda\omicron\nu\ \delta\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\pi\omicron\upsilon\ \tau\omicron\pi\omicron\varsigma\ \epsilon\varsigma\tau\alpha\iota$, $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$.“³⁸³ To, da mora prostor, kolikor obstaja, tudi sam obstajati v nekem prostoru, in ta spet v drugem, se izkaže za nesmisel, saj tako razmišljanje izgubi tla pod nogami, kolikor mu ni videti konca. Iz tega lahko neogibno sledi samo to, da prostor preprosto ne obstaja ...

Kaj torej lahko sklenemo po vseh teh paradoksnih dokazih proti možnemu obstoju mnoštva in gibanja, ki jih je razvil iznajdljivi Zenon? Takoj ko sprejmemo podmene, na katerih počivajo, kar navadno ni težko, saj jih praviloma že vnaprej delimo z njim, se ujamemo v njegove domiselne aporije kakor muhe v pajkovo mrežo, kajti potem moramo kljub očarljivim dosežkom včerajšnjih eksaktnih znanosti neogibno sprejeti tudi njegove zaključke.³⁸⁴ V tem pa je bil tudi ves trik in dragoceni smisel Zenonovega dokazovanja: pripeljati duhovno nedovzetne in samozaverovane smrtnike

383 Aristotel, Fizika 209a 24–25; prim. Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 562, 3.

384 Prim. M. Arsenijević, nav. delo, str. 96 sl.

do miselnega brezpotja, jim razkriti njihov svet kot blodnjo in jih prepustiti zadregi, da bi navsezadnje v njej obupali nad navidezno resničnostjo in onkraj nje z radostjo v srcu uvideli in vzljubili Resnico:

Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πέφατισμένον ἔστιν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τὸ γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι ...

*Ločenega od Bivajočega, v katerem je izrečeno,
uvidevanja namreč ne boš našel.*

*Kajti nič drugega ni in ne bo
izven Bivajočega, zakaj Moira ga je vklenila,
da biva celostno in negibno ...*³⁸⁵

S temi Parmenidovimi stih, ki po prepričanju preudar-
nega včerašnjega razlagalca utelešajo „vrhunec epske in
religiozne slavnostnosti“³⁸⁶, kolikor v njih ob zjedrenem
Eleatovem uvidu neizogljivo odzvanja tako Homerjeva kot
Ksenofanova pesniška govorica, se preko Zenonovih aporij
še zadnjič ozrimo k osrednjemu sporočilu Eleatove pesnitve.
Prispodoba usodne vklenjenosti, tj. zvezanosti z okovi ali
vezmi, ki jo uteleša Moira, izvira od Homerja. Slep pevec na
začetku presunljivega speva o Hektorjevem poslednjem boju
zapoje, kako največjega trojanskega junaka „Usoda zveže z
okovi – μοῖρα πέδησεν“³⁸⁷, da ostane sam pred Trojo in ga z
Ahilom dohiti smrt, medtem ko sobojevniki zbežijo za mest-
ne zidove. Vendar v nasprotju s Homerjem v Parmenidovem
pesnjenju o edino Bivajočem ni več prostora ne za junaške
bojevnike ne za mogočno trojansko obzidje ne za kakršno
koli odmerjanje deleža, ki je usojen vsakomur od nas smrt-
nikov, dokler blodimo po zemlji, saj ni več niti veseljstva.

385 Parmenid, fr. 8, 35–38 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 145–46).

386 Guthrie II, str. 34; prev. po Parm. Frag., str. 101.

387 Iliada 22,5.

Zato tu grška boginja Moira s svojim vklepanjem podobno kot sorodno boštvo Nujnost – ἀνάγκη nekaj stihov prej, „postane prispodoba reda in popolnosti Bivajočega“³⁸⁸.

Že Parmenidov predhodnik Ksenofan je ognjevitno označeval, da Bog „večno ostaja v istem in se ne giblje – αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μῖμνει κινούμενος οὐδὲν ...“³⁸⁹ Vendar je srčni Eleat tvegati še več in v imenu edino Resničnega povsem zanikal svet videza, zaradi česar postaneta neodvrtljiva Usoda in nepremagljiva Nujnost le brezvesoljni metafori nepoljubnosti, neslučajnosti in veličastne dovršenosti edino Bivajočega. Čeprav Moira v drugem delu pesnitve, ki govori o videzu, celo vklepa nebo, da lahko drži meje zvezd, in so nepremagljivo Ananke že Orfiki slavili kot vse vesoljstvo urejajoče boštvo, gre v Parmenidovem akozmičnem pričevanju o Resnici, kakor JE, zgolj za dopolnjujoči se prispodobi „Reda brez sveta, Reda, proti kateremu kozmos/red NI“³⁹⁰.

V toliko je ostra kritika razumske vednosti, ki jo je samotni borec zoper podrejanje mišljenja kakršni koli samorazvidni nujnosti v imenu divje Božje nepredvidljivosti nedavno naslovil na „vklenjenega Parmenida“³⁹¹ zgolj sad plodnega nesporazuma ali pa nemara paradoksnega miselnega manevra.³⁹² Kakor koli že, Aristotelova „nujnost, ki ne posluša prepričevanj – ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι“³⁹³, ki je bila prava tarča včerajšnjega kritika in zoper katero je bil pripravljen tvegati breztalnost mišljenja v imenu gole kaprice, da

388 Parm. Frag., str. 104.

389 Ksenofan, fr. 26 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 22, 9).

390 Parm. Frag., str. 102.

391 Prim. Lev Šestov, Atene in Jeruzalem, Pariz 1951: 1. poglavje „Vklenjeni Parmenid“.

392 Prim. G. Kocijančič, „Šestovov in Lévinasov strah“, v: Breztalnosti: Lev Šestov med literaturo, religijo in filozofijo (=Breztalnosti), ur. Vid Snoj, Ljubljana 2005, str. 149–154.

393 Aristotel, Metafizika 1015a 31–32; prevod po Šestovu (dobesedneje bi se glasil: „Nujnost je nekaj, česar ni mogoče prepričati).

bi se le naučil leteti,³⁹⁴ je povsem tuja tudi resnični Eleatovi duhovni izkušnji. Kajti elejski mistik se je vzel k Resničnemu prav v srčni želji po nezaslišani svobodi, s katero je onkraj svetne blodnje naposled premagal samega sebe in daroval svoj podvig, da bi se brezpogojno izročil Edinemu v že odločeni Odločitvi.³⁹⁵

* * *

Parmenidovo pričevanje ni razvnelo le zvestega učenca Zenona, ki je v posredni zagovor učitelja prepričanja nasprotnikov venomer zvaljal na nesmisel, ampak tudi izkušenega pomorščaka Melisa z otoka Samosa, ki se je kot domači strateg proslavil z zmago nad osvajalsko Periklejevo mornarico iz Aten.³⁹⁶ V proznem delu O naravi ali o Bivajočem – Περὶ φύσεως ἢ τοῦ ὄντος,³⁹⁷ je namreč kljub morskim daljam, ki so ga ločevale od Eleje, naposled z osupljivo dovzetnostjo sledil Parmenidovemu zgledu. Tako se je modroljubno izročilo, ki se je začelo z naselitvijo Pitagora in njegovih v južni Italiji, po dolgih desetletjih izseljenstva vrnilo na obale rodnega otoka in v obliki elejskega nauka znova odjeknilo v prvotni domovini.

Pitagorejsko dediščino je mogoče razbrati v drugem delu Parmenidove pesnitve o dveh oblikah, ki po zmotni človeški odločitvi določata svet videza, pa tudi v pripovedi o tem, kako so nastali „zemlja in sonce in mesec in vseobčni eter, nebesna Mlečna cesta in Olimp – γαῖα καὶ ἥλιος ἡδὲ σελήνη αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ’ οὐράνιον καὶ ὄλυμπος“³⁹⁸. Vendar

394 Prim. L. Šestov, Med razumom in razodetjem, prev. B. Kraševac, Celje 2001, str. 62.

395 Prim. Parm. Frag., str. 100: „Paradoks najdenja Resnice je v tem, da je to najdenje odločitev za odločenost: odločitev za Resnico ni projekt, ni podvig, ampak predanost, izročitev v pred-odločitveno odločenost ...“

396 Prim. Plutarh, Perikles 26, Temistokles 2, Proti Kolotu 1126b in Diog. Laert. IX, 24.

397 Prim. Simplikij, Razlaga Aristotelovega dela O nebu 556, 25.

398 Parmenid, fr. 11.

Melisa ni navdušil Eleatov prikaz navidez resničnega sveta z nizom nasprotij, kot so ogenj in noč, toplo in hladno, redko in gosto, desno in levo ali moško in žensko, ki spominjajo na znameniti pitagorejski sestav nasprotij, imenovan συστοιχία.³⁹⁹ Še manj ga je razvnela Eleatova pripoved o domnevnem rojstvu nebesnih teles, v kateri se zrcali pitagorejska delitev vesolja na Olimp – Ὀλυμπος ali območje zvezd stalnic, svetovje – κόσμος ali območje planetov, sonca in meseca, in obnebe – οὐρανός ali območje pod mesecem.⁴⁰⁰ Niso ga pritegnili niti skrivnostni venci – στεφάναι,⁴⁰¹ ki naj bi podobno kot Heziodove „žareče zvezde, ki venčajo nebo – ἄστρα τε λαμπετόωντα τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωνται“⁴⁰² ali Anaksimandru pripisani plamteči prstani sredi mračne megle oklepali celotno vesoljstvo.⁴⁰³ Resnično razvnelo in razplamtelo ga je Eleatovo pričevanje o edino Bivajočem, vpričo katerega izginja vse, tako najbolj oddaljeno kot tudi povsem tukajšnje, kot zgolj navidez bivajoče. In četudi so ga v nedoumljivem Enem onkraj vseh števil in ubranosti slutili in slavili že Pitagora in njegovi s Filolajem na čelu, se je v polnosti razodel šele srčnemu zaljubljenцу iz Eleje.

Melis mu je pogumno sledil, čeprav se je v njem predurnost pomorskega stratega bila s šamanskim zanosom v edinost Bivajočega ugrabljenega mistika. In vendar je z vso predanostjo izpričal posluš in dovtetnost za Eleatovo razodevanje edino Bivajočega ter tvegati samostojen odgovor na izzive novih zagovornikov mnogotere resničnosti. Še ostre-

399 Prim. Aristotel, Metafizika 986a23–26, 986b34; Guthrie II, str. 77 (poskus rekonstrukcije Parmenidove inačice pitagorejske sistoihiije). Kljub podobnosti je pomenljivo, „da se na Parmenidovem seznamu nasprotij ne pojavljajo Eno, meja, liho in njihova nasprotja“ (Parm. Frag., str. 112).

400 Prim. Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj II, 7, 7 (Filolaj, fr. A16);

401 Prim. prav tam II, 7, 1 (Parmenid, fr. A 37).

402 Heziod, Teogonija 382.

403 Prim. veličasten poskus rekonstrukcije Parmenidove podobe vesolja v: J. S. Morrison, nav. delo, str. 60 sl.

je je zavračal nastajanje, saj ga je povsem zanikal, medtem ko ga je Parmenid v drugem delu pesnitve vsaj navidez dopuščal, pa četudi ne v Resnici.⁴⁰⁴ Vendar je Samošan izgubil religiozni naboj in očarljivi polet Parmenidove pesnitve ter opustil drzno Eleatovo pričevanje o brezčasnosti Bivajočega: „Ni nekdaj bilo in ne bo, temveč JE zdaj – οὐδὲ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν.“⁴⁰⁵ Zamenjal ga je z neprimerno preprostejšim opisom: „Je in je vedno bilo in vedno bo – ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται.“⁴⁰⁶ In vendar je dodal samostojni uvid v neskončnost Bivajočega: „Nima ne začetka ne konca, temveč je neskončno – ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ’ ἄπειρον ἔστιν ...“⁴⁰⁷

Ceprav se zdi, da se je s tem najbolj oddaljil od Parmenida, ki je izpričal dovršenost Bivajočega, vztrajajočega v svojih mejah, sta prejkone oba le na različne načine in na robu izrekljivosti poskušala poudariti popolnost Edinega. In čeprav Melisov pridevek neskončnega oziroma brezmejnosti spominja tako na jonsko izročilo Anaksimandra kot italsko Filolaja, ju obenem že ukinja in presega, saj sleherna mnogoterost izginja v eleatski edinosti Bivajočega. Prav iz neskončnosti Bivajočega namreč spet izpeljuje in utemeljuje Njegovo Edinost: „Če je neskončno, mora biti Eno; kajti ko bi bili dve, bi ne mogli biti neskončni, ampak bi morali mejiti druga na drugo – εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἴη, ἐν εἴῃ ἄν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναίτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ’ ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα.“⁴⁰⁸ Toda mar bi ne mogla Bivajočega omejevati nekakšna praznina? Kaj ga resnično drži v negibnosti? Vez mogočne Nujnosti, kot v prisposodbi pravi Parmenid? A kako naj to enoznačno izpeljemo, da bomo tudi doumeli in ne le verjeli ali ne? Da bi odgovoril na takšna in podobna

404 Prim. Simplikij, Razlaga Aristotelove razprave O nebu 556, 12.

405 Parmenid, fr. 8,5 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 145).

406 Melis, fr. 2 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 29,22; 109, 20).

407 Prav tam.

408 Isti, fr. 6 (Simplikij, Razlaga Aristotelove razprave O nebu 557, 14).

vprašanja, je Melis naposled tvegat izrecno zanikanje zanikanja neskončne polnosti Bivajočega: „Tudi nobene praznine ni, kajti praznina je nič, nič pa ne more biti – οὐδὲ κενεὸν ἔστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἔστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό μηδέν ...“⁴⁰⁹

Toda prav s to izrecno zavrnitvijo praznine je morda Melis še bolj kot Zenon z zanikanjem prostora odprl nove poti iskanja zagovornikom pojavnosti resničnosti sveta, ki bodo poskušali uskladiti njeno mnogoterost z edinostjo Resničnega, o katerem je tako zanosno pričeval Parmenid. Melis pa njegovemu pričevanju o Bivajočem ni dodal samo neskončne velikosti, ampak tudi nenavadno opredelitev, da „ne čuti bolečine niti se ne žalosti – οὔτε ἀλγεί οὔτε ἀνίαται“⁴¹⁰. Čeprav to zveni malone ironično, je Melis verjetno želel le izraziti nekaj, kar presega človeško domišljijo in se izmika tako moči mišljenja kot občutenja. Ali pa je meril preprosto na to, da bolečina in žalost nista združljivi s popolnostjo Bivajočega. Naposled ni pozabil niti na zenonovsko zvajanje nasprotnega pogleda na nesmisel, ko je po izčrpnosti zavrnitvi mnogoterosti bivajočih stvari, kot so „zemlja in voda in zrak in ogenj – γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ“⁴¹¹, ki jih zaznavamo v svetu, izpeljal paradoksen sklep, „v katerem doseže drznost eleatskega *logosa* skrajno točko“⁴¹², ko tvega lastno ovržbo:

Εἰ πολλὰ εἴη, τοιαῦτα χρὴ εἶναι, οἷόν περ τὸ ἔν.

*Če bi bilo mnoštvo bivajočih, bi ta morala biti prav takšna, kakršno je Eno.*⁴¹³

✱ ✱ ✱

⁴⁰⁹ Isti, fr. 7, 7 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 111, 18).

⁴¹⁰ Isti, fr. 7, 2 (prav tam).

⁴¹¹ Melis, fr. 8, 2 (Simplikij, Razlaga Aristotelove razprave O nebu 558, 19); odlomek zveni kot napoved ali celo izrecna kritika Empedoklejevega nauka o štirih prvinah, s katerim se bomo srečali v nadaljevanju.

⁴¹² Reale I, str. 123.

⁴¹³ Melis, fr. 8, 2 (Simplikij, prav tam).

Zvesta sopotnika, zdaj ko po dolgem in izčrpnem sobivanju z zaljubljenca iz Eleje in spominjanju na njunega somišljenika s Samosa naposled dvigamo sidro, samotni mesec žalostno blede na nebesnem svodu kakor daljna podoba pomorskih blodenj prvotnih fokajskih izseljencev, ki so z izgubo domovine za vselej ostali tujci v brezdanjem vsemirju: „Odtujena luč, ki blodi okrog zemlje in sveti v noči– νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.“⁴¹⁴ Vendar v podobi mesečeve blodnje že prepoznavamo osnovni način človeškega bivanja, ki se tiče tudi nas samih, kolikor v iskanju Resnice še vedno blodimo z nepredvidljivimi vetrovi po brezbrežjih morja, da bi nekoč morda dopluli do skrivnostnega Cilja. Ali kakor je o Eleatovem stihu zapisal včerajšnji razlagalec: „Zveni tako, kot bi mislec hotel v mesecu videti prisposodbo pod mesecem živečega človeštva, ki je privezano na temačno megleno območje, vendar pa se hrepeneče obrača proti čisti luči višave, ki ji je bratsko sorodno to, kar je plemenito v človekovi lastni naravi.“⁴¹⁵

Morda pa je resnica naše blodnjave prav v tem, da nam omogoča približevanje Bivajočemu, kolikor Ga iščemo z iskrenim srcem, potrpljivo ljubeznijo in čudečim se mišljenjem?⁴¹⁶ Na dokončen odgovor bomo nedvomno morali še počakati. Preden pa mesec zatone in odrinemo naprej, hvalležno razpnimo jadra v slovo tudi zvesti zvezdi severnici, ki se usnulo ziblje na srebrnem traku mesečine. In nikdar več isti, resnično spremenjeni s pričevanji nesmrtni ljubezni do

414 Parmenid, fr. 14 (Plutarh, Proti Kolotu 1116a). Parmenidov izraz ἀλλότριον φῶς tu napeljuje na značilno Homerjevo frazo ἀλλότριος φῶς, ki pomeni „tujca“ (Iliada V, 214; Odiseja XVIII, 219); v luči besedne igre ga zato lahko prevedemo tudi kot „odtujeni človek“; prim. Guthrie II, str. 66, op. 2 in Parm. Frag., str. 64–65.

415 H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie, str. 414 (delno prirejen prevod po: Parm. Frag., str. 116–117).

416 Prim. G. Kocijančič, „O resnici blodnjave“, v: Tretji dan 6–7/1999, str. 126–129.

Resnice, odplujmo nizdol proti jugu – po zlatem odblesku
Sončevih hčera na sinjih valovih, ki igrivo odsevajo sveže
umito jutranje nebo nad Elejo:

*ostrina jutra
odmeva
valujoči severnici*

*zrcalni trenutek
vztli skozi pore
diha in misli⁴¹⁷*

⁴¹⁷ M. Osrajnik, Jantar, Ljubljana 1993, str. 5.

MED LJUBEZNIJO IN SOVRAŠTVOM

*Lern im Leben die Kunst, im Kunstwerk lerne das Leben,
Siehst du das eine recht, siehst du das andere auch.*

*Uči se umetnosti v življenju, življenja se uči v umetnini,
Če boš eno videl prav, boš videl tudi drugo.*

Friedrich Hölderlin⁴¹⁸

Draga prijatelja, zaplujmo za razigrano jato delfinov, ki neslišno drsijo skoz prebujajoče se valove Tirenskega morja proti Vetrnim otokom, da previdno objadramo Eriks na zahodnem roglju Sicilije in zasučemo krmilo v smeri Empedoklejevega rodnega Akraganta. Mesto so na skalnati planoti med rekama Hipsas in Akragas,⁴¹⁹ ki se zlivata v dolnjem zaledju trirogelnega otoka, zgradili priseljenci rodoškega rodu iz sosednje Gele. Kraj so nekoč naseljevali staroselski Sikanci,⁴²⁰ vendar so se ti pred Grki umaknili v notranjost otoka. Akragantinci so dosegli največji razcvet v Empedoklejevi mladosti pod tiranom Teronom. Tedaj so v zavezništvu s Sirakužani pri Himeri porazili številno vojsko Kartažanov in s sočasno zmago atenskega brodovja nad Perzijci pri

⁴¹⁸ „Πρὸς αὐτόν“ (Samemu sebi), v: F. Hölderlin, Gedichte, str. 36.

⁴¹⁹ Po tej reki naj bi mesto tudi dobilo ime. Po drugi različici je mesto ustanovil Akragas, sin Zeusa in nimfe Asterope, tretja spet pravi, da ga je zgradil Dajdal po begu iz minojskega labirinta. Prav mogoče je, da ime mesta izvira iz njegove naravne lege kot zloženka iz grških besed ἄκρα, 'hrib, greben' in γέα, 'zemlja', kar skupaj pomeni 'visoko zemljišče oz. planota'. Zdaj se mesto, ki je nasledilo antično polis, imenuje Agrigento.

⁴²⁰ V zapiskih antičnega zgodovinarja Diodora Sikula (Zgodovinska knjižnica 4.78.2) se je ohranila legenda, da naj bi na tem kraju nekoč že stalo starodavno mesto Kamik, kjer je imel sedež sikanski kralj Kókal. Po Sikancih naj bi otok tudi dobil ime Sicilija (iz Sikelía).

Salamini nepogrešljivo botrovali odločilnemu zmagoslavju grštva nad barbari.⁴²¹ Akragas je od nekdaj slovel tudi po čudovitih dorskih svetiščih na širokem grebenu pod akropolo, ki so jim v spomin na izvojevano bitko dodali nadvse veličastno v čast olimpskemu Zevsu. Z mogočnimi stebrišči in arhitravi se nekatera med njimi še vedno dvigajo iz notranjosti otoka visoko nad morje, da osupnjeni strmimo nad njihovo izklesano lepoto kakor nekoč stari pomorščaki na svoji plovbi vzdolž akragantskih obal.⁴²²

Mesto je tako vzbujalo vtis, da ga ne varujejo samo vojniki in utrjeno obzidje, ampak tudi bogovi. Spričo rodovitne prsti so ga še posebej posvetili boginjama Demetri in njeni ljubljene hčerki Kore, ki naj bi jo Pluton prav tu nekje ugrabil v podzemlje in jo kot Perzefono vzel za ženo. Ko jo je nesrečna mati iskala, je prižgala plamenice v ognju Etne, da bi jo rešila iz objema večne teme, dokler ni omehčala srca vladarja bogov in ugrabljeni hčerki izprosila vsakoletnega vračanja iz Hada.⁴²³ Njena ljubezen in Korina milina sta na posled tako Akragantu kot celotnemu otoku naklonili blago podnebje, bogato žetev in obilo raznovrstnih sadov. Potem ko je ob mlaju vzkliklo žito in so mandljevci na akragantskih pobočjih osuli rožnato belino cvetov ter v krčevito razveja-

421 Po Herodotu sta bili zmagi izvojevani na isti dan 480 pr. Kr. in Pindar v Pitijjskih odah (I, 75–80) postavi zmago Akraganticev in Sirakuzanov nad Kartažani pri Himeri na isto raven s pomorsko zmago Atencev pri Salamini in kopensko zmago Špartancev nad Perzijci pri Platajah (479 pr. Kr.).

422 V tako imenovani „Dolini templjev“ so se na skalnatem grebenu pod nekdanjo akropolo poleg Zevsovega templja (ki je bil eden največjih v antiki) ohranili ostanki svetišč v čast Herakleju, Heri, Demetri in Perzefoni (po drugi razlagi Kastorju in Poluksu) in neznanemu boštvu (pozneje po latinskem napisu imenovano Sloga – *Concordia*).

423 V tem bogočastju, v katerem se Perzefona po Demetrinem posredovanju vsako leto vrne iz podzemlja in vzbudi novo rast, so si na Siciliji, kjer prevladuje pomladni čas, lastili prvenstvo celo pred elevzinskimi misteriji in Atenami; prim. Diodor Sikul, Zgodovinska knjižnica 5.2.3 sl. in Guthrie II, str. 130.

nih krošnjah začeli koščičiti okusne plodove, so na skalnih previsih tik nad morjem vzbrstela mogočna socvetja agav, ki so dopolnile svoj čas, da bi darovale nektar nesmrtni ljubezni mnogim parom lačnih kril in tipalk. In ko so obrodile smokve, trta in oljke, in so žita dozorela v poln klas, ki je hvaležno sklonjen k zemlji klical k žetvi, so se zmagoslavju ljubezni nad sovraštvom pridružile še trnaste opuncije z mavričastimi barvami opojnih sadov, ki so se čudežno razvili iz bodljikavih cvetnih čaš, da bi si z njimi lačni prijateljstva in žejni modrosti potešili prvo žejo in glad.

Vso to lepoto je z občudovanjem opeval tudi Pindar v uvodnih stihih slavospeva Midu iz Akraganta, zmagovalcu v igranju na avlos na Pitijških igrah:

Αἰτέω σε, φιλάγλαε, καλλίστα βροτεᾶν πολίων,
Φερσεφόνας ἔδος, ἃ τ' ὄχθαις ἐπὶ μηλοβότου
ναίεις Ἀκράγαντος εὐδματον κολώναν, ὦ ἄνα,
ἵλαος ἀθανάτων ἀνδρῶν τε σὺν εὐμενίᾳ
δέξαι στεφάνωμα τόδ' ἐκ Πυθῶνος εὐδόξῳ Μίδα ...

*Rotim te, prijatelj krasote, najlepše med mesti smrtnikov,
Perzezonino bivališče, ki počivaš na dobro utrjeni visočini
nad Akragantovimi nabrežji, kjer se pase jagnjed, o kralj,
z blagohotnostjo nesmrtnih in ljudi, milostno
sprejmi ta pitijski venec od proslavljenega Mida ...*⁴²⁴

Na tako čarobnem kraju se je naposled moral roditi mož, v katerem so se zedinile čarodejne moči narave s čudodelnimi darovi duha: Empedokles iz Akraganta. Silna vzgibanost prvin je iz nedrij narave pognala cvet pesništva, ki mu je pecljato čašo napolnila nebeška rosa modroljubnega navdiha. Prvinska narodenost v bivanje je oživljajoči napoj vsrkala vase in pognala šopke razvejanih vitic, ki so se silovito oklenile burno utripajočega srca, da se je vse končno v njem umirilo in sprejelo vase poklicanost za Neskončno.

⁴²⁴ Pindar, Pitijške ode 12, 1–5.

Modrost je razvnela ljubezen in njen plamen je planil navzgor, dokler z modrikastim jezikom ni obliznil neba. Tedaj je vrtinec življenja naplaval brodolomca, ki je nasprotujoče si prvine povezal v vesoljno pesnitev Ljubezni in Sovraštva. Vendar se je njen snovalec kljub nezgrešljivemu občutju izvoljenosti začel somerno s približevanjem Božanskemu umikati iz pesnjenja, da bi v njegovih spevnih šestomernih stihih navsezadnje spregovorilo sólo Resnično. Od tod ni naključje, da so nekateri še včeraj v Empedokleju kot pre-roškemu vidcu in pesniku videli tistega, v katerem se je v polnosti uposameznil njegov čas.⁴²⁵ Ali kakor še je to stoletja pozneje po osupljivem duhovnem sorodstvu razbral pevec z germanskega severa, daljni dedič nekdanje domovine bajeslovni Hiperborejcev:

So ist Empedokles ein Sohn seines Himmels und seiner Periode, seines Vaterlandes, ein Sohn der gewaltigen Entgegensetzungen von Natur und Kunst, in denen die Welt vor seinen Augen erschien. Ein Mensch, in dem sich jene Gegensätze so innig vereinigen, daß sie zu Einem in ihm werden ...

*Tako je Empedokles sin svojega neba in svoje dobe, svoje očetnjave, sin silovitih zoperstavljanj narave in umetnosti, v katerih se pojavlja svet pred njegovimi očmi. Človek, v katerem se ta nasprotja tako notranje zedinjajo, da v njem postajajo Eno ...*⁴²⁶

Čeprav se je Empedokles kot pesnik in zaljubljenec v modrost v približevanju Resničnemu nezgrešljivo vzoroval pri Parmenidu in njegovi pesnitvi,⁴²⁷ je obenem vpeljal

⁴²⁵ Prim. aktualnost Hölderlinovega premisleka Empedoklejeve življenjske drame, v: Guthrie II, str. 124: „Tako se v Empedokleju uposameznjuje njegov čas – so individualisiert sich seine Zeit in Empedokles“ (Grund zum Empedokles).

⁴²⁶ F. Hölderlin, Grund zum Empedokles, v: Sämtliche Werke, Stuttgart und Tübingen 1846, zv. 4, str. 160 (nav. po: DB I).

⁴²⁷ Prim. Menander, Retorika I 2, 2: „(Himne) o biti/porajanju v bivanje – φυσικοί, kakršne sta spesnila Parmenid in Empedokles ...“

četvero korenin Bivajočega, ki se med seboj venomer sprepletajo, in tako poskušal rešiti opojno raznolikost narave pred njenim eleatskim zanikanjem: „Ni ne porajanja v bivanje katere koli od smrtnih reči ne konca v pogubni smrti, ampak zgolj spletanje in razpletanje tega, kar je spleteno – φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων ἔστι ...“⁴²⁸ Po drugi strani pa je ostal močno dovzeten za verovanjske nauke Pitagorove in Orfejeve skupnosti o zagrobnem življenju, saj ga je podobno kot Pindarja najgloblje vznemirjalo vprašanje človeške duše, ki jo je sam raje imenoval božansko bitje ali δαίμων.⁴²⁹ Tako ni le tožil nad kruto usodo ljudi v svetu, kjer spričo grešnega vdajanja Sovraštvu trpijo kot zablodeli duhovi, ujeti v krog nenehnih prerajanj, temveč je tudi zmagoslavno oznanjal njihovo očiščenje po poti Ljubezni in odrešitev od zemskega trpljenja ter vrnitev v domovino blaženih, kjer „z drugimi nesmrtnimi delijo isto ognjišče in omizje, prosti človeških bridkosti – ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι ἔοντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι ...“⁴³⁰

Empedoklejevemu zanosu zaljubljenca in vidca sta se pridružila zdraviteljski dar in občestvena zavzetost. Od tod se je prepričan o svoji izvoljenosti rad dostojanstveno sprehajal med ljudmi v škrlatnem plašču z zlatim pasom, v bronastih sandalih in z lovorovim vencem v dolgih laseh.⁴³¹ In to ne le kot sin uglednega Metona ali vnuk slavnega soimenjaka Empedokleja, ki je nekoč s konji zmagal na tekmovanju v Olimpiji, temveč naravnost kot božji poslanec ali utelešeni

428 Fr. 8 (Plutarh, Proti Kolotu 10, 111i; Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj I, 30,1).

429 Prim. Empedokles, fr. 115, 5 (Hipolit, Spodbijanja vseh krivoverstev VII, 29); Kirk & Raven (str. 348) opozarjata na sorodno videnje človeške usode v Pindarjevih „Orfiških odah“ (prim. drugo Olimpijsko odo v čast Teronu iz Akraganta).

430 Fr. 147 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V, 122, 3).

431 Prim. Diog. Laert. VIII, 73.

nesmrtnik. O svojem božanskem poreklu takole zapoje na začetku pesnitve Očiščevanja – Καθαρμοί:

ὦ φίλοι, οἱ μέγα ἄστνυ κατὰ ξανθοῦ Ἀκράγαντος
ναίετ' ἀν' ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων,
χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα,
ταινίαις τε περιστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις·

*O prijatelji, ki v mogočnem mestu ob zlatem Akragantu
prebivate blizu mestne trdnjave,*

*zaposleni z dobrimi deli,
pozdravljeni! Kot bog nesmrten, nič več smrten
hodim med vami, slavljen od vseh, kot se spodobi,
ovenčan s trakovi in razkošnimi venci.*⁴³²

A čeprav so bili Empedoklejevi darovi mnogovrstni, so ga po lastnem pričevanju častili predvsem zato, da bi slišali „besedo ozdravljenja vsakršnih bolezni – νοῦσων παντοίων εὐηκέα βάξιν“⁴³³. Učencu Pavzaniju tako obljublja, da bo spoznal „zdravila, kolikor jih je, kot branik zoper tegobe in staranje – φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ“⁴³⁴, in celo vednost o tem, kako „boš pripeljal nazaj iz Hada življenjsko moč mrtvega moža – ἄξεις δ' ἐξ Αἵδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός“⁴³⁵. In resnično ni izpričal samo živega zanimanja za naravo človeškega telesa, temveč so mu pripisali tudi izkoreninjenje škodljivega učinka kužnih izparin v sosednjem Selinuntu in obuditev žene, ki je utonila v enomesečno zamaknjenje brez diha in srčnega utripa.⁴³⁶ Od

⁴³² Fr. 112, 1.2.4–6 (Diog. Laert. VIII, 62).

⁴³³ Fr. 112, 10–11 (prav tam).

⁴³⁴ Fr. 111, 1 (Diog. Laert. VIII, 59).

⁴³⁵ Fr. 111, 9 (prav tam).

⁴³⁶ Prim. Diog. Laert. VIII, 61.67.70.

⁴³⁷ Prim. Diog. Laert. VIII, 58 sl.; Galen, Zdraviteljska metoda 10, 5 (ob Empedokleju navaja učenca Pavzanija in veliko mlajšega Filistona kot nosilce širše italške medicinske šole) in Guthrie II, str. 132–133; 216 sl.

tod ni nenavadno, da so ga pozneje šteli tudi za začetnika sicilske medicine.⁴³⁷

Po padcu tiranije se je sicer aristokratski Empedokles iz svobodoljubja odrekel ponujenemu vladarskemu prestolu, razpustil malovladno skupščino Tisočih in zagovarjal občestveno enakost med someščani.⁴³⁸ Obiskal je novoustanovljeno vsegrško mesto Turiji v spodnjem nartu italskega polotoka, kjer ga ni toliko navdušil zbor prijateljev modrosti od drugod, kot sta bila Herodot in Protagora, kolikor duhovna dediščina Pitagorove in Orfejeve skupnosti.⁴³⁹ Kmalu potem ko je rapsod Kleomen v Olimpiji pel njegovo pesnitev Očiščevanja, naj bi v pregnanstvu na Pelopsovem otoku tudi dopolnil svoj čas.⁴⁴⁰ Po drugem izročilu je poslednjo uro dočakal na Siciliji, kjer naj bi s skokom v Etnino žrelo izpričal božanskost, toda ognjenik je njegovo bronasto sandalo izbruhnil nazaj, kakor v svarilo, da tudi med izvoljenci ni človeka, ki bi mogel ubežati lastni smrti.⁴⁴¹

Kakor koli, ob vsej dovzetnosti za modroljubna izročila in podvigom tudi za Empedokleja velja, kar je nekoč ob svoji liri zapel Pindar. Namreč, da je resnično „moder, kdor mnogo ve izhajajoč iz samega porajanja v bivanje – σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φῦν“⁴⁴². Zato si zdaj pobliže pogledajmo Siciljančev nauk, kakor ga je izpričal v medsebojno dopolnjujočih se pesnitvah

438 Prim. Diog. Laert. VIII, 63–64.66.

439 Pitagorejski Kroton je svojčas zavojeval mesto Sibaris, ki je stalo na kraju, kjer so ustanovili Turije, v tamkajšnjih grobovih pa so našli več orfiških zlatih lističev, ki so umrlemu zagotavljali, da je odvrget smrtnost in postal nesmrten bog; prim. Guthrie II, str. 131–132.

440 Prim. Diog. Laert. VIII, 63.67. Rapsodova izvedba Empedoklejeve pesnitve v Olimpiji je sodila k običajnemu predstavljanju novih pesniških del (Guthrie II, str. 132, op. 19).

441 Prim. Diog. Laert. VIII, 69. Med številnimi drugimi obstaja še ena različica o njegovi smrti, ki pričuje o njegovi božanskosti: po opravljeni daritvi je skrivnostno izginil, pri čemer se je z neba oglasil močan glas, ki je klical njegovo ime, in je noč razsvetlila nezemska svetloba (Diog. Laert. 8, 68).

442 Pindar, Olimpijske ode 2, 86.

O porajanju v bivanje – Περὶ φύσεως in Očiščevanja – Καθαρμοί.⁴⁴³ Kajti ti pesnitvi kljub različnim poudarkom in razpetosti med osebnim in občestvenim nagovorom ne družijo le gosto tkivo stišnih vzporedij, temveč tudi nedeljiv duhovni zanos.⁴⁴⁴ V nasprotju s prevladujočim prepričanjem včerajšnjih razlagalcev o njuni nezdružljivosti ju potemtakem raje motrimo kot notranje globoko sovisni upesnjenji enega in istega uzrtja Resničnosti, čemur pritrjuje tudi nedavno odkritje starodavnega rokopisa Empedoklejevih stihov na posmrtnem papirusnem vencu v strasburškem muzeju.⁴⁴⁵ Prva pesnitev, ki poje o vzajemnem delovanju Ljubezni in Sovraštva v prvinskem ustroju narave, se prične z božanskim poimenovanjem četverih korenin Bivajočega:

Τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε·
 Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἦδ' Ἄιδωνεύς
 Νῆστίς θ' δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

*Štiri so korenine vseh reči, temu najprej prisluhni:
 Zevs blesteči, Hera, ki podarja življenje, Ajdonej
 in Nestis, ki s solzami napaja smrtni izvir.*⁴⁴⁶

Imena bogov, ki jih Empedokles tu navaja v začetno spodbudo učencu Pavzaniju, prisposodablja četverico božanskih korenin Bivajočega. Tako blesteči Zevs, čigar glavno orožje je

443 Po Diog. Laert. (VIII, 57), ki se sklicuje na izgubljeno Aristotelovo delo O pesnikih – Περὶ ποιητῶν, je Empedokles napisal tudi pesnitev o Kserkovem napadu in hvalnico Apolonu, ki pa se nista ohranili.

444 Na enotno duhovno intonacijo in številne skupne poteze obeh pesnitev (vzporednost njunih stihov na primer lepo zrcalijo fr. 30, 3: 115, 2; 35, 15: 115, 8) ter posledično neutemeljenost njune včerajšnje delitve na ‚znanstveno‘ in ‚religiozno‘, upravičeno opozarja Guthrie II, str. 125 sl.; 137–138; 251 sl.

445 Nekateri na osnovi tega odkritja domnevajo, da je bila Empedoklejeva pesnitev ena sama; prim. M. Marinčič, nav. delo, str. 192 in Alain Martin & Oliver Primavesi, L'Empédocle de Strasbourg, Strasbourg/Berlin 1999. Iz njega izhaja tudi Jan Ciglencečki v svoji monografiji Empedokles, Fragmenti, gr.–slov. izd., Ljubljana 2006.

bila strela, ki so mu jo skovali Kiklopi, najverjetneje pomeni ogenj – πῦρ,⁴⁴⁷ Hera z vzdevkom, ki spominja na rodovitnost, zemljo – γαῖα, Ajdonej kot Nevidni, ki vlada brezdanjim prostorjem podzemlja, zrak – ἄηρ in Nestis kot sicilská boginja, ki napaja vrec, iz katerega se porajajo smrtne reči, vodo – ὕδωρ.⁴⁴⁸ Ta štiri božastva torej označujejo štiri večne, nenastale in nepropadljive prvine, ki ohranjajo vse značilnosti Parmenidovega Bivajočega, razen njegove Edinosti. Vendar je bila prav ta razlika za Empedokleja odločilna, saj mu je omogočila utreti nove poti umevanju pojavnega sveta, čeprav je moral zato odvrniti pogled od poslednje globine Eleatovega uzrtja. Kajti iz Parmenidovega nauka o edinobivajočnosti Bivajočega ni bilo mogoče izpeljati in ohraniti mnogotere raznolikosti narave, temveč jo zgolj zanikati. S štirimi prvinami ali koreninami Bivajočega pa to postane mogoče. Porajanje in propadanje smrtnih bitij in reči, ki se je prej zdelo v primerjavi z nepremenljivo Bivajočim zgolj navidezna resničnost, se zdaj razkrije kot ‚nedolžna‘ igra prvin. V njej gre le še za nenehno zraščanje in razraščanje štirih večnih in nepremenljivih korenin po sovisnem delovanju nasprotujočih si moči Ljubezni – Φλότης in Sovraštva

446 Fr. 6 (Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj I, 3, 20; Diog. Laert. VIII, 76).

447 Prim. Heziod, Teogonija 139–141 in 687 sl., kjer Zevs v sloviti bitki s Titani s strelami po vsej zemlji zaneti „sveti ogenj – ἱερὴν φλόγα“. Tudi Evripid je pozneje z Zevsom imenoval ognjeni eter gornjega neba, onstran dolnjih meglenih prostranstev zraka, vendar pri Empedokleju poveza božjih imen s prvinami ni tako enoznačna; prim. Guthrie II, str. 145.

448 Prim. Diog. Laert. VIII, 76; Guthrie (II, str. 144–146) navaja druge možnosti, zlasti izročilo, ki sledi Aristotelovemu učencu Teofrastu, po katerem Ajdonej (različica: Hades, bog podzemlja) označuje zemljo in Hera zrak (ki daje življenju dih), medtem ko ostali božanstvi razume enako; to razlago za Guthrijem in E. Bignonejem (Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti, Torino 1916) navaja tudi M. Marinčič (nav. delo, str. 193).

– Νεῖκος. Ali kot o dinamičnem poteku te igre z vidika njene notranje dvojnosti zapoje sam Akragantinec:

Δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἔν ἡϋξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.
δοιῇ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιῇ δ' ἀπόλειψις·
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτῃ.
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.
<οὔτος ἦ μὲν ἔν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι>
ἡδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ἡ δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

*Dvoje bom razodel: zdaj zrase skupaj samo Eno
iz mnogega, zdaj se razrase iz Enega mnogo.*

*Dvoj je nastanek smrtnih reči in dvoja pogibel:
prvega namreč rodi in uniči stekanje vseh prvin,
druga pa vzbrsti in propade, ko se razidejo spet.*

In nikdar ne nehajo z nenehno menjavo,

zdaj vse po Ljubezni zedinjajo se v Eno,

zdaj spet po Sovraštvu razedinja se vsaka.

Kolikor so se torej naučile roditi iz mnogega Eno,

in se vrnejo spet v mnogo, ko je Eno razdeljeno,

toliko se reči porajajo in jim življenje ni trajno;

kolikor pa se njihova menjava nikdar ne neha,

toliko so večne, nespremenjene v kroženju.⁴⁴⁹

Vzajemno delovanje Ljubezni in Sovraštva torej botruje tudi dvojosti porajanja in dvojosti propadanja smrtnih bitij in reči. Kakor namreč privlačnost Ljubezni najprej povzroči stekanje prvin v raznolike oblike bivanja,⁴⁵⁰ morajo

449 Empedokles, fr. 17, 1–13 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 157, 25 sl.).

te neogibno spet preiti, da bi se prvine po poti Ljubezni nazadnje povsem zlile v Eno, v katerem ni več prostora za mnogotero. In obratno, kakor se po odbojnosti Sovraštva med prvinami začne razdor, ki smrtna bitja in reči nezadržno potegne vrtinec propada, ravno sama razdeljenost prvin spet omogoči njihovo stekanje in s tem novo porajanje smrtnih oblik bivanja, ki ukinja pogibel. In vendar ta dvojna menjava, to nenehno spletanje in razpletanje nepropadljivih prvin, ki venomer teče v krogu, nikakor ni brez pravega cilja, kolikor navsezadnje vse stremlje k poslednjemu zlitju prvin v Eno. To zlitje prvin obenem pomeni vrnitev v prvobitno stanje, v katerem brezpogojno vlada Ljubezen in ki ga Empedokles po Parmenidovem zgledu⁴⁵¹ prisposodablja z dovršenostjo in enovitostjo krogle:

Ἐνθ' οὗτ' ἡελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα·
ἀλλ' ὃ γε πάντοθεν ἴσος <έοι> καὶ πάμπαν ἀπείρων
οὕτως Ἀρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται
σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίῃ περιηγεί γαίῳν.

*Tu ni moč razločiti ne sonca gibkih udov
ne gosto porasle moči zemlje ne morja;
le sama sebi od povsod enaka in povsem brez mej,
tako miruje v čvrstem objemu Ubranosti,
obla krogla, ki se raduje v krožnem spokoju.*⁴⁵²

450 O. Primavesi je v strasburški najdbi izpostavil različico Empedoklejevega fr. 17, 7, ki ne govori o prvinah, ki se zedinjajo, ampak o nas samih, ki nas prav tako povezuje Ljubezen, ko „se zedinjamo – συνερχόμεθα“. V tem „mi“ se razkriva vesoljna povezanost vseh bitij in reči, ki jo kot temeljno „enotnost vseh živih organizmov – unity of all living organisms“ in „sorodstvo vsega porajanja v bivanje – kinship of all nature“ Empedoklejevega nauka poudarja tudi Guthrie (II, str. 136; 143). Prim. L. Dirscherl in M. G. Burkhardt, Das Geheimnis des Empedokles (http://presse.verwaltung.uni-muenchen.de/einsichten_buch/geistes_kulturwissenschaften/geheimnis.pdf).

451 Prim. Parmenid, fr. 8, 43.

452 Empedokles, fr. 27 in 28 (Plutarh, O luninem obličju 926e; Simplikij,

Vendar moč Sovraštva prej ali slej vstane iz pritajenosti in zasuje veličastni krog vsemirja nazaj, ko v vladavini Ljubezni skrivnostno vzklije seme razdora, po katerem se znova začne razdruževanje zedinjenih prvin. Iz rastoče razpoke, ki priviha robove obli vladavini Ljubezni, se naposled kakor iz zrelega granatnega jabolka vsujejo bele koščice smrtnih bitij in propadljivih reči, ovite v mehko rdeče tkivo prehodnega obstoja. Moč Ljubezni se poslej umika pred naraščajočo močjo Sovraštva, dokler v osredju vesoljnega zasuka spet ne pride do njunega vzajemnega delovanja. In čeprav se vesoljno kroženje zdaj neodvrtljivo suče h končnemu zmagoslavju Sovraštva, se navsezadnje začne vse, kar je dokončno razdruženo, v moči Ljubezni znova počasi obračati v nasprotni smeri. Prvinska privlačnost korenine Bivajočega silovito požene nazaj, da bi se po prehodnem sovladju moči Ljubezni in Sovraštva onstran dvojosti porajanja in propadanja smrtnih oblik znova zlile in zedinile v prvobitno Enost ...⁴⁵³

Čeprav Empedokles z božansko kroglo v nasprotju s Parmenidom ni prisposodabljal večne zdajšnjosti edino Bivajočega,⁴⁵⁴ ampak le eno od stanj v nenehnem vesoljnem obtoku, je Akragantinčevo videnje krožnega razvoja in uvoja celotnega vsemirja iz Enega nazaj v Eno poleg navezave na jonsko-italsko izročilo od Anaksimandra do Pitagora izpričalo osupljivo daljnosežen vpliv. Njegov odjek lahko zaznamo stoletja pozneje tako v Plotinovem mističnem nauku o zrenjskem iztezanju duše prek motrilne zedinjenosti Uma

Razlaga Aristotelove Fizike 1183, 30 sl. in Janez Stobaj, Ekloge I, 14-4, 20 sl.); o tesni povezanosti obeh odlomkov prim. Kirk & Raven, str. 325–326, op 1.

453 Za izčrpnjšo rekonstrukcijo vesoljnega cikla pri Empedokleju prim. Guthrie II, str. 167 sl. in J. Ciglencečki, nav. delo, str. 185.

454 Prim. Alen Širca, Večnost je čas. Kratka zgodovina časa in večnosti od Parmenida do Mojstra Eckharta, Nova revija 291–292/2006, str. 249.

455 Prim. Plotin, Eneade VI, 9: O Dobrem ali o Enem, prev. Robert Petkovšek, Filozofija na maturi 1/1996, str. 18–29.

nazaj k Enemu kot neizrekljivemu Počelu⁴⁵⁵ kot tudi v drzni misli krščanskega sodobnika Origena o apokatastazi ali ponovni vrnitvi vseh odpadlih in ločenih oblik bivanja nazaj v objem Božje edinosti ob Koncu časa.⁴⁵⁶ Na močno oddaljeno, pa vendar še vedno nenavadno sorodno misel pa naletimo celo v duhovnem razvojnem nauku včerajšnjega motrilca božanskih in človeških reči Teilharda de Chardina o privlačnostni dinamiki združevanja, osredinjenega v vesoljni točki Omega, ki z ljubeznijo poseže vzvratno nazaj, da tudi najšibkejša med bitji pritegne k sebi kot poslednjemu Cilju.⁴⁵⁷

Toda vrnimo se nazaj k Empedoklejevi pesnitvi, da ne le zvedavi um, ampak tudi tesnobno utripajoče srce še globlje odpremo prvobitnemu glasu Ljubezni:

Ἀλλ' ἄγε μύθων κλύθι· μάθη γάρ τοι φρένας αὔξει·
 ὥς γὰρ καὶ πρὶν ἔειπα πιφαύσκων πείρατα μύθων,
 δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἔν ηὑξήθη μόνον εἶναι
 ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι,
 πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἥερος ἅπλετον ὕψος,
 Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἀπάντη,
 καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε·
 τὴν σὺ νόφ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς·
 ἦτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,
 τῇ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθμια ἔργα τελοῦσι,
 Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἥδ' Ἀφροδίτην·
 τὴν οὐ τις μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηκε
 θνητὸς ἀνὴρ· σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν.
 ταῦτα γὰρ ἴσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασαι,

456 Prim. Origen, O počelih, zlasti III. knjiga (O svobodni volji, grehu in končni povrnitvi vsega; dostopno v hrv. prev. Marijana Mandaca: Origen, Počela, Split 1985, str. 289–354); glej tudi G. Kocijančič, Grški očetje o molitvi, Celje 1993, str. 32–42.

457 Prim. Th. de Chardin, La Centrologie. Essai d' une dialectique de l' Union, v: isti, L' Activation de l' Énergie, Pariz 1963, str. 103–134 (Centrologija. Esej o dialektiki združevanja, prev. Jožef Muhovič, Tretji dan 3–4/1997, str. 82–99).

τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἐκάστω,
 ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνοιο.
 καὶ πρὸς τοῖς οὐτ' ἄρ' τι ἐπιγίνεται οὐδ' ἀπολήγει·
 εἶτε γὰρ ἐφθείροντο, διαμπερὲς οὐκέτ' ἂν ἦσαν·
 τοῦτο δ' ἐπαυξήσκει τὸ πᾶν τί κε; καὶ πόθεν ἐλθόν;
 πῇ δέ κε κήξαπόλοιτο, ἐπεὶ τῶνδ' οὐδὲν ἔρημον;
 ἀλλ' αὖτ' ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
 γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἡνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα.

*Le daj, prisluhni besedam, saj učenje poveča dovzetnost;
 kajti kot rekel sem prej, ko razkril sem meje besed,
 dvoje bom razodel: zdaj zrase skupaj samo Eno
 iz mnogega, zdaj se razrase iz Enega mnogo,
 ogenj in voda in zemlja in zraka neizmerna višina,
 ločeno od njih pogubno Sovraštvo, z vsemi v ravnovesju,
 in Ljubezen sredi njih, enaka tako v dolžino kot širino.
 Vanjo se z umom zazri, ne sedi z osupnjenimi očmi;
 ona je tista, o kateri velja, da vrojena je v ude smrtnikov,
 po njej mislijo ljubeznivo in opravljajo složna dela,
 Radost jo kličejo po imenu in Afrodita;
 vendar tega, da med prvinami kroži, ne ve noben
 smrtnik; ti pa prisluhni poteku nauka, ki ni varljiv.
 Vse te moči in prvine so enake in istodobne po rodu,
 vendar med seboj si delijo prevlado, vsaka s svojo nravjo,
 vladata po deležu, ki jim pripada v krožni menjavi časa.
 In poleg teh se nič ne rojeva niti ne propada;
 saj če bi propadale nenehno, bi več ne bile.
 Kaj lahko poveča to Vse? In od kod naj pride?
 Kako naj tudi preide, če ni praznine, kjer bi jih ne bilo?
 Ne, resnično so samo te, toda ko se pretakajo med seboj,
 postanejo zdaj to zdaj ono, in vendar ostanejo
 večno enake.⁴⁵⁸*

458 Empedokles, fr. 17, 14–35 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 157, 25 sl.).

Če v slednjih stihih močno odzvanja Parmenidov način vezave besed, ki v zagovor edino Resničnega ne zanikuje le porajanja in propadanja, ampak tudi praznino,⁴⁵⁹ in se v izbrani četverici nepremeljivih prvin kot božanskih koreninah vsega zrcali *tetraktys* Pitagora in njegovih,⁴⁶⁰ pa v osrednjem liku Afrodite srečamo najizvirnejši uvid Akragantinca v enotno delovanje Ljubezni sredi brezdanjega vseмирja.⁴⁶¹ Medtem ko na njegovem obrobju vztraja Sovraštvo, ki botruje splošnemu ravnovesju, v samem vesolju od središča navzven prevladuje Ljubezen, ki se kaže tako v naraščajoči privlačnosti med prvinami kot v medsebojni naklonjenosti in združevanju med ljudmi. Prav tu se namreč najmočneje notranje povežeta tudi obe Empedoklejevi pesnitvi, kajti v prehodnem obdobju veličastnega vesoljnega krogotoka, ki se počasi suče v neizmernih časovnih raztezajih med popolno zedinjenostjo v Ljubezni na eni in skrajno razdeljenostjo v Sovraštvu na drugi strani, se vsled prvinske privlačnosti in ljubezenskega zbliževanja rojevajo tako propadljive reči kot tudi smrtna rastlinska, živalska in človeška bitja, v katera se po usojenem deležu utelešajo padli dajmoni. Čeprav že te reči kot drobci prvobitne Krogle–Boštva ohranjajo sled božanskega izvora, Siciljanec v daljnem sorodstvu z epskim izročilom o rojstvu različnih božanstev nazadnje med tako

459 Prim. Parmenid, fr. 8, 19–25; Guthrie (II, str. 154) poudarja ujemanje izraza za večno enakost prvin – αἰὲν ὁμοῖα z izrazom za celovito enakost Bivajočega – πᾶν ὁμοῖον (Parm. fr. 8, 22), ki se razlikujeta zgolj po vpeljavi množine namesto ednine.

460 Prim. Empedoklejev nagovor Pavzaniju: „Štiri so korenine vsega – τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα“ (fr. 6, 1) in njegovo oznako prvin kot „vira smrtnih reči – θνητῶν ... πηγῆν“ (fr. 23, 10) z že omenjeno pitagorejsko prisego, ki pravi, da božansko četverstvo „vsebuje vir in korenine večnega porajanja v bivanje – παγὰν ἀενάου φύσεως ριζώματ' ἔχουσιν“ (Jamblih, Pitagorovo življenje 162).

461 Guthrie (II, str. 182) sicer opozarja, da podobno svetotvorno in tudi religiozno moč Ljubezni srečamo tako pri Heziodu in Orfikih kot tudi v drugem delu Parmenidove pesnitve, vendar nikjer ni tako neprestano navzoča in odločilno vpletena v celotno dogajanje.

narojene prišteva tudi bogove: „Iz teh (prvin) je namreč vse, kar je bilo, je in bo – ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται ...“⁴⁶²

Toda kako se lahko iz zgolj četverice prvin poraja vsa neskončna raznolikost bivanja od najnižjih rastlinskih in živalskih do najvišjih človeških in božanskih oblik? O tem Empedokles zapoje v slikoviti prispodobni o slikarjih:

Ὡς δ' ὁπότεν φραφέες ἀναθήματα ποικίλλωσιν
 ἀνέρες ἀμφὶ τέχνης ὑπὸ μήτιος εὖ δεδαῶτε,
 οἷτ' ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν,
 ἀρμονίῃ μείξαντε τὰ μὲν πλέω, ἄλλα δ' ἐλάσσω,
 ἐκ τῶν εἶδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσι,
 δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἀνέρας ἡδὲ γυναῖκας
 θῆρας τ' οἰωνούς τε καὶ ὕδατοθρέμμονας ἰχθῦς
 καὶ τε θεοὺς δολιχαίωνας τιμῇσι φερίστους·
 οὕτω μὴ σ' ἀπάτη φρένα καινύτω ἄλλοθεν εἶναι
 θνητῶν, ὅσσα γε δῆλα γεγάκασιν ἄσπετα, πηγὴν ...

*Kakor slikarji upodabljajo zaobljubne podobe,
 možje, po dojemljivosti dobro izurjeni v umetnosti,
 potem ko vzamejo v roke raznovrstna barvila,
 da teh več, onih manj zmešajo v ubranost
 in iz njih naredijo like, podobne vsem rečem,
 ustvarjajo drevesa in može kakor tudi žene
 pa zveri in ptice in ribe, ki se hranijo v vodi,
 in tudi dolgožive in nadvse čaščene bogove;
 tako naj tvoja dovzetnost ne podleže prevari, da drug
 nepreštevnihih smrtnih bitij je izvor,
 ki postale so vidne ...*⁴⁶³

Kar tu poje Empedoklejeva Muza, v osnovi ni težko razumeti: če grškim slikarjem za ustvarjanje najrazličnejših

⁴⁶² Empedokles, fr. 21, 9.

⁴⁶³ Empedokles, fr. 23, 1–10 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 159, 27).

podob povsem zadoščajo štiri temeljne barve (bela, črna, rumena in rdeča),⁴⁶⁴ potem tudi večne prvine vsega, enake po številu, nič manj ne omogočajo porajanja in propadanja neizrekljivo mnogih oblik bivanja po sovisnem delovanju privlačnosti in odbojnosti v vesoljnem spletu Ljubezni in Sovraštva. Toda če želimo poglobiti dovzetnost za nevidno Resničnost, ki jo zgolj v grobih obrisih zrcali Empedoklejevo prisposodabljanje, moramo opustiti vse primerjave in vzporejanja in se za trenutek vrniti v nadčasno domovino vseh zaljubljenecv v modrost, kjer še pred prvimi bakanji o bogovih in ljudeh vlada izvorna moč čudenja. Kajti navsezadnje ne učenje ne vednost, ampak šele iz čudenja porajajoča se mistična „pijanost poveča dovzetnost uma – μέθη γάρ τοι φρένας αὔξει“⁴⁶⁵, kakor to drzno izpričuje pozabljena rokopisna različica Simplikijevega zapisa Empedoklejevih besed. Čeprav smrtna bitja, ki se nenehno porajajo v bivanje in jih tako slikovito prisposodablajo raznovrstni liki Empedoklejevih slikarjev, nikakor niso namenjena zgolj sama sebi, ampak nevidno vpeta v veličastni vesoljni krogotok venomer stremijo k poslednjemu zlitju lastnih prvin v božansko Kroglo ali Sfajros, vendarle že sama po sebi vzbujajo globoko občudovanje. Ko se namreč Ljubezen v prehodnem veko-večnem razdobju spoprime s Sovraštvom in ga iz središča vesoljnega vrtinca počasi potiska na rob, takrat v sovisni izmenjavi z njegovim umikom svetotvorno zmaguje njen blagodejni tok:

Αἴψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι,
ζωρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα διαλλάξαντα κελεύθους.

464 Da so bile za Grke prav te štiri barve „enostavne – ἀπλά“ (Demokrit), poroča Aristotelov učenec Teofrast (O zaznavanju 73); ps.-Aristotel (O vesolju 396b12), da slikarji z njihovim mešanjem dosežejo svoj učinek, in Aetij (Zbirka filozofskih mišljenj I, 15, 3), da je Empedokles barve dejansko vzporejal s prvinami; prim. Guthrie II, str. 148, op. 1.

465 Fr. 17, 14 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 157, 25 sl., različica po Diels-Kranz I, str. 316); prim. Guthrie II, str. 154.

τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν,
παντοίαις ἰδέησιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι.

*Tedaj hitro postanejo smrtne tiste reči,
ki so prej poznale nesmrtnost,
in tiste, ki so bile prej nepomešane,
pomešane, ko si izmenjajo poti.
In ko se združijo, se izlijejo neštevilni rodovi smrtnih bitij,
ki prejmejo oblike vseh vrst: prečudovit pogled!*⁴⁶⁶

Vendar prvemu vzgibu k izoblikovanju sveta in smrtnih bitij v njem paradokсно ne botruje Ljubezen, ampak Sovraštvo. Kajti pod popolno vladavino Ljubezni so vse prvine povsem zlite v Eno kot uravnovešeno in mirujočo božansko Kroglo in šele skrita kal Sovraštva v njej vzbudi gibanje, ki izvorno sestoji iz medsebojnega ločevanja prvin in spajanja enakih z enakimi v naraščajoče gmote: „... zemlja povečuje svoje telo in zrak povečuje zrak – αὐξει δὲ χθὼν μὲν σφέτερον δέμας, αἰθέρα δ' αἰθήρ“⁴⁶⁷. Tako se „iz prvotne zlitine – ἐκ τῆς πρώτης κράσεως“⁴⁶⁸ v začetku postopoma izdvojijo zrak, ki vse zaobjame, in ogenj, ki kot Titan vzplamti znotraj njegovega objema, da bi utrdil vse, pa tudi zemlja, ki v ognjeni vročini vzkipi v rodovitne mehurčke, v katerih se prvičkrat pojavi življenje, in navsezadnje še voda, kot morje, ki privre iz nje ...⁴⁶⁹ Toda porajajoče se vesoljstvo navzlic razdeljenosti na dve polobli in nadaljnjemu razvoju po poti delitve in spajanja tudi poslej ohranja podobo krogle. Še več, v nekem zapisu prejme celo obliko vesoljnega Jajca, v čemer nezgrešljivo odzvanja skrivno izročilo Orfejeve skupnosti.⁴⁷⁰

466 Fr. 35, 14–17 (Simplikij, Razlaga Aristotelovega dela O nebu 529, 1 sl.).

467 Fr. 37 (Aristotel, O porajanju in propadanju 333b).

468 Ps.–Plutarh, Preproge (v: Evzebij, Priprava evangelija I, 8, 10).

469 Prim. Klemen Aleksandrijski, Preproge V, 48 (fr. 38); Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj II, 6, 3; Ps.–Plutarh, prav tam; pregledno Guthrie II, str. 185 sl.

470 Prim. Aetij, nav. delo II, 31, 4; Guthrie, Orpheus and Greek Religion, London 1952, str. 92 sl.

Po tem izročilu, ki deloma izpričuje bližino tako Heziodu in Homerju kot egipčanski Knjigi mrtvih,⁴⁷¹ je vsemirje vključno z nesmrtnimi bogovi nastalo iz prvobitnega, „bleščečega belega Jajca – ὠεὸν ἀργύφειον“⁴⁷². Šele iz njega se je namreč izlegla rodovitna moč Ljubezni, utelešena v stvariteljskem božanstvu Erosa – Fanesa, ki je začel z vezavo vseh prvin v Nebes, Okean in Zemljo:

Ἑρέβους δ' ἐν ἀπείροσι κόλποις
τίκτει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἡ μελανόπτερος ὥον,
ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὥραις ἔβλασεν Ἔρως ὁ ποθεινός ...

*V brezmejnih Erebovih nedrih
je Noč črnokrila znesla z vetrom oplojeno prvobitno Jajce,
iz katerega se je ob dopolnitvi časov izlegla Ljubezen,
vir poželenja ...*⁴⁷³

Toda bolj kot Siciljančeva bližina Orfejevemu nauku v Aristofanovem dovtipnem zapisu ali nenavadno videnje dveh sonc kot ognja, ki obdaja zemljo, in njegovega žarečega odboja na kristalnem nebu,⁴⁷⁴ bolj od meseca kot „tuje luči – ἀλλότριον φῶς“,⁴⁷⁵ ki na krožni poti okrog zemlje ne živi le od svetlobe slednjega, ampak ga včasih tudi zastre,⁴⁷⁶ in bolj od mnogih ognjev, ki plamtijo pod zemljo ali morja kot zemljinega znoja,⁴⁷⁷ nas v nadaljnjem razvoju vesoljstva upravičeno vznemirja vprašanje rojstva in izoblikovanja živih bitij, saj mednje sodimo tudi sami. Čeprav Empedo-

471 Prim. Siegfried Morenz, „Ägypten und die altorphanische Kosmogonie“, v: isti (izd.), Aus Antike und Orient, Festschrift Wilhelm Schubart zum 75. Geburtstag, Leipzig 1950, str. 64–111, zlasti 71 sl.

472 Orfej, fr. 70, 2 Kern (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 146, 29).

473 Aristofanes, Ptici 694–696.

474 Prim. Aetij, nav. delo II, 20,13 sl.; Guthrie II, str. 192 sl.

475 Fr. 45 (Ahil Tatij, Uvod v Aratove Pojave 16, 43); Empedokles tu očitno posnema Parmenidov fr. 14.

476 Prim. Plutarh, O luninem obličju 929 c (fr. 42).

477 Prim. Proklos, Razlaga Platonovega Timaja II, 8, 26 (fr. 52); Aristotel, Meteorologija 357a 25 (fr. 55).

kleju tudi rojstvo živih bitij v osnovi ne pomeni drugega kot združevanje razdruženih četverih prvin v moči Ljubezni, ki jo rad imenuje z Afroditinim vzdevkom Kypris,⁴⁷⁸ slutimo, da bo temu vprašanju naklonil posebno pozornost. Vsaj kolikor nam njegova nedavno obnovljena prisposoba obuja spomine iz otroštva na pecivo, ki so ga pred peko oblikovali v živalske ali človeške like: „Kakor pek položi kolače v pečico, potem ,ko je moko povezal z vodo – ἄλφιτον ὕδατι κολλήσας, tako ,Kypris zemljo, potem ko jo je namočila z dežjem, da je izoblikovala like, prepusti hitremu ognju, da jih utrdi – ὥς δὲ τότε χθόνα Κύπρις, ἐπεὶ τ' ἐδίηενεν ἐν ὄμβρῳ, εἶδεα ποιπνύουσα θεῶ πυρὶ δῶκε κρατῦναι' v živa bitja.“⁴⁷⁹ Ali ko želi še nazorneje zapeti o povezovalni vlogi Ljubezni in nas s homersko prisposobo iz rastlinskega sveta spomni na njeno nesluteno preobraževalno moč: „Kakor ko smokvin sok belo mleko zasiri in poveže – ὥς δ' ὅτ' ὁπὸς γάλα λευκὸν ἐγόμφωσεν καὶ ἔδησε ...“⁴⁸⁰

Razvoj živih bitij⁴⁸¹ je potekal v malem sovisju z veličastnimi stopnjami vesoljnega krogotoka od prve razdeljenosti k vedno celovitejšemu združevanju, ki je nazadnje spričo naraščajočega ločevanja vrst znova začelo slabeti. Od tod prvi rodovi rastlin in živali niso bili dovršeni, ampak so se izoblikovali le njihovi posamezni deli ali udje, ki niso bili povezani med seboj. Na naslednji stopnji so se ti povezali v groteskna

478 Po otoku Cipru (gr. Κύπρος), v bližini katerega naj bi se boginja Ljubezni rodila iz morske pene; na Cipru je bilo tudi njeno največje svetišče.

479 Prisposobo je na osnovi povezave fr. 34 (Aristotel, Meteorologija 382a) in 73 (Simplikij, Razlaga Aristotelove razprave O nebu 530, 4 sl.) rekonstruiral E. Bignone, Empedocle, Turin 1916, str. 427; nav. po Guthrie II, str. 200, op. 1.

480 Fr. 33 (Plutarh, O mnogih prijateljstvih 95 A); prim. Homer, Iliada V, 902.

481 V nadaljnjem orisu tega razvoja se opiram na Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj I, 19, 5 in V, 26, 4; Teofrast, O poreklu rastlin I, 12, 5 in Guthrie II, str. 201, op. 5.

bitja, ki so spominjala na domišljjske prikazni. Šele potem je s prevlado Ljubezni nastopila doba ne več sestavljenih, ampak scela porojenih bitij – οὐλοφνεῖς.⁴⁸² Vendar na zadnji stopnji spričo znova naraščajoče moči Sovraštva bitja niso več nastajala neposredno iz mešanja prvin, ampak so se po medsebojnem oplajanju porajala drugo iz drugega, k čemur je zlasti ljudi vzbudila ženska lepota. Različne vrste bitij so se izoblikovale v skladu z njihovim prvinskim ustrojem. Nekatera so se zaradi prevladovanja vlage nagibala k vodi, ognjevitejša k letenju v zraku, tretja je zaradi teže vleklo k zemlji, tista z bolj uravnoteženim ustrojem pa k sočasnemu domovanju v različnih prvinskih območjih. Med slednjimi so bila najstarejša drevesa, ki so se s koreninami in krošnjo obenem iztezala v zemljo in zrak, pri čemer so z dišavami ali sokovi odražala sestavo prsti, kakor je to še vedno značilno za trto in iz nje pridelano vino.⁴⁸³

Kljub temu, da imajo torej vsa živa bitja skupen izvor, krožnem spoprijemu zedinjevalnega deja Ljubezni z razedinjevalnim dejem Sovraštva, v pričujočem svetu prav rastline s svojo dvospolnostjo in uravnoteženostjo prvin ohranjajo največjo bližino celovitim oblikam porajanja v bivanje. Kolikor namreč izvirajo iz dobe prevladovanja Ljubezni, v njih združene prvine zvesteje zrcalijo dovršeno mešanico prvobitne božanske Krogle kakor prvinska sestava včerašnjih bitij, ki so bila rojena v dobi naraščajoče moči Sovraštva. Kajti to je vneslo v porajanje bitij vedno večje razlike in ločevanja, dokler se ni pojavil svet moških in ženskih oblik, ki se je razdelil na ribe, ptice in zemeljske živali. Čeprav med njimi Ljubezen še vedno deluje, njena moč v naraščajoči razdeljenosti vrst nezadržno slabi, kar naposled usodno vpliva na življenje ljudi, saj postopno prevladovanje Sovraštva med njimi povzroča neogiben propad nravi. Kljub temu Empe-

482 Prim. fr. 62 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 381, 29 sl.).

483 Spomnimo se le, kako iz trte refošk edino v pravi kraški zemlji pridelajo teran.

dokles ne izgublja upanja v poslednjo odrešitev oživljajočega počela, ki ga izvorno delimo z vsemi bitji. Kajti sorodnost vsega živega se ne izčrpa le v podobnosti nekaterih vnanjih potez, kot so človeški lasje, ptičja peresa, ribje luske ali listje rastlin, temveč spričo medsebojne izvirne organske povezanosti omogoča posameznemu padlemu dajmonu prese-ljevanje med različnimi bitji, dokler se ne utelesi v najvišje razviti človeški obliki božanskega pesnika in vidca.⁴⁸⁴ Ali kot navdihnjeni Siciljanec zapoje o sebi: „Pred tem sem bil deček in deklica, grm in ptica in ognjevita riba iz slаницe – ἦδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κούρος τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔμπυρος ἰχθύς ...“⁴⁸⁵

Kolikor potemtakem obstaja v nas nesmrtni, vsem živim bitjem skupni del, ki lahko preživi propad cele vrste teles, da bi se navsezadnje osvobodil kot božansko počelo, v toliko se smemo nekoč nadejati tudi lastne rešitve. Vendar pot do nje še zdaleč ni samoumevna niti preprosta, kar v svojih Očiščevanjih izpričuje sam Empedokles:

Ἦστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
 αἰδίων, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκοις·
 εὐτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μίηνῃ,
 <νείκεϊ θ'> ὅς κ(ε) ἐπίοπκον ἀμαρτήσας ἐπομόσση,
 δαίμονες οἷτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
 τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
 φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδα θνητῶν
 ἀργαλέας βίοιο μεταλλάσσοντα κελεύθος.
 αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
 πόντος δ' ἐς χθονὸς οὔδας ἀπέπτυσσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
 ἡελίου φαέθοντος, ὃ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
 ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.
 τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
 νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

484 Prim. fr. 82 (Aristotel, Meteorologija 387b 4) in 146 (Klemen Aleksan-drijski, Preproge IV 150, 1); Guthrie II, str. 210 in 250.

485 Fr. 117 (Diog. Laert. VIII, 77).

*Je orakelj Nujnosti, davna odredba bogov,
večna, zapečateni z mogočnimi zakletvami:
če si kdo v grehu omadežuje ude z umorom
ali ga zapelje Sovraštvo, da krivo priseže,
kdo od božanskih, ki so deležni dolgega življenja,
mora ta trikrat desetisoč dob bloditi daleč od blaženih,
se porajati skozi čas v vsakovrstnih smrtnih oblikah,
ki se menjavajo na tegobnih poteh življenja.
Silovitost zraka ga požene v morsko vodovje,
morje izbruhne na kopno, zemlja dvigne v žarenje
plamtečega sonca, sonce spet vrže v zračne vrtince.
Sprejemajo ga drug od drugega, vendar ga sovražijo vsi.
Tudi jaz sem zdaj eden teh,
izgnanec od bogov in blodnik,
ki sem zaupal poblaznelemu Sovraštvu.⁴⁸⁶*

Kakor je torej Sovraštvo v prvobitno božansko Kroglo vneslo razdor in spodbudilo razdelitev njene Enosti na četrere prvine v velikem krogotoku veselstva, tako je v malem botrovalo tudi človekovemu odpadu od prvotnega stanja brezgrešnosti, v katerem je bila Ljubezen med ljudmi najmočnejša. Pod njeno vladavino so živeli v medsebojnem spoštovanju, brez prepira in vojevanj, v iskreni pobožnosti in blagodejnem sožitju z naravo: „Vsa bitja so bila krotka in prijazna do človeka, tako zveri kot ptice, in ljubeznivost je plamtela naokrog – ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηνῇ, θῆρές τ' οἰωνοί τε, φιλοφροσύνῃ τε δεδήει.“⁴⁸⁷ In drevesa so kakor v večni pomladi ali bajnih Alkinovih vrtovih „vselej brstela in rojevala obilje sadov – ἀείφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπα θάλλειν“⁴⁸⁸. Vse to nezgredljivo spominja na Heziodov „zlato rod smrtnih ljudi – χρύσειον γένος μερόπων

486 Fr. 115 (Plutarh, O izgnanstvu 607c; Hipolit, Spodbijanje vseh krivo-verstev VII, 29).

487 Fr. 130 (Sholija k: Nikandros, Zdravila proti kačjim pikom 452).

488 Fr. 77 (Teofrast, O poreklu rastlin I 13, 2); prim. Homer, Odiseja VII, 114–119.

ἀνθρώπων“⁴⁸⁹, ki so v vsem razen v umrljivosti živeli kakor bogovi, brez tegob in napornega dela, saj je zemlja sama obrodila in celo smrt je prišla kakor opojen sen. Vendar v nasprotju z bojotskim pevcem in sorodnimi bajeslovnimi izročili, ki so vladavino v tej zlati dobi človeštva pripisovala Kronosu, Zevsu ali Pozejdonu, Empedokles slavi edino boginjo Ljubezni: „Kyprijs je bila kraljica – Κύπρις βασίλεια.“⁴⁹⁰ In ker je v njenem kraljestvu veljalo ubijanje živali in uživanje njihovega mesa za „največjo skrunitev – μύσος μέγιστον“, so ji namesto žrtvenih živali raje darovali medico in dišavna kadila.⁴⁹¹

Kaj je tedaj povzročilo zaton te blažene dobe? Zgolj naraščanje moči Sovraštva ali tembolj človekovo spogledovanje z zlom, ki je doseglo vrhunec v ubijanju živali in medsebojnem prelivanju krvi? In mar ni že Heziod svaril pred krivo prisego, ko je poročal o tem, da so bili celo bogovi prisiljeni za določen čas zapustiti nebeški vrh Olimpa in oditi v zemsko izgnanstvo, četudi so se nazadnje lahko vrnili?⁴⁹² Ali ni podobno zapel tudi Empedoklejev sodobnik Pindar, potem ko je obiskal Sicilijo, o padlih dušah, ki jih je Perzefona po očiščenju in pokori za starodavno hudodelstvo vrnila v bivanje kot plemenite kralje in junake, s čimer ni izpričal le italške vere v njihovo nesmrtnost, ampak tudi v krog prerajanj, ki ga je v daljnem sozvočju z Vzhodom oznanjal že Pitagora?⁴⁹³ Ali v ozadju obsodbe ubijanja ne odzvanja tudi starodaven napev Orfejeve lire o usodnem človekovem nasledstvu pragraha Titanov, ki so razkosali in požrli mladega Dioniza,

489 Heziod, *Dela in dnevi* 109 isl.

490 Fr. 128, 3 (Porfirij, *O vzdržnosti* II, 20).

491 Prim. celoten fr. 128.

492 Prim. Heziod, *Teogonija* 793–804.

493 Prim. Pindar, fr. 127, ur. Bowra (Platon, *Menon* 81b) in Olimpijske ode 2, 56–77; Eliade (II, str. 116) indijsko vzporednico z italiskim izročilom strne takole: „Tako kot v upanišadski Indiji imamo opraviti z verovanjem v neumrljivost duše, ki je obsojena na preseljevanje vse do končnega odrešenja.“

saj naj bi potem, ko jih je Zevs pogubil s strelo, ljudje nastali prav iz njihovega pepela? Če namreč „ta mit pripoveduje, da je človek deležen božanske in titanske narave hkrati, kajti pepel Titanov je vseboval tudi telo dečka Dioniza“⁴⁹⁴, potemtakem ljudje, ki se hranijo z mesom ubitih živali, na svoj način ponavljajo titansko hudodelstvo, saj so bile lahko v njih utelešene celo duše umrlih svojcev.⁴⁹⁵

Kakor koli že, ko se je Empedokles ovedel lastnega padca,⁴⁹⁶ je nenadoma uzrl vso bedo in nesrečo, ki sta se s prevlado Sovraštva zgrnili nad ljudi in bridko zaplakal:

᾽Ω πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνολβον.
τοίων ἔκ τ' ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.

*O gorje, o nesrečni, o neblagoslovljeni rod smrtnikov,
iz kakšnih razporov in kakšnih vzdihovanj si se rodil.*⁴⁹⁷

Svet, sredi katerega se je znašel „oropan srečnega življenja – αἰῶνος ἀμερθεῖς ὀλβίου“⁴⁹⁸ in „oblečen v tuje oblačilo iz mesa – σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλουσα χιτῶνι“⁴⁹⁹, je Empedokleja globoko užalostil in potrl. Z bridkostjo v srcu in nostalgijo se je spominjal „s kakšnega dostojanstva in s kakšne visočine blaženosti – ἐξ οἷης τιμῆς τε καὶ ὅσσου

494 Eliade II, str. 117.

495 Prim. fr. 136 (Sekst Empirik, Proti matematikom IX 129): „Ali ne boste prenehali z zloglasnim prelivanjem krvi? Mar ne vidite, da mesarite drug drugega v nedovzetnosti uma? – Οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσορᾶτε ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείησι νόοιο;“ to misel ponazarja fr. 137 (prav tam), v katerem da oče ob zahvalni molitvi zaklati lastnega sina, ki je poprej menjal obliko, da pripravi grozljivo gostijo ...

496 Prim. fr. 139 (Porfirij, O vzdržnosti II, 31): „Gorje mi, da me ni že davno pogubil neodvrljivi dan, preden sem pomislil, da k ustnam poneseš brezbožno jed – οἶμοι, ὅτ' οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἡμαρ, πρὶν σχέτλι' ἔργα βορᾶς περὶ χεῖλεσι μητίσασθαι.“

497 Fr. 124 (Klemen Aleksandrijski, Preproge III, 14, 2).

498 Fr. 158 (Hierokles, Razlaga Zlate pesmi 24); nav. po J. Mansfeld, Vorsokratiker II.

499 Fr. 126 (Plutarh, O uživanju mesa 998 c).

μήκεος ὄλβου“⁵⁰⁰ je prišel na ta „nedomači kraj – ἀσυνήθεα χῶρον“⁵⁰¹. Kako močno je tedaj Empedokles doživel brezupno turobnost padlega sveta, izpričujejo tile, med vsemi njegovimi morda najbolj temačni in trpki stih:

... ἀτέρπεα χῶρον,
 ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν
 αὐχμηραί τε Νόσοι καὶ Σήψεις ἔργα τε ρευστὰ
 Ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότος ἡλάσκουσιν.

... kraj brez radosti,
 kjer Umor in Jeza in trume drugih božic Smrti,
 in sušične Bolezni in Razkrajanja in Ginevanja
 blodijo v temi po livadi Pogubljenja.⁵⁰²

To je umirajoči in blodni svet smrtnih bitij in stvari, ki se nenehno rojevajo le zato, da propadajo in izginejo, o čemer je Empedokles pel že v pesnitvi O porajanju v bivanje. Vendar ga je v Očiščevanjih z neprimerno globljo tesnobo navdala nespravljliva razdeljenost pojavnega sveta, ki jo je v uzrl v domala grotesknem prizoru. Z njim se Siciljanec v nasprotju s Heraklitovim zaupanjem v skrito navzočnost Logosa kot vsej razgibani mnogoterosti skupnega Smisla ali s Pitagorovim učenjem o bitnostni povezanosti vsega v vesoljni Ubranosti, ki izvira iz nedoumljivega Števila, znova približa Parmenidovemu paradoksnemu izničenju pojavnega sveta, ki ga usodno zaznamuje prav neresljiva notranja razklanost:

Ἐνθ' ἦσαν Χθονή καὶ Ἡλιόπη ταναῶπις,
 Δῆρις θ' αἱματόεσσα καὶ Ἀρμονίη θεμερῶπις,
 Καλλιστὼ τ' Αἰσχροί τε Θόωσά τε Δηναίη τε,
 Νημερτής τ' ἐρόεσσα μελάγκουρος τ' Ἀσάφεια·
 Φυσὼ τε Φθιμένη τε καὶ Εὐναίη καὶ Ἐγερσις,
 Κινὼ τ' Ἀστεμφής τε πολυστέφανός τε Μεγιστὼ
 καὶ Φορῷ, Σωπή καὶ Ὀμφαίη ...

500 Fr. 119 (Klemen Aleksandrijski, Preproge IV, 12).

501 Fr. 118 (Klemen Aleksandrijski, Preproge III, 14, 2).

502 Fr. 121 (Hierokles, Razlaga Zlate pesmi 24).

*Tu so bili Zemlja in daljnnozorno Sonce,
krvavi Razdor in resnobna Ubranost,
Lepota in Grdota, Naglica in Oklevanje,
ljubka Nezmotljivost in temnolasa Nejasnost,
Rast in Propad, Usnulost in Budnost,
Gibanje in Mirovanje, mnogovenčana Veličina
in Nizkost, Molk in Govor ...*⁵⁰³

Kolikor je Empedokles naštete dvojice izvirno navedel v ženski obliki, lahko v ozadju prepoznamo odjek Homerjevega zbora Nereid,⁵⁰⁴ ki iz sočutja prihitijo iz morskih globin v očetovo srebrno votlino, kjer sestra Tetis toži nad sinovo usodo. Sluti, da Ahila pred Trojo čaka neizbežna smrt, ki je ne more odvrniti niti ljubezen, s katero ga je vzgajala kakor mladiko v vinogradu. In ko potem morske nimfe s Tetido na čelu obiščejo Ahila, ta kljub srdi nad Hektorjem, ki je Patrokleju otel življenje in dragoceno Pelejevo opravo, v pogovoru z materjo obžaluje navzočnost razdora med nebeščani in smrtniki: „O, da bi izginil spor med bogovi in ljudmi, in jeza, ki razsrdi tudi najbolj preudarne – ὥς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο, καὶ χόλος, ὅς τ' ἐφάρκε πολύφρονά χαλεπήναι.“⁵⁰⁵ Vendar je Empedokles v nasprotju z opojno krilatostjo junakovih besed in blagozvočnostjo imen Nerejevih hčera tu raje tvegajl zaostritev izraza, da bi z nizom nespravljalivih ženskih dvojic bolje razkril temeljno razklanost sveta. Kajti v njem se zdaj ne prepletajo več samo prvinska, temveč tudi npravna in estetična nasprotja, ki z nepremostljivo razdeljenostjo nezgrešljivo zrcalijo vladajoči dej Sovraštva. Navsezadnje je Siciljanec v soju plamenic skrivnega Orfejevega izročila ves ta padli in razklani svet, v katerega se rojevamo razpeti med težo zemlje in breztežnostjo sončne

503 Fr. 122 in 123 (Plutarh, O umirjenosti duše 474 b; Kornutos, Kratek pregled izročil grškega bogoslovja 30 po TLG).

504 Prim. Homer, Iliada 18, 39 sl. Empedokles celo ohrani ime ene od njih, ki sem ga prevedel kot Nezmotljivost oz. Resnico v smislu nevarljivosti in iskrenosti – Νημερτής.

505 Homer, Iliada 18, 107–108.

svetlobe, med razporom in spravo, med lepim in grdim, med iskrenostjo in hinavščino, nenadoma uzrl kot nadvse žalosten in temačen kraj:

Ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον
*Prišli smo v to obokano votlino ...*⁵⁰⁶

To ni več srebrna votlina nimf sredi morja, ampak nesrečno zemsko prebivališče, v katerem ljudje utrpevamo tesnobo življenje, ki je kratko in polno tegob, dokler nas kakor dim ne odnese v pozabo nagla smrt. Ujeti v slabotna telesa, omejeni tako v čutih kot v umevanju, neprestano blodimo brez rešitve. In ker doživljamo le neznamenit deleč vsega, si vselej zaman domišljamo, da doumevamo celoto.⁵⁰⁷ V najboljšem primeru le še slutimo, da se z blodnjo vse ne konča. Vendar Empedokles ne le sluti, ampak ve, da rešitev obstaja. Oznanjali so jo že Orfej in njegovi, kolikor se je človek zmožen rešiti titanske prvine in se z očiščevanji in postopnim vpeljevanjem v zagrobno skrivnost osvoboditi za božansko.⁵⁰⁸ In kakor nam je izpričala Zlata pesem, so si za to venomer prizadevali tudi privrženci pitagorejskega načina življenja. Da bi Empedokles znal prav nagovoriti smrtnike in jim vzbuditi zaupanje in vero v rešilno resnico, se je s prošnjo znova obrnil na svojo Muzo, kajti „zelo težaven je za ljudi in ljubosumje vzbujajoč naskok vere na dovzetnost uma – μάλα δ' ἀργαλέη γε τέτυκται ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή“⁵⁰⁹. In če je Muzo prvič spoštljivo prosil, da mu pomaga zapeti O porajanju v bivanje tiste reči, „ki jih je dovoljeno slišati dnevnim bitjem – ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν“⁵¹⁰, jo v Očiščevanjih še pobožneje prosil za pomoč pri napotitvi človekovega nesmrtnega jaza nazaj v božansko domovino:

506 Fr. 120 (Porfirij, Votlina nimf 8).

507 Prim. fr. 2 (Sekst Empirik, Proti matematikom VII, 123).

508 Prim. Eliade II, str. 117.

509 Fr. 114, 2–3 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V 9,1).

510 Fr. 3, 4 (Sekst Empirik, Proti matematikom VII, 125).

Εἰ γὰρ ἐφημερίων ἔνεκέν τινος, ἄμβροτε Μοῦσα,
 ἡμετέρας μελέτας <ἄδε τοι> διὰ φροντίδος ἐλθεῖν,
 εὐχομένῳ νῦν αὖτε παρίστασο, Καλλιόπεια,
 ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαινόντι.

*Če te je, nesmrtna Muza, zaradi enega dnevnih
 veselilo našemu prizadevanju podeliti smisel,
 zdaj znova priskoči na pomoč molilcu, Kaliopeja,
 da z dobro besedo spregovorim o blaženih bogovih.*⁵¹¹

Kolikor so namreč človekovi čuti nestanovitni in se misel poraja iz pretakanja krvi,⁵¹² se človeku, ki ga je zapeljalo Sovraštvo, prava rešitev izmika. Če pa je po drugi strani spričo enotnega prvinskega ustroja vsega bivajočega spoznavanje dejansko prepoznavanje enakega z enakim, tedaj smemo upati, da se bo navsezadnje prvinsko vrnilo k prvinskemu in božansko k božanskemu: „Kajti z zemljo vidimo zemljo, in z vodo vodo, z zrakom veličastni zrak, in z ognjem uničujoči ogenj – γαῖη μὲν γὰρ γαῖαν ὁπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἴθερι δ' αἰθήρ διόν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον...“⁵¹³ Da pa bi to, kar so že Pitagora in njegovi in pozneje tudi Platon imenovali „priličenje bogu – ὁμοίωσις θεῷ“⁵¹⁴, kdaj resnično dosegli, se moramo najprej ovesti božanske iskre v nas samih. Zato je „blažen, kdor je dosegel bogastvo božjih uvidov, in nesrečen, kdor ima v sebi zatemnjeno mnenje o bogovih – ὄλβιος, ὃς θείων πραπίδων ἐκτῆσατο πλοῦτον, δειλὸς δ' ὃ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν“⁵¹⁵. Toda kot pitagorejci se je tudi

511 Fr. 131 (Hipolit, Spodbijanje vseh krivoverstev VII 31, 4); Kaliope (*Lepo-glasna*) je pri Heziodu od vseh Muz „najodličnejša – προφερεστάτη“ (Teogonija 79) in, kot pove njeno ime, naklanja pevcu lep glas oz. besedo.

512 Prim. fr. 105, 3 (Porfirij, O sovraštvi, v: Janez Stobaj, Ekloge I, 49, 53): „Kri okoli srca je misel ljudem – αἶμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.“

513 Fr. 109, 1–2 (Aristotel, O duši 404 b); prim. Guthrie I, str. 211; II, str. 256.

514 Platon, Teajtet 176a; prim. Arij Didim (v: Janez Stobaj, Ekloge II, 7, 3f).

515 Fr. 132 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V 140, 5).

Empedokles zavedal, da je za pravo odrešitev potrebno dolgotrajno očiščevanje, ki pelje k resničnemu spreobrnjenju. Zato dokončne odrešitve iz kroga prerajanj ni mogoče doseči zgolj z vzdržanjem od uživanja mesa in ogibanjem prelivanju krvi, ampak šele s celovito in brezpogojno odpovedjo Sovraštvu. Edina pot povratka k božanskemu je torej duhovni post in streznitev od greha. Ali kot to zgoščeno pove Empedokles:

... νηστεῦσαι κακότητος.

... *postiti se zla*.⁵¹⁶

Edino z odpovedjo dejanjem Sovraštva in z uresničevanjem dejanj Ljubezni se more nesmrtno počelo, ki venomer živo utriplje v nas, naposled osvoboditi zla in vrniti v božansko domovino. Kajti to, da nič ne umre, kar je rojenega, ampak se vse prvine navsezadnje le vrnejo tja, od koder so prišle, velja tudi božansko iskro, ki od znotraj ozarja enodnevna bitja. Potem ko se je nekoč rodila iz nesmrtnih plamenov nebeškega ognjišča, se naposled po dolgem nizu prerajanj v padlem svetu spet vrača v družbo bogov, da bi „prosta človeških bridkosti z drugimi nesmrtnimi delila isto ognjišče in omizje“⁵¹⁷. Odjek tako naglašene Empedoklejeve misli o povratku vseh prvin k svojim izvorom pozneje srečamo pri slovitem tragedu Evripidu: „Vse se vrača, sadovi zemlje v zemljo, tisti, ki so vzbrsteli iz eteričnega semena, pa nazaj na nebesni svod: nobeden ne umre, kar je porojenih, ampak medsebojno ločeni razodevajo druge oblike – χωρεῖ δ' ὀπίσω τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν, τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον· θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων, διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου μορφήν ἐτέραν ἀπέδειξεν.“⁵¹⁸ Še sorodnejše pričevanje pa odzvanja v prelepem orfiškem izreku, vrezanem na posmrtnem zlatem lističu, ki se je ohranil v južnoitalskem grobu:

⁵¹⁶ Fr. 144 (Plutarh, O obvladovanju jeze 16, 464 b).

⁵¹⁷ Prim. fr. 147 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V, 122).

⁵¹⁸ Evripid, fr. 839 (ur. A. Nauck).

Γῆς παῖς εἰμι καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος αὐτὰρ ἔμοι γένος οὐράνιον.

*Sem otrok zemlje in zvezdnatih nebes, vendar sem nebeškega rodu.*⁵¹⁹

Zvesta sopotnika, s tem izrekom se sladko utrujeni od preobilja upesnjene lepote in modrosti počasi poslavljamo od blagoglasne sicilske Muze, kajti na tej točki tudi obe šestomerno ubrani Empedoklejevi pesnitvi, ki sta si doslej prijateljsko podajali roko, naposled z objemom sklepada svoj pričevanski spev. Odprto ostaja samo še vprašanje o poslednjem odnosu padlih božanskih isker do izvirnega Boštva: ne le kolikor ti dajmones kot nekakšni neugasljeni ogorki nebeškega Ognjišča venomer ohranjajo rešilno sled svojega božanskega izvora, temveč tudi kolikor se mu z očiščevanji sploh lahko približajo, ne da bi utonili v eteričnem plamenu njegove vsepouživajoče Enosti. Kajti kolikor nam je ob slovesu mogoče razbrati, Akragantinec božanske Krogle ni istovetil le z vsezedinjajočo Ljubeznijo, ampak tudi z duhovno Bitnostjo, ki jo je sam zanosno imenoval „edina sveta in neizrekljiva dovzetnost Uma, ki s hitrimi mislimi prešinja vse vesoljstvo – φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον, φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θεῶσιν“⁵²⁰. Vendar naj vprašanje te zagonetne Bitnosti, ki so jo nekateri včerajsnji razlagalci na osnovi poznejšega bogoslovnega pričevanja drzno poimenovali „Empedoklejev Bog – *Le Dieu*

519 Fr. 32a (ur. O. Kern; gre za odlomek z zlatega lističa, ki so ga našli v grobu blizu mesta Petelia v južni Italiji).

520 Fr. 134, 4–5 (Amonij, Razlaga Aristotelovega spisa O tolmačenju 249); kolikor to misel Empedokles uvede z nadrobnim zanikanjem človekolikosti Boštva, s celotnim fragmentom očitno navezuje na Ksenofonta in obenem napoveduje Anaksagora. Prim. Guthrie II, str. 257, kjer avtor s primerjavo Empedoklejevih fr. 29 (Hipolit, Spodbijanje vseh krivoverstev VII, 29) in 134 lepo izpelje istovetnost božanske Krogle z dovzetnostjo Uma (razen v zadnji vrstici, ki poudari zdaj kroglasto zdaj umno poimenovanje Boštva, se oba odlomka povsem ujemata).

*d'Empédocle*⁵²¹, spričo naše začetniške nevpeljanosti raje ostane odprto. Morda se mu bomo za konec naše prve plovbe uspeli nekoliko bolj približati s poslednjimi zgodnjimi zaljubljenici v modrost, od katerih nas v Periklejevih Atenah že čaka Anaksagora iz maloazijskih Klazomen.

Preden pa odrinemo iz gostoljubnega akragantskega pristanišča v smeri jutranje zarje, ki je pravkar zažarela na obzorju, prisluhnimo očarljivemu odjeku Siciljančevega speva v sorodni duši z daljnega severa, ki visoko pod oboki samotnega stolpa v solzah vzdihuje za vulkanskimi otoki:

*Himmlische Liebe! zärtliche! wenn ich dein
Vergäße, wenn ich, o ihr geschicklichen,
Ihr feurigen, die voll Asche sind und
Wüst und vereinsamet ohnedies schon,*

*Ihr lieben Inseln, Augen der Wunderwelt!
Ihr nämlich geht nun einzig allein mich an,
Ihr Ufer, wo die abgöttische
Büßet, doch Himmlischen nur, Liebe.*

*Nebeška Ljubezen! blaga! da bi te
pozabil, da bi, o vi usodonosni,
vi ognjeni, ki polni ste pepela in
že tako pusti in samotni, pozabil vas,*

*vi ljubi otoki, oči čudežnega sveta!
Edino vi me zdaj še vežete nase,
vi bregovi, kjer se malikovalska
ljubezen pokori, a le zaradi Nebeške.⁵²²*

521 Auguste Diès, *Le Cycle mystique. La divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Pariz 1909, str. 91 in 93; prim. W. Jaeger, *TFGD*, str. 153 in 162 (oba z referenco na zgodnejši vir: Hipolit, *Spodbijanje vseh krivoverstev VII*, 29).

522 F. Hölderlin, *Tränen (Solze)*; začetni kitici, nav. po: *Gedichte*, str. 92.

VESOLJNI UM IN NESKONČNO?

... στο Παν. Στον Ένα. Στο άπειρο.

... *k Vsemu. K Enemu. K neskončnemu.*

Nasos Vagenas¹

Draga prijatelja, zdaj ko je v pozdrav škrlatni jutranji Zarji zavel njen božanski sin Zefir, vedrilec neba,² ki zjasni še tako otožno srce in oko, se počasi spet polnijo jadra naše barke, da nas ponesejo z ognjene Sicilije nazaj v smeri Pelopsovega otoka in okoli njegove razprte dlani vse tja do zlatih nabrežij Atike in z oljčnimi gaji obdanih Aten. Ker s seboj ne nosimo drugega zaklada kot ljubezen do lepote in modrosti, se nam na tvegani plovbi ni bati njegovega zavidanja, ki je nekoč zapeljalo korintske mornarje, da so na Siciliji in v južni Italiji bogato obdarjenemu pevcu Arionu sredi plovbe domov zapretili s smrtjo, da bi se polastili njegovega premoženja. Zaupajmo, da bo nesmrtna ljubezen do večno Lepega, ki jo je izpričal Arion v predsmrtni hvalnici Apolonu, tudi nas obvarovala pred pogibeljo, kakor je božanskega kitaroda pred utonitvijo rešil delfin, ki ga je s čudovito pesmijo priklical iz morskih globin.³ Z blagodejno Zefirjevo pomočjo torej preženimo tesnobo iz svojih src in pogumno znova odrinimo na globoko, kajti onkraj obzorja nas po dolgi in naporni, vendar naposled tudi osrečujoči plovbi vzdolž zelenih obal Ajgine

- 1 Stih iz pesmi Spinoza leta 1945 rojenega novogrškega pesnika N. Vagenasa, ki občuteno zrcali nadčasno sorodnost Baruhove novoveške in Anaksagorove starogrške misli v motrenju poslednje resničnosti; nav. po: *A Century of Greek Poetry 1900–2000* (gr.–an. izd.), ur. Peter Bien et al., New York 2004, str. 772.
- 2 Prim. Heziod, *Teogonija* 379: „Zefir, ki zjasni nebo – Ζέφυρος ἀργεστής“.
- 3 Prim. Herodot I, 23–24.

in Salamine čaka varen pirejski pristan v zavetju mogočnega Saronskega zaliva.

Kljub negotovosti, ki vselej vlada v ljubezni, se tudi tokrat nadejamo novih uvidov in spoznanj, ki nam jih obeta srečanje jonskega in italškega izročila v prodornem umu Anaksagora iz Klazomen v Mali Aziji. Kajti z njegovim mladostnim prihodom v Atene se ni začela porajati le neka svetloba,⁴ temveč je v njenem ozarjenju vzkliklo tudi novo seme ljubezni do modrosti, ki bo s številnimi mladikami obrodilo osupljivo raznovrsten in zrel sad. In čeprav bomo z okušanjem tega sadu morali v dobršni meri še počakati, je Anaksagora njegov dostojni znanilec, saj se je iz ljubezni do modrosti že v zgodnji mladosti odrekel bogati dediščini in odvrnil od urejanja rodne polis, da bi se po zgledu jonskih predhodnikov posvetil motrenju porajanja v bivanje. In ko so ga očitajoče vprašali, ali mu ni mar domovine, je odgovoril, da še kako, in pri tem „pokazal v nebo – δειξας τὸν οὐρανόν“⁵. V Atenah je poslej tri dolga desetletja srčno vztrajal v zvestobi svoji mladostni ljubezni in si s prodornostjo uma in zglednostjo modroljubnega življenja pridobil za učenca in prijatelja tako državnika Perikleja kot trageda Evripida, ki je po učiteljevem vzoru v svojem Fajtonu naposled celo sonce drzno imenoval „zlata gruda – χρυσέας βῶλος“⁶.

Anaksagora pa je utrl pot tudi Sokratu in njegovi modroljubni drži. Ne samo, da se je prvi dotaknil nravnih vprašanj, ko je razlagal, da Homerjeve pesnitve pripovedujejo „o kreposti in pravičnosti – περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης“⁷. Žal so ga Atenci tudi kot prvega med zaljubljenici v mod-

4 Prim. G. W. F. Hegel, Predavanja iz zgodovine filozofije, pogl. o Anaksagoru.

5 Diog. Laert. II, 7.

6 Evripid, fr. 783 (ur. A. Nauck; Diog. Laert. II, 10).

7 Diog. Laert. II, 12.

rost obtožili „brezboštva – ἀσεβεία“, češ da z razlago sonca kot „razžarjene rudninske gmote – μύδρος διάπυρος“⁸ taji božanskost nebesnih teles. Četudi je tej obtožbi botrovalo razhajanje med Periklejem in njegovimi nasprotniki v boju za oblast, ki so Klazomencu očitali tudi bližino s Perziji, so z njo v Atenah sprožili prvi sodni postopek zoper ljubezen do modrosti. In ko so Anaksagora v odsotnosti obsodili na smrt, je sodnikom odgovoril z besedami, ki s preudarnostjo in spokojem napovedujejo Sokratov zagovor: „Tako nje kot mene je že davno obsodila narava – κακείνων κάμου πάλαι ἢ φύσις κατεψηφίσατο.“⁹ Kljub temu, da mu je Periklejevo posredovanje potem rešilo življenje, je moral nazadnje zapustiti Atene in oditi v izgnanstvo v Lampsak ob Helespontu. Tam je sklenil zemeljsko pot, potem ko se je „v iskanju resnice vzpel do skrajne meje nebesne urejenosti – πλείστον ἀληθείας ἐπὶ τέρμα περήσας οὐρανίου κόσμου“¹⁰.

Čeprav je Anaksagora z nevezano, vendar izbrano in svečano besedo o prvih počelih, nastanku vesolja in nebesnih pojavov znova oživil miletsko izročilo, ga je obenem poglobil in presegel. Najprej, ker je podobno kot pred njim zagonetni Efežan na začetku vzgibanosti vesolja namesto prvobitne tvarine in sovisne igre kakovostnih nasprotij ali menjave bivajočih stvari v Brezmejnem naposled uzrl nesnovno Počelo. Potem pa tudi, ker je to Počelo v težnji po doslednejši opustitvi bajeslovnega opoja prisposodablajoče govornice raje kot skrivnostni Logos, ki je bil še odet v prapodobo ognja, imenoval preprosto Um ali Nous, o čemer pričuje strnjeni povzetek njegove naravoslovne razprave: „Vse stvari so bile skupaj; potem je prišel Um in jih uredil – πάντα χρήματα ἦν

8 Diog. Laert. II, 12; za druge možnosti prevoda in ostala pričevanja prim. Guthrie II, str. 307, op. 3.

9 Diog. Laert. II, 13; prim. II, 35, kjer Sokrat podobno odgovarja svojim sodnikom.

10 Iz Anaksagorovega nagrobnega napisa, ki so mu ga sestavili Lampsakani (Diog. Laert. II, 15).

ομοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.“¹¹ Od Milečanov in tudi drugih jonskih predhodnikov pa se je še bolj oddaljil, ko je pogumno sprejel prepadni izziv Parmenidovega večnostno Bivajočega in tvegala odgovor, ki je bil v opreki z dotlej prevladujočim pogledom na porajanje v bivanje. Ta odgovor je bil v osnovi enak tistemu, ki ga je izpričal Siciljanec Empedokles: „Nobena reč se ne poraja niti ne propada, ampak gre za mešanje in razdvajanje bivajočih stvari – οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται.“¹²

Vendar v nasprotju z navdihnjenim Empedoklejem in njegovo sicilsko Muzo za resnobnega in iz prispodablajočega opoja jonskih Muz¹³ streznjenega Anaksagora potek vesoljnega dogajanja ni bil ne vnanje vekovito zaokrožen ne notranje dvoj ne čarobno slikovit, ampak premišljeno vzgiban v en sam mogočni vrtinec, ki se je širil enosmerno iz začetnega središča navzven. Kajti po njegovem vesoljni razvoj ni izviral iz veličastnih in medsebojno dopolnjujočih se dejev Ljubezni in Sovraštva, ampak ga je sprožil edino in zgolj samovladajoči Um, ki se je po začetni spodbudi odmaknil od samodejnega sosledja dogodkov. Pa tudi nenastale in nepropadljive prvine vsega bivajočega zanj niso bile samo „štiri korenine – τέσσαρα ριζώματα“, saj iz njih ni mogoče izpeljati vse raznovrstnosti bivajočega, temveč raje „neskončno mnogo semen – σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος“¹⁴. Ali kakor je to v začetni zavrnitvi eleatskega uvida, v kateri je te neskončno mnoge prvine vsega bivajočega imenoval še preprosto stvari, zapisal sam Klazomenec:

11 Diog. Laert. II, 6.

12 Fr. 17 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 163, 18).

13 Prim. Platon, Sofist 242d–e, kjer tujec iz Eleje z jonskimi in sicilskimi Muzami namiguje na bližino Heraklitovega in Empedoklejevega nauka, češ da je zanju Bivajoče tako mnoštvo kot Eno ...

14 Fr. 4 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 34, 28).

Ὅμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα ...

*Vse stvari so bile skupaj, neskončne tako po številu kot po majhnosti ...*¹⁵

Da bi s pomočjo včerajšnjih razlagalcev¹⁶ bolje razbrali skriti polemični naboj te na pogled povsem nedolžne Anaksagorove trditve, kolikor meri preko Melisa nazaj na samega Parmenida, se na kratko spomnimo Eleatovega središčnega pričevanja o edino Bivajočem: „Ni nekdaj bilo in ne bo, temveč JE zdaj, vse obenem, eno, sovisno – οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές.“¹⁷ Klazomenec je namreč Parmenidovo označitev „vse obenem, eno – ὁμοῦ πᾶν, ἓν“ preprosto nadomestil s trditvijo, da so bile „skupaj vse stvari – ὁμοῦ πάντα χρήματα“. Obenem ni le zgolj nasprotovalno zatrdil pri Eleatu zanikani nedoločnik glagola biti za pretekli čas „ἦν“, ampak s sledečo besedno zvezo „neskončna majhnost – ἄπειρα σμικρότητα“ posledično zavrnil tudi v Parmenidovem izrazu „sovisno – συνεχές“ vsebovano podmeno o nedeljivosti resnično Bivajočega, ki jo je posredno zagovarjal Zenon v paradoksnih aporijah o mnoštvu. Tako je celota vseh bitij, ki so bila za Parmenida spričo uzrtja edino Bivajočega zgolj navidezno bivajoča, po Anaksagoru nastala iz izvirne mešanice vseh stvari ali semen, ki z izjemo enosti niso prevzela le vseh značilnosti Eleatovega edino Resničnega, ampak so obenem vsebovala tudi zametke vseh pojavnih oblik bivajočega, vključno s pari nasprotnih kakovosti, ki jih je kot prvobitne obravnavalo prav jonsko izročilo:

Πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροῖῃ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις ἀπάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ

¹⁵ Fr. 1 (prav tam 155, 26).

¹⁶ Prim. Kirk & Raven, str. 365–366.

¹⁷ Parmenid, fr. 8, 5–6 (glej zgoraj).

τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος ...

*Toda preden so bile te izdvojene, ko so bile vse (stvari) skupaj, ni bila razvidna nobena barva; kajti to je preprečevala mešanica vseh stvari, vlažnega in suhega, toplega in hladnega, svetlega in temnega, in mnogo prsti vmes, in neskončnega števila semen ...*¹⁸

Tako je Anaksagora po jonsko preudarno začel s snovnim in kakovostnim ustrojem vsega bivajočega, vendar ga po so- očenju z izzivi italskega izročila ni mogel več izpeljevati iz izvirne enosti prvih zaljubljenecv, zato je njegovo pristanje raje motril kot mešanico neskončno mnogih nenastalih in nepropadljivih prvin. Ker je obenem učil, da „je vse v vsem – ἐν παντὶ πάντα“ oziroma da „ima vse delež vsega – πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει“¹⁹, je pozneje Aristotel njegove prvine namesto semena ali stvari imenoval homojomere ali enakodeležnice.²⁰ Učeni Stagirit je verjetno želel z eno besedo izreči, da je bil Klazomencu „vsak osnovni del/delež (μέρος) istovrsten (ὁμοῖος) s celoto“²¹, četudi je vsako prvino še posebej določalo tisto, kar je v njej prevladovalo. Kajti v nasprotju z Empedoklejevimi četverimi koreninami, ki so se v številčno urejenih razmerjih združevale v različne oblike bivajočega,²² je sleherna Anaksagorova prвина kot seme

18 Fr. 4 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 34, 21).

19 Fr. 6 (prav tam 164, 25).

20 Izvorno τὰ ὁμοιομερῆ (prim. Aristotel, Fizika 187a25; O nebu 302b3) pri poznejših poročevalcih tudi αἱ ὁμοιομέρειαι (prim. Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj I 3, 5); prim. tudi Kirk & Raven, str. 386 sl.; Guthrie II, 325–326.

21 B. Šijaković, Mythos, physis, psyche: Ogledanje u predsokratovskoj „ontologiji“ i „psihologiji“, Beograd–Nikšić 2. izd. 2002 (=MPP), str. 281.

22 Prim. Empedoklejev fr. 96 (Aristotel, O duši 410a1), po katerem kost sestoji iz štirih osmin ognja ter po dveh osmin zemlje in vode; Aetij (Zbirka filozofskih mišljenj V 22, 1) pozneje poroča tudi o drugih pitagorejsko naglašanih formulah za meso, kite ali kremplje živali pri Empedokleju.

v sebi nosila delež vsega, kakor so v zarodku zaradi majhnosti še nevidno navzoči lasje, nohti, vene, arterije, kosti in vlakna: „Kajti kako bi mogel las nastati iz nelasu in meso iz nemesa – πῶς γὰρ ἂν ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρίξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός?“²³

Ker pa so bile za Anaksagora prvine „neskončne tako po številu kot po majhnosti – ἅπειρα καὶ πλήθος καὶ σμικρότητα“²⁴, so bile potemtakem tudi neskončno deljive. To pa ne pomeni le, da vsak, še tako majhen delec bivajočega vsebuje delež vsega, ampak da tudi sam ta delež spet vsebuje delež vsega in tako naprej v neskončnost. Kolikor je torej Klazomenec učil, da je „vsak del neskončno deljiv na dele, ki so tudi sami neskončno deljivi na dele ...“ in da „vsak del vsebuje delež vsega, ki spet vsebuje delež vsega ...“, nam njegovo videnje razkriva neslutene razsežnosti prvinskega ustroja narave: „Vsak del neskočnosti je tudi sam neskončen.“²⁵ Vendar iz tega odkritja sledi še osupljivejši uvid, da „je tudi najmanjši del, ki si ga lahko zamislimo, množten“²⁶ in da je torej v snovnem temelju vsega bivajočega skrito navzoče „nezvedljivo množstvo enako poslednjih stvari“²⁷.

Toda preudarnega Klazomenca je na poti do dokončne utemeljitve takšnosti prvin čakal neogiben spoprijem z Zenonom. Pronicljivi Eleat je namreč že v prvi aporiji proti množstvu na osnovi podmene o neskončni deljivosti njegovih enot izpostavil kot nesmisel prav sočasno velikost in majhnost bivajočih stvari. Spomnimo se: „Če jih je mnogo,

23 Fr. 10 (sholija v: Gregor iz Nazianca xxxvi, 911 ur. Migne); prim. prevod celotne sholije v: Reale I, str. 138–139.

24 Fr. 1 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 155, 26).

25 V tej izpeljavi neskončnosti narave se opiram na B. Šijakovića, MPP, str. 281.

26 B. Šijaković, prav tam.

27 “An irreducible plurality of equally ultimate things“ (Felix M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, The Hague 1973, str. 9; nav. po B. Šijaković, prav tam).

morajo biti hkrati majhne in velike: tako majhne, da nimajo nobene velikosti, in tako velike, da so neskončne – εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι.“²⁸ Da bi vsaka prvina bila resnično ena, bi morala biti tako neskončno majhna, da bi ne imela več velikosti, sicer bi jo še vedno lahko delili na neskončno mnoštvo sestavnih delov. Po drugi strani pa bi povsem brez velikosti sploh ne obstajala in bi potemtakem ne bilo nobenega mnoštva prvin, saj s seštevanjem enot brez velikosti ne more nastati nobena veličina. Zato bi prvine vendarle morale imeti neko velikost, četudi najmanjšo. A tedaj bi bile spet deljive in zaradi sestavljenosti iz neomejeno mnogo delov obenem po velikosti neskončne ...

Anaksagoru tu ni preostalo drugega, kot da je v zagovor svojemu videnju mnogoterega ustroja bivajočega na Zenonov paradoks odgovoril z novim paradoksom: „Od majhnega ni najmanjšega, ampak je vselej le manjše (kajti bivajoče ne more biti nebivajoče). Pa tudi od velikega je vselej le večje. In po številu je enako majhnemu, kajti na sebi je vsaka stvar tako velika kot majhna – οὔτε γὰρ τοῦ μικροῦ ἔστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον αἰεὶ (τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι), ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγαλοῦ αἰεὶ ἔστι μεῖζον. καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ μικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ μικρόν.“²⁹ Tako je z odločno zavrnitvijo nebivajočnosti bivajočih stvari učinkovito zaobrnil izvirno eleatski način sklepanja v prid svojemu videnju prvin: to kar je, ne more ne biti.³⁰ Najsi še tako daleč delimo bivajoče stvari, jih po Klazomenčevem prepričanju nikdar ni mogoče zvesti na nebivajočnost, kajti tudi najmanjši zamisljiv delec mora še

28 Zenon iz Eleje, fr. 1 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 141, 1–2); prim. zgoraj naše srečanje z Zenonom in njegovim učiteljem Parmenidom.

29 Anaksagora, fr. 3 (prav tam 164, 17).

30 Prim. Reale I, str. 137.

vedno imeti neko velikost. Obenem pa si je prisvojil Zenonovo paradokšno trditev: sleherna bivajoča stvar ravno mora biti hkrati velika in majhna. Velika, ker vsebuje neskončno mnogo delov, in majhna, ker so ti deli sami neskončno majhni.³¹

Vendar je Anaksagora s tem odgovoril šele na prvo Zenonovo aporijo. Kajti Eleat je obenem trdil, da bi mnoge stvari morale biti hkrati omejene in neomejene ne samo po velikosti, ampak tudi po številu, kar sleherno prepričanje o mnogoterosti sveta spet zvaja na nesmisel: „Če jih je mnogo, jih mora biti natanko toliko, kolikor jih je, ne več ne manj. Če pa jih je toliko, kolikor jih je, potem so (po številu) omejene. Toda če jih je mnogo, so bivajoče stvari (po številu) tudi neomejene; kajti vselej so med temi bivajočimi stvarmi druge in med njimi spet druge – εἰ πολλά ἐστὶν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττωνα. εἰ δὲ τοσαῦτα ἐστὶν ὅσα ἐστί, πεπερασμένα ἂν εἴη. εἰ πολλά ἐστὶν, ἅπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστί, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ.“³² Tu se je Klazomenec odzval z manj izvirnim odgovorom, ko si je znova zgolj prisvojil Zenonovo izhodiščno trditev glede bivajočih stvari, ne da bi se spoprijel z njeno aporetično izpeljavo: „Vseh ni ne manj ne več (saj ni mogoče, da bi jih bilo več kot vse), ampak je vseh vedno enako – πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλείω (οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι), ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεὶ.“³³ A tudi ta Anaksagorov odgovor Zenonu je bil dovolj drzen, da je odprl pot novi in še drznejši razlagi mnogoterega ustroja sveta z najmanjšimi nedeljivimi delci in praznino med njimi pri Levkipu in Demokritu, ki bo zaslovela kot nauk o atomih.

31 Poglavitni nasledek Anaksagorove polemike z Zenonom tu povzemam po Kirk & Raven, str. 372.

32 Zenon, fr. 3 (prav tam 140, 29 sl.).

33 Anaksagora, fr. 5 (prav tam 156, 10).

Kljub tako pogumno izbojevani neskončni deljivosti prvin, pa je Anaksagora z njo samo še poudaril stvarno zasnovno sveta, ki je izključevala tako dovzetnost za mistično norost Parmenidovega uvida kot Empedoklejevo rešilno razsežnost motrenja. In vendar je Klazomenec v enem samem veličastnem zamahu naposled izpričal tudi globoko in zavezujoče zaupanje v samovladajoči in edino po sebi bivajoči Um kot nesnovno in nadzorujoče počelo vsega dogajanja:

Τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεφ' ἐμέμεικτο ἄλλω, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεφ'. ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται· καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει, καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἐπὶ δὲ πλέον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. καὶ τὰ συμμισγόμενά καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὁμοῖα ἔμελλεν ἔσσεσθαι καὶ ὁμοῖα ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὁμοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην ἦν περιχωρεῖ τὰ τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ αἴθρ καὶ ὁ αἰθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι. ἡ δὲ περιχώρησις αὕτη ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι. καὶ ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξερὸν. μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι. πανταπάσι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. ἕτερον δὲ οὐδὲν ἐστιν ὅμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἑκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

Druga (bitja) imajo delež od vsega, Um pa je Neskončno, Tisto, kar ima samo oblast in ni z ničimer pomešano, ampak edino biva samo po sebi. Če bi ne bival sam po sebi, ampak bi bil pomešan s čim drugim, bi imel delež v vseh stvareh, ko bi bil namreč pomešan s čim; kajti v vsem je delež vsega, kakor sem rekel prej. In z njim pomešane (stvari) bi ga ovirale, da bi ne mogel ničemur vladati tako, kakor če edino biva sam po sebi. Je namreč najfinejši in najčistejši od vseh stvari in ima celotno vednost o vsem in največjo moč; in vsemu, kar ima življenje, tako večjim kot manjšim (bitjem), vlada Um. In tudi celotnemu vrtenju je zavladal Um, tako da ga je sprožil v začetku. Najprej se je začelo vrteti iz majhnega, zdaj pa se vrti v večjem in se bo v še večjem (obsegu). In vse, tako pomešane kot izdvojene in razdeljene (stvari), je spoznal Um. In kako naj bi bilo, in kako je bilo, česar zdaj ni, in kar zdaj je in kako bo, vse je uredil Um, tudi to vrtenje, v katerem zdaj krožijo zvezde in sonce in mesec in zrak in eter, ki so se izdvojili. Prav to vrtenje je storilo, da je prišlo do izdvojevanja. In gosto se je razdvojilo od redkega, toplo od hladnega, svetlo od temnega, suho od vlažnega. Toda mnogo je deležev od mnogih stvari in nič ni povsem ne izdvojeno ne ločeno drugo od drugega razen Uma. Um je ves enak, tako večji kot manjši. Nič drugega ni enako čemu drugemu, ampak katerih (deležev) je največ v njem, to najbolj očitno vsako poedino je in je bilo.³⁴

V začetku, ko so bile vse prvine povsem pomešane v nerazločljivo mešanico, je bil torej Um tisti, ki je iz enega torišča sprožil vesoljni vrtinec. In šele njegovo vrtenje je botrovalo temu, da so se stvari postopoma začele ločevati iz prvotne mešanice prvin, dokler se niso izoblikovala posamezna bitja mnogoterih oblik in se z vrtenjem zvezd, sonca in meseca povezala v urejenost vesolja, v katerem prebivamo tudi mi: „In spojili so se ljudje in vsa druga bitja, ki imajo življenje/

34 Fr. 12 (prav tam 164, 24; 156, 13 sl.); prevod se delno opira na različici G. Kocijančiča (Bivajoče in skrivnost, v: Nova revija 125/1994, str. 1024) in A. Sovreta (Predsokratiki, str. 118–119).

dušo – καὶ ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ὅσα ψυχὴν ἔχει.“³⁵ Vendar Um ni le samovladajoče, z ničimer pomešano in samo po sebi bivajoče počelo vesoljnega dogajanja. V primerjavi s stvarmi je tudi najfinejši in najčistejši, ne da bi bil stvar tudi sam.³⁶ In ne samo to, venomer tudi stvariteljsko spoznava in ima celotno vednost o vsem, kar je bilo, kar je in kar bo. Je edini ves sam sebi enak in v tej edinstveni odmaknjenosti od stvari in njihove medsebojne udeležnosti v bivanju navsezadnje ni več niti vesoljno počelo, ki neomejeno vlada vsej neskončni mnogoterosti bivajočega, ampak je najstrožje rečeno – Neskončno. Toda kaj poimenovanje Uma z Neskončnim resnično pomeni? Očitno Anaksagora s tem imenovanjem, kljub rabi skupnega izraza ἀπειρον, ni meril ne na brezmejno odprtost začetka, ki smo jo srečali pri Anaksimandru in delno tudi pri Filolaju, ne na stopnjevanje mnogoterosti bivajočih stvari, ki jo je zanikal Parmenid in pod vprašaj postavljal Zenon. Čeprav na to vprašanje spričo našega začetništva in bližine neizrekljivosti ni mogoče odgovoriti povsem določno, se nam v približevalnem motrenju Neskončnega kaže naslednje. V svoji nedeljeni in nepomešani edinosti Um ni samo neskončno več od neskončno mnogo neskončno deljivih prvin. Je Neskončno samo ...

Toda v kakšnem povratnem razmerju do Uma so bivajoče stvari, med njimi živa bitja in še posebno ljudje, kolikor smo prav po Njem zmožni umevanja? Opogumljajoči namig v tej smeri lahko odkrijemo v besedah samega Anaksagora: „V vsem je delež vsega razen Uma, v nekaterih (bitjih) pa je tudi

35 Fr. 4 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 35, 3–4).

36 Nekateri včerajšnji razlagalci so iz uporabljene presežne oblike pridevnika „fin, pretanjen, krhek, rahel – λεπτός“ sklepali na snovnost Anaksagorovega Uma (prim. Reale I, str. 140–141), vendar so pri tem prezrli mnoge primere, ki že od Homerja dalje izpričujejo sorodno rabo prenesenega pomena v zvezi z nesnovnimi predmeti, kot je na primer „krhka modrost – λεπτή μῆτις“ v Iliadi (X, 226; XXIII, 590). Guthrie (II, str. 277, op. 1) k temu dodaja, da je enak pridevek za um uporabil tudi Evripid (Medeja 529).

Um – ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἐνι.“³⁷ Se je tedaj Umu mogoče približati z ljubeznijo do modrosti, ki želi vzleteti visoko nad neskončno igro prvin k poslednjemu uvidu? Morda s predanim motrenjem sledov Neskončnega v zrcalu nebesne urejenosti in njene lepote? Ali pa ostaja Njegova nepomešana in samobitna narava do takih in podobnih poskusov približevanja povsem ravnodušna? Je po drugi strani mogoče, da vsakršno gibanje in torej tudi naš poskus približevanja še vedno usmerja Um sam? Da torej sleherni dogodek kljub svoji oddaljenosti od izvirne podbude Uma ni prepuščen zgolj posledično samodejnemu vrtničenju vesolja, ampak prav nasprotno iz Njega in po Njem živi in prejema svoj poslednji smisel in namen?³⁸ Je tedaj Um samo drugo ime za Božansko, ki je spočelo „porajanja vsega – γενέσεις τῶν ὅλων“³⁹? Mar ni potem v Anaksagorovem pričevanju mogoče s poznejšim razlagalcem upravičeno uzreti „Um kot svetotvornega Boga – νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν“⁴⁰? In ali ni podobno razmišljal že Klazomenčev prijatelj in učenec Evripid, ko je še veliko drzneje kot s snovno razlago sonca izpričal zvestobo učitelju: „Um je v vsakem od nas Bog – ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἔστιν ἐν ἐκάστω θεός“⁴¹?

Da bi se približali odgovoru na ta globoko vznemirljiva in prelomna vprašanja, znova prisluhnimo samemu Anaksagoru:

Ὁ νοῦς, ὃς αἰεὶ ἔστι, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἔστιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις.

37 Fr. 11 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 164, 22).

38 Prim. razkrivanje razpetosti Anaksagorovega Uma med smotrnostjo in nesmotrnostjo vesoljnega dogajanja v: K. v. Fritz, Der NOYΣ des Anaxagoras, v: Archiv für Begriffsgeschichte (=AfB) 9/1964, str. 87–102, zlasti str. 98.

39 Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj I 7, 5.

40 Prav tam I 7, 15.

41 Evripid, fr. 1018 (ur. A. Nauck).

*Um, ki je večno, je gotovo tudi zdaj tam, kjer so vse druge (stvari), v obdajajočem mnoštvu in v tistih (stvareh), ki so se pridružile, in v tistih, ki so se ločile.*⁴²

Mar niso globoko sorodnega videnja Božanskega pred Klazomencem izpričale tudi jonske in sicilske Muze, kolikor je že Efežan z ognjem in bliskom preroško oznanjal „Misel, ki krmari vse skozi vse – γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων“⁴³ in Akragantinec z vulkansko silovitostjo opeval „edino sveto in neizrekljivo dovzetnost Uma, ki s hitrimi mislimi prešinja vse veseljstvo – φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μῶνον, φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοις θεῶσιν“⁴⁴? In vendar nas vsa ta in še mnoga druga navdušujoča pričevanja zgodnjih zaljubljenecv o skriti navzočnosti vseurejajočega duhovnega počela⁴⁵ ne smejo prehitro zapeljati in nam vzbuditi preuranjenih pričakovanj o samoumevnih možnostih motrilnega približevanja Božanskemu. Kajti že kratek izrek o vlogi uma v pitagorejskem okolju vzgojenega komediografa Epiharm iz Sirakuz nam lahko vzbudi občutje skrajne bližine in neskončne oddaljenosti obenem: „Um vidi in um sliši, druga (bitja) so gluha in slepa – νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει· τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά.“⁴⁶ Bližine, kolikor v neizrečenih bitjih prepoznamo poosebljenje nezadostne in varljive spoznavne moči čutil v nasprotju s stanovitno motrilno zmožnostjo

42 Fr. 14 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 157, 7).

43 Heraklit, fr. 41 (Diog. Laert. IX 1).

44 Empedokles, fr. 134, 4–5 (Amonij, Razlaga Aristotelovega spisa O tolmačenju 249).

45 Prim. Heraklit, fr. 1–2 (Sekt Empirik, Proti matematikom VII, 132–133); Ksenofan, fr. 23 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V, 109) in 24 (Sekt Empirik, Proti matematikom IX, 144) idr.

46 Epiharm, fr. 12 (Plutarh, O Aleksandrovi srečni usodi in kreposti II, 3, 336); prim. fr. 22–23 (Klemen Aleksandrijski, Preproge IV, 170; V, 101).

uma, ki je bil za Grke venomer v stiku z resničnostjo.⁴⁷ In oddaljenosti, kolikor v tej zmožnosti zaslutimo sam božanski Um v nasprotju s spoznavno omejenostjo človeških bitij, med katera sodimo tudi sami.

V Anaksagorovem motrilnem obzorju nas potemtakem od božanskega Uma ločuje prav Njegova oddaljena bližina, ki zunaj mističnega podviga, kakršnega je v pesnitvi izpričal Parmenid, ostaja vselej in povsod nepremostljiva. Kljub temu pa lahko v ozadju Anaksagorovega videnja Uma kot vesoljnega počela zaslutimo tudi daljni odjek Eleatove paradokse izkušnje. Kajti čeprav je v vsej pohomerski noološki ali umoslovni misli prav Eleat tisti, ki je prelomno spregovoril o božanski zavezanosti uma mističnemu uvidevanju edino Bivajočega,⁴⁸ je obenem v zagonetnem drobcu svoje pesnitve, ki mu doslej še nismo prisluhnili, daljnosežno očrtal tudi motrilno obzorje našemu začetniškemu približevanju Resnici:

Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βείβας·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

*Poglej, čeprav so odsotne, so (te stvari) za um čvrsto
prisotne,
ne boš namreč mogel ločiti Bivajočega, da bi se ne držalo
Bivajočega,
pa najsi je povsod na vse načine razkropljeno v skladu
z urejenostjo
ali pa stoji zbrano skupaj.*⁴⁹

47 Prim. K. v. Fritz, „Noûς, νοεῖν and their derivatives in Homer“, v: CP 38/1943, str. 79-93; „Noûς, νοεῖν and their derivatives in Pre-Socratic philosophy (excluding Anaxagoras)“, v: CP 40/1945, str. 223-42; 41/1946, str. 12-34; F. Zore, Iz zgodovine antične grške filozofije, Ljubljana 2001, str. 148.

48 Prim. Parm. Frag., str. 86 sl.

49 Parmenid, fr. 4 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V, 2).

Naj pričujoča podoba vesoljne urejenosti vseh stvari drzno prisposodablja popolnost in edinstvo Bivajočega ali pa naj Njegova skrivnostna dvojost z množino neimenovanih bivajočih stvari vred razkriva odčarani svet videza tostran mističnega uvida,⁵⁰ izbrani stihi v obeh primerih v sebi nezgrešljivo zrcalijo dovzetnost uma tako za neskončno oddaljeno kot za tisto, kar je neposredno navzoče. Potemtakem smemo ne samo v Parmenidovem, ampak tudi v celotnem duhovnem obzorju zgodnjih zaljubljenecv v modrost upati, da bo tudi nas dovzetnost uma nekoč povedla po poti umevanja k poslednji Resnici, da bi se v mističnem izstopu iz vesoljnega vrtinca bivajočih stvari navsezadnje vendarle osvobodili za Neskončno.

* * *

Po vsem, kar smo doslej izkusili, se je nad pričevanjem, da je za Anaksagora „Um tisti, ki vse ureja in je Povzročitelj vsega – νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος“⁵¹, sprva navdušeni Sokrat morda le nekoliko prenačljeno razočaral nad Klazomenčevo nadaljnjo izpeljavo vesoljnega razvoja. Ko je namreč Atenec sam bral Anaksagorovo delo naprej, je ugotovil, da „mož sploh ne uporablja Uma niti mu ne pripisuje kakršne koli odgovornosti za urejevanje stvari, pač pa jo pripisuje zraku, etrom, vodam in mnogim drugim neumestnim stvarim – ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιῶμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιῶμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα“⁵². Namesto z Umom, ki bi nedvomno uredil stvari najboljše, naj bi nadaljeval zgolj z mehanskim opisom urejevanja stvari, kar se je Sokratu zdelo, kakor da bi kdo vzel um za vzrok vsega svojega delovanja, potem pa bi nadaljeval

50 Prim. Parm. Frag., str. 88–89, o razlogih za deljena mnenja včerajšnjih razlagalcev glede uvrstitve Parmenidovega fr. 4 v prvi del pesnitve, ki govori o Resnici, ali v drugi del, ki govori o videzu.

51 Platon, Fajdon 97c1–2; prev. po PL I.

52 Prav tam, 98b8–c2.

z iskanjem vzrokov za posamezna dejanja v zgradbi kosti, pregibih sklepov ter krčenju in raztezanju mišic, kit in vezi. Če pa bi nadaljeval z Umom kot vzrokom vsega dogajanja, bi se bilo za spoznanje nastanka ali propada ali obstoja sleherne stvari dovolj vprašati, „kako je zanjo najbolje biti ali kar koli drugega utrpevati ali delovati – ὅπη βέλτιστον αὐτῷ ἔστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν“⁵³. Tako bi naposled lahko spoznali „kaj je najboljše za posamezne stvari in kaj je skupno Dobro za vse – τὸ ἐκάστω βέλτιστον καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἀγαθὸν“⁵⁴. Vendar to očitno ni bila več Anaksagorova pot raziskovanja in motrenja, ampak Platonova in Sokratova, ki se ji bomo poskusili izčrpnje približati pozneje.

Odjek Sokratovega razočaranja nad Anaksagoro, ki ga je v Fajdonu opisal Platon, srečamo tudi pri njegovem učencu Aristotelu, ki je sprva prav tako navdušeno odobral Um kot „vzrok vesoljne urejenosti in celotnega reda – τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης“⁵⁵, vendar je potem Klazomencu očital, da ga za „ustvarjanje sveta – κοσμοποιίαν“ uporablja kot „umetelno napravo – μηχανή“⁵⁶. Na ta izraz je Stagirita morda napeljal njegov kritiški obračun z Evripidom, ki mu je v Poetiki očital, da zaplet v tragediji rad rešuje z umetnim posegom kot na primer v Medeji, kjer se na koncu pojavi bog Helios in reši junakinjo iz rok sovražnikov, tako da jo v krilati kočiji odpelje iz Korinta.⁵⁷ Za tovrsten umetni poseg v tragediji se je pozneje razvil izraz „bog iz naprave – ἀπὸ μηχανῆς θεός“ (latinsko *deus ex machina*). Izvorno je šlo za gledališko napravo, s katero so na oder spustili lik boga, ki je umetno razrešil zaplet sicer nerešljivega

53 Prav tam, 97c8–d1.

54 Prav tam, 98b2–3.

55 Aristotel, Metafizika 984b16–17.

56 Prav tam, 985b19–20.

57 Prim. Aristotel, Poetika 1454b (prev. K. Gantar, Poetika, Ljubljana 1982, zlasti op. str. 137) in K. v. Fritz, „Der ΝΟΥΣ des Anaxagoras“, AfB 9/1964, str. 90, op. 13.

dramskega dejanja, potem pa v prenesenem smislu tudi za kakršno koli umetno rešitev perečega stanja stvari.

Vendar so to spet vprašanja, ki so se porodila v nekem drugem motrilnem obzorju, ki se mu šele začenjamo približevati, zato se raje obrnimo nazaj k samemu Anaksagoru in njegovemu pričevanju, da vidimo, kaj je po začetnem navdušenju lahko tako razočaralo in vznejevoljilo poznejše globokoumne bralce:

Καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου πνατὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῶ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.

*In potem ko je Um sprožil gibanje, se je odmaknil od vsega, kar se giblje, in vse, kar je vzgibal Um, se je razdelilo; in ko se je gibal in delilo naprej, je vrtenje storilo, da se je delilo še veliko bolj.*⁵⁸

Čeprav še nejasno in v skromnih obrisih, kljub vsemu vedno močnejše slutimo, da je Klazomenec vpeljal Um, ker je edino on mogel biti tisti, „ki je uredil vse, kar je na nebu – ὁ διακεκοσμηκῶς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν“⁵⁹. Potem pa ga je skril, da bi ga v odmaknjenosti ubranil pred pogledi nevpeljanih, ki bi si v nasprotnem primeru lahko domišljali, da na osnovi preprostega spoznavanja neenakega z neenakim⁶⁰ poznajo poslednji Vzrok vsega, kar se dogaja v svetu narave. Raje se je odločil za skrivnostno in nepopolno pričevanje o Neskončnem, kakor da bi po nepotrebnem tvegala njegovo navidezno razpoložljivost in grobe poenostavitve. In čeprav je moralo miniti več stoletij, je naposled učeni novoplatonik Simplikij stopil Klazomencu v bran pred Sokratovimi po-

58 Fr. 13 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 300, 29).

59 Platon, Zakoni 967b5–6; prim. B. Šijaković, MPP, str. 283.

60 Anaksagora naj bi po Teofrastu (O zaznavi 27–29) v nasprotju z Empedoklejem zagovarjal (čutno) spoznavanje neenakega z neenakim; prim. Guthrie II, str. 318.

misleki iz Fajdona, češ, da je pozneje Platon sam v Timaju izvzel Um iz razlage posameznih dogodkov in se posvetil zgolj vprašanju snovnostnih vzrokov, ker je pač to bilo v skladu z raziskovanjem narave.⁶¹ Kljub skrivnostni odmaknjenosti Uma pa se Anaksagora tudi v nadaljevanju svojega pričevanja ni nikdar povsem izneveril smotrni razsežnosti vsega dogajanja, pa čeprav jo je poslej raje motril molče. To motrenje ne nazadnje očrtuje tudi Klazomenčevo drzno napoved padca meteorita, ki se je uresničila okrog leta 467 pred Kristusom pri reki Aegos na traškem Hersonezu.⁶² Kajti z njim se mu ni razkrila samo pojemajoča sredobežna sila vesoljnega vrtinca, ki je dvignil visoko v zrak tudi najtežja telesa, ampak tudi odsotnost golega naključja.

★ ★ ★

Preden se poslovimo od Anaksagora in se napotimo na sklepni obisk k Sokratu, se ustavimo še ob modroljubnem pričevanju Levkipa in Demokrita, ki sta nadaljevala z nara- voslovnim iskanjem odgovora na Parmenidov izziv edino Bivajočega in ga v svojski sprevrnitvi pripeljala do povsem snovnostno utemeljene resničnosti. Levkip, skrivnostni zaljubljenec v modrost, ki se je razpet med jonskim Miletom in italsko Elejo, kjer je poslušal Zenona, nazadnje ustalil v traški Abderi,⁶³ je najprej zasnoval temelje skupnega podviga: „Neskončno (mnogo) je vseh (prvin) in vse se med seboj iz- menjujejo, in celota sestoji iz praznine in polnosti – ἀπειρα

61 Prim. Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 177, 9; nav. po Guthrie II, str. 275–76.

62 Prim. Diog. Laert. II, 10.12; Plutarh, Lisander 12; Plinij, Naturalis historia II, 149 sl.

63 Pozneje kot Levkipov rojstni kraj navajajo tako Milet kot Elejo in Ab- dero (prim. Diog. Laet. IX, 30); nekateri včerajšnji učenjaki domne- vajo, da je iz rojstnega Mileta odpotoval v Elejo, od tam pa v Abdero, kjer naj bi ustanovil svojo šolo (prim. Reale I, str. 143). Kakor koli, ti trije kraji dobro povzemajo temeljne značilnosti njegove filozofije: Jonec po pogledu na svet, izurjen v eleatskem načinu razmišljanja in učitelj Demokrita iz Abdere (prim. Guthrie II, str. 348).

εἶναι τὰ πάντα καὶ εἰς ἄλληλα μεταβάλλειν, τό τε πᾶν εἶναι κενὸν καὶ πλήρες.“⁶⁴ Z Demokritom, zvestim učencem in prijateljem iz Abdere, ki je pozneje z osupljivo plodovitostjo in erudicijo⁶⁵ zasenčil učitelja, sta potem iz prvin kot neskončno mnogih pradelcev, ki jih je Levkip imenoval atomi ali nedeljivi, in praznine, ki jim šele omogoča gibanje, izpeljala tudi drugotnost pojavnosti resničnosti. Demokrit je naposled v nasprotju z vladajočim prepričanjem o resničnem stanju stvari takole povzel njun temeljni uvid: „Po mnenju sladko, po mnenju grenko, po mnenju vroče, po mnenju mrzlo, po mnenju barva; v resnici pa nedeljivi in praznina – νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροίη, ἐτεῖ δ' ἄτομα καὶ κενόν.“⁶⁶

Da se je njun nauk že na začetku izoblikoval iz razpravljanja z Eleati, za katere je bilo Bivajoče eno in negibno, je razvidno iz Aristotelovega poročila O postajanju in propadanju:

Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾤθη λόγους οἳ τινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλήθος τῶν ὄντων. ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἔν κατασκευάζουσιν ὡς οὐκ ἂν κίνησιν οὔσαν ἄνευ κενοῦ τό τε κενὸν μὴ ὄν, καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι. τὸ γὰρ κυρίως ὄν παμπλήρες ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἔν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλήθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν

64 Diog. Laert. IX, 30.

65 Pripisujejo mu okoli šestdeset del s področja etike, fizike, matematike, glasbe in umetnosti, vendar se razen nekaterih odlomkov nobeno ni ohranilo (prim. izčrpen seznam v: Diog. Laert. IX, 45–48.).

66 Demokrit, fr. 9 (Sekt Empirik, Proti matematikom VII, 135); za Abderita čutne lastnosti obstajajo samo pogojno, tj. po splošnem prepričanju oz. navadi (νόμος tu kot običaj), saj jih povzročajo spremembe v razpoloženju našega telesa in tega, kar vanj pronica ali se mu upira; dejansko obstajajo samo nedeljivi in praznina, ki se izmikajo čutnemu izkustvu (prim. Reale I, str. 152; Guthrie II, str. 440, 495 in B. Šijaković MPP, str. 341).

ὄγκων. ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι), καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν.

Levkip je mislil, da ima razloge, ki soglašajo s čuti in ne ukinjajo ne postajanja ne propadanja ne gibanja ne množstva bivajočih. Potem ko je to uskladi s pojavi, pa tudi z zagovorniki Enega, to, da bi ne bilo gibanja brez praznine, tudi pravi, da je praznina nebivajoče in da nič bivajočega ni nebivajoče. Kajti resnično bivajoče je povsem polno bivajoče; to pa, kar je takšno, ni eno, ampak množstvo (prvin), ki jih je neskončno (število), in so nevidne zaradi premajhne velikosti. Te pa se gibljejo v praznini, kajti praznina obstaja, in ko se sestavljajo, se dogaja postajanje, ko pa se razstavljajo, propadanje.⁶⁷

Vse, kar se zdi porajanje in propadanje, dvojice nasprotnih kakovosti ali značilnosti stvari, je torej podobno kot že pri Anaksagoru in Empedokleju (z izjemo le štirih korenin) v resnici samo nasledek spajanja in razstavljanja neskončno mnogih, nenastalih, nepropadljivih in nezaznato majhnih delcev. Toda čeprav je Levkipa in Demokrita verjetno prav Klazomenec spodbudil k motrenju nezaznatnega ustroja resničnosti, ko je učil, da so „pojavi videz nevidnih (prvin) – ὄψις γὰρ τῶν ἀδῆλων τὰ φαινόμενα“⁶⁸, sta se obenem močno oddaljila od umnega predhodnika. Najprej sta z nedeljivostjo prvin poskušala dosledneje ohraniti polnost Parmenidovega Bivajočega, saj je Anaksagora z njihovo neskončno deljivostjo pozabil na osrednji eleatski uvid: resnično bivajoče ne more utrpeti nobene spremembe niti ne more imeti delov, ker bi ti ukinili njegovo absolutno enovitost.⁶⁹ Še drznejše pa sta nastopila z zagovorom praznine, ki sta jo zoper njeno zanikanje pri Melisu, ki jo je enačil z ničem,⁷⁰

67 Aristotel, O postajanju in propadanju 325a23–32.

68 Anaksagora, fr. 21a (Sext Empirik, Proti matematikom VII, 140); izrek, ki ga je po pričevanju istega vira odobral Demokrit.

69 Prim. Guthrie II, str. 396.

70 Prim. Melis, fr. 7, 7 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 111, 18) in zgoraj naše srečanje z njim.

in mimo njene bajeslovne podobe kot vesoljnega vdiha pri pitagorejcih⁷¹ prvič povsem določno vpeljala v grško modroljubno izročilo: čeprav je praznina nebivajoče, vendarle obstaja, kajti da bi se nedeljivi pradelci mogli gibati, morajo imeti prosto pot. To drzno misel, s katero je Levkip pogumno zavrnil tudi Zenonovo podmeno, da je obstoj nečesa vselej vezan na velikost,⁷² je domiselni Demokrit še podčrtal z duhovito besedno igro na Melisov račun: „Ič ne biva nič bolj kot nič – μή μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι.“⁷³ Pri tem je z ičem imenoval nedeljive prvine, ki so bile zanj (kakor je še terjal Melis) zgolj pomnoženo Bivajoče, in z ničem za njihovo gibanje nujno potrebno praznino.⁷⁴

Četudi sta Abderita podobno kot Empedokles in Anaksagora pred njima spričo snovnosti nedeljivih prvin ostala ujeta v usodnem nesporazumu z Eleati, ki so sledili Parmenidovemu ekstatičnemu uvidu onkraj vsakršne telesnosti, se je na svoj način tudi njun nesporazum izkazal za plodnega. Kajti pradelci niso bili neskončni samo po številu, ampak je bila neskončna tudi njihova raznolikost, zaradi česar jih je Demokrit imenoval tudi oblike.⁷⁵ O tej in drugih značilnostih nedeljivih, ki iz ontičnega sovisja polnega in praznega z medsebojnim razlikovanjem porajajo pojavnost sveta, poroča Aristotel v Metafiziki:

71 Prim. Aristotel, Fizika 213b22 in zgoraj naše srečanje s pitagorejcem Filolajem; Guthrie (II, str. 397) praznino pri pitagorejcih razume celo kot zrak, ki ga vdihne vesoljstvo ...

72 Po Zenonu bi bivajoče stvari brez velikosti ne bile več bivajoče (prim. fr. 1 in 2).

73 Fr. 156 (Plutarh, Proti Kolotu 1108f).

74 O tem pričuje Plutarhov kontekst (prav tam) in Aristotelovo pojasnilo, v: Simplikij, Razlaga Aristotelovega dela O nebu 295, 1; prim. Guthrie II, str. 392, op. 3; B. Šijaković, MPP, str. 293.

75 Gr. ἰδέαι, o tem poroča Plutarh (Proti Kolotu 1111a), zgovoren je tudi naslov enega Demokritovih del: Περί ιδεῶν (prim. fr. 6; Sekst Empirik, Proti matematikom VII, 173); to značilnost so atomi delili z Anaksagorovimi „semeni, ki so imela oblike vsega – σπέρματα ἰδέας παντοίας ἔχοντα“ (fr. 4). Da so z 'idejami' tu mišljene snovnostne ob-

Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασι, [λέγοντες τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν,] τούτων δὲ τὸ μὲν πλήρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν τὸ μὴ ὄν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος), αἷτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην. καὶ καθάπερ οἱ ἔν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ἄλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναι φασιν. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὄν ῥυσμῶ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμός σχῆμά ἐστιν ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γάρ τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι τὸ δὲ ΑΝ τοῦ ΝΑ τάξει τὸ δὲ Ζ τοῦ Ν θέσει.

Levkip in njegov prijatelj Demokrit pravita, da so prvine polnost in praznina [ki jih imenujeta bivajoče in nebivajoče]: polno in čvrsto je bivajoče, prazno pa nebivajoče (zato tudi pravita, da bivajoče ne biva nič bolj kakor nebivajoče, kakor tudi ne praznina nič (manj) od telesa); tako so jima vzroki bivajočih (stvari) kot snov. In kakor tisti, ki postavljajo eno kot podloženo bitnost in vse drugo izpeljujejo z njenimi utrpevanji, trdijo, da sta redko in gosto počeli teh utrpevanj, tako tudi ta pravita, da so razlike (med nedeljivimi) vzroki ostalih (stvari). Govorita, da so te (razlike) tri: oblika, razpored in položaj; kajti trdita, da se bivajoče razlikuje samo po ,oblikovanosti', ,dotikanju' in ,obrnjenosti'. Od teh je ,oblikovanost' oblika, ,dotikanje' razpored in ,obrnjenost' položaj; kajti A se

like in ne nesnovnostne oblike ali uzrtosti kot pozneje pri Platonu, ni razvidno le iz celotnega konteksta, ampak tudi iz Aristotelovega poročila, ki jih imenuje „liki – σχήματα“ (prim. Fizika 203a22; O postajanju in propadanju 315b7). Čeprav sta torej tako ,materialist'-Demokrit kot ,idealist' Platon za poslednjo nezaznatno resničnost uporabila isti izraz, je Abderit z njim vztrajal pri razlagi čutnozaznatne pojavnosti, medtem ko se je Atenec po Parmenidovi sledi podal daleč onkraj nje.

*razlikuje od N po obliki, AN od NA po razporedu, Z od N pa po položaju.*⁷⁶

Toda od kod izvira sila, ki giblje nedeljive, da se spajajo po skladnosti oblik in razporedov in položajev v pojavnost sveta?⁷⁷ Je morda tudi pri njiju v ozadju vzgibanosti vsega bivajočega mogoče zaslutiti skrivnostno gibalno, ki ga je Anaksagora imenoval Um in v katerem je Empedokles uzrl sovisje dejev Ljubezni in Sovraštva? Ali pa gibanje prav nasprotno izvira iz lastne narave nedeljivih ali celo iz skrivnostno bivajoče nebivajoče praznine? Bolj ko tako prevprašujemo redke ohranjene odlomke njunih izvirnih del in poznejša pričevanja, bolj postaja očitno, da sta Levkip in Demokrit namenoma opustila iskanje gibalnega vzroka zunaj samodejne igre prvin: „Vse se poraja po nujnosti – πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι ...“⁷⁸ Od tod je pozneje učeni razlagalec Aristotelovega pričevanja lahko le še skromno dopolnil Stagiritov očitek Abderitoma, češ da sta vprašanje, „od kod ali kako je gibanje navzoče v bitjih – ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρξει τοῖς οὖσι“⁷⁹, povsem zanemarila: „Ta dva namreč pravita, da se nedeljivi gibljejo tako, da udarjajo in zadevajo drug v drugega, vendar tega, od kod prihaja začetek gibanja naravnega sveta, ne povesta – οὗτοι γὰρ λέγουσιν ἀλληλοτυπούσας καὶ κρουμένας πρὸς ἀλλήλας κινεῖσθαι τὰς ἀτόμους, πόθεν μέντοι ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῆς κατὰ φύσιν, οὐ λέγουσιν.“⁸⁰

76 Aristotel, Metafizika 985b4–19.

77 Prim. Simplicij, Razlaga Aristotelovega dela O nebu 242, 18.

78 Diog. Laert. IX, 45; prim. Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj I, 26, 2; z Guthrijem (II, str. 419) lahko takole povzamemo Demokritov nauk o vzročnosti: 1) Vsak dogodek je determiniran. Slučaj v absolutnem ali objektivnem pomenu ne obstaja. 2) Pojem slučaja lahko ohranimo in uporabimo za vzrok, ki nam je in mora ostati prikrit. 3) Nerazumljivost takšnega vzroka tiči v dejstvu, da gre vselej za eno od neskočno mnogih možnosti.

79 Aristotel, Metafizika 985b19.

80 Aleksander Afrodizijski, Razlaga Aristotelove Metafizike 36, 21 (prim. Aristotel, prav tam 19–20).

In vendar je bilo iz ozadja kljub sprejetju gibanja kot vsebne, nujnostne in samodejne značilnosti samih pradelcev, ki se po meri medsebojnega ujemanja ali neujemanja venomer odbijajo ali spajajo v nove pojave čutnega sveta, mogoče slišati tudi odjek nekega drugega glasu, ki ga poslej ne bo mogoče nikdar več povsem pozabiti. Kajti njegov zven ni prenehal doneti skozi stoletja, čeprav je zvenel kdaj glasneje, kdaj bolj zamolklo. To je bil odjek uzrtja poslednje, zgolj duhu dostopne resničnosti, ki ga ob vsej zazrtosti v neprestano zasnavljanje in propadanje rastlin, živali, vseh zaznatnih bitij in njihovih urejenosti,⁸¹ ki so se z vselej novimi zedinjanji nedeljivih množila v neskončno raznolikost svetov,⁸² nista mogla preslišati niti tako oddaljena zaljubljenca kot sta bila Abderita. Tako je Levkip poleg poglobitnega skupnega dela Veliki vesoljni red – Μέγας διάκοσμος⁸³ napisal tudi razpravo O Umu – Περὶ νοῦ, iz katere se je ohranil droben, vendar za nas nepogrešljivi odlomek:

Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.

*Nobena stvar se ne zgodi na slepo, ampak vse iz Smisla in po Nujnosti.*⁸⁴

Kljub temu preblisku pa sta se Levkip in zvesti Demokrit poslej vse bolj zazirala v snovni ustroj sveta, dokler nista pri tem pozabila na vesoljni Um, ki je tako pri njiju v primerjavi z Anaksagoro dokončno izgubil vlogo Povzročitelja in Urejevalca vsega. Prav tako v njunem nauku ni bilo več prostora za Empedoklejevo „sveto dovzetnost Uma, ki s hitrimi mislimi

81 Prim. Simplikij, Razlaga Aristotelovega dela O nebu 295, 21.

82 Prim. Diog. Laert. IX, 31; 44 in Guthrie II, str. 404 sl., zlasti 429: „Svetovi postajajo in propadajo, toda ponovitev tega sveta ne obstaja.“

83 Delo so pripisovali tako Levkipu kot Demokritu (prim. Diog. Laert. IX, 39 in 46).

84 Levkip, fr. 2 (Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj I, 25, 4); delo z enakim naslovom sicer najdemo tudi v seznamu Demokritovih del (Diog. Laert. IX, 46). Izraz μάτην, ki sem ga prevedel 'na slepo', Guthrie (II, str. 415, op. 2) razlaga še določneje kot 'without any reason or purpose'.

prešinja vse vesoljstvo – φρὴν ἱερὴν, φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοις θοῇσιν“⁸⁵ in še manj za Timajevo „vesolje, ki je živo Bitje z Dušo in Umom – τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν“⁸⁶, kakor ga je pozneje opisal Platon. Um in duša sta bila za Abderita poslej povsem stranska pojava, brez povzročiteljske ali oživljajoče vloge v vesoljnem redu.

Kajti v gorečni zavezanosti snovnostni razlagi vsega bivajočega sta zvajala ne samo življenje in dušo, ampak tudi mišljenje⁸⁷ na medsebojno učinkovanje neskončno mnogih pradelcev, ki nima začetka, ampak se po skrivnostni nujnosti dogaja od vekomaj.⁸⁸ Tako sta po Aristotelovem pričevanju učila, da sta duša in um v svoji prvinski istovetnosti podobno kot ogenj sestavljena iz pradelcev, ki so „krogoliki – τὰ σφαιροειδῆ“⁸⁹. Ti so namreč najbolj sposobni pronicati skoz vse stvari in jih s svojim gibanjem tudi gibati. Od tod sta bila prepričana, da „duša živim bitjem podeljuje gibanje – τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν“⁹⁰. Vendar sta njeno delovanje razumela povsem mehansko: dihanje kot izmenjava nedeljivih delcev z okoljem, ki pritiska na telesa

85 Prim. Empedokles, fr. 134 (Amonij, Razlaga Aristotelovega spisa O tolmačenju 249).

86 Platon, Timaj 30b.

87 Prim. Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj IV, 8, 5: „Levkip in Demokrit pravita, da so zaznave in misli spremembe telesa – Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροώσεις εἶναι τοῦ σώματος.“ Kakor je razvidno iz nadaljevanja istega poročila, naj bi zaznave in misli sprožali vtisi oz. podobe, ki so prihajale in vnašale spremembo skozi pore v telo od zunaj (prim. 8, 10). Ali z besedami včerajšnjega razlagalca: „... podobni atomi zunaj nas vplivajo na podobne atome v nas, pri čemer podobno deluje na podobno, kot je dejal že Empedokles“ (Reale I, str.151).

88 Prim. Guthrie II, str. 404.

89 Aristotel, O duši 404a6; prim. 405a9–13; to je tudi nezgrešljiv odjek nesporazuma s Parmenidovim naukom, ki želi s prispodobno kroglo oz. žoge ponazoriti v mistični ekstazi izkušeno popolnost edino Bivajočega, ki ga ni mogoče zvesti na še tako dovršene delce.

90 Prav tam, 404a8–9.

živih bitij (in v katerem so navzoči tudi enaki pradelci kot v duši), je bil zanj tisti postopek, ki vsa bitja, vključno z nami, ohranja pri življenju. Dokler sta izdih kot iztekanje in vdih kot vtekanje krogolikih v ravnovesju, bitja živijo, ko okvir telesa pod pritiskom okolja popusti in se to ravnovesje poruši, plamen življenja v njih ugasne in umrejo. Ali kot je svoje poročilo o razlagi življenja bitij pri Levkipu in Demokritu sklenil Aristotel: „In tako živijo, dokler le morejo tako delovati – καὶ ἤν δὲ ἕως ἄν δύνωνται τοῦτο ποιεῖν.“⁹¹

Četudi je torej duša sestavljena iz najbolj prefinjenih pradelcev in v vsem nadrejena telesu, iz vsega, kar smo mogli razbrati, neogibno sledi, da ni nesmrtna, ampak da po smrti telesa tudi sama razpade na nedeljive, ki se razpršijo v okolje: „Smrt je namreč izlitje teh oblik (tj. pradelcev duše) iz telesa pod pritiskom okolja – εἶναι γὰρ τὸν θάνατον τὴν τῶν τοιούτων σχημάτων ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον ἐκ τῆς τοῦ περιέχοντος ἐκθλίψεως.“⁹² Človeku, ki sprejme Levkipov in Demokritov pogled na dušo, se tedaj v nasprotju z nauki Empedokleja, pitagorejcev in orfikov pa tudi Homerja ni treba bati pokore in kazni po smrti, saj duša „propade skupaj s telesom – τῷ σώματι συνδιαφθειρομένην“⁹³. Kljub tako izrazito mehanskemu pogledu na dušo, ki z vidika velike urejenosti vesolja ne pomeni dosti več kot skupek finih pradelcev, ki se kakor droben prah vrtinčijo v snopu sončne svetlobe,⁹⁴ pa se v njeni prvinski naravi zrcali tudi neposredna vez med vseobsežnim vesoljem in človekom kot vesoljem v malem. Te vezi so se zavedali že mnogi predhodniki od Hezioda do

91 Prav tam, 404a9–16.

92 Aristotel, O dihanju 472a14–16.

93 Aetij, Zbirka filozofskih mišljenj II, 7, 4.

94 Demokritova prisposoba za nedeljive, ki jo navaja Aristotel (O duši 404a3); Simplikij (Razlaga Aristotelovega dela O duši 25, 33) pri tem opozarja, da gre le za analogijo, kajti vidni drobci prahu kljub svoji majhnosti še niso nedeljivi pradelci, ki so mikroskopski in torej nevidni).

Pitagora in Empedokleja, ki so govorili tako o skupnih prvinah kot tudi utrpevanjih, vendar jo je šele Demokrit strnil v konkretno primerjavo: „Človek je majhen svet – ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος.“⁹⁵

Čeprav je v ozadju te primerjave preprosta misel, da sta tako človek kot svet zgrajena iz istih prvin, tj. nedeljivih in praznine, ki se podrejajo skupnim zakonitostim gibanja, pri čemer so prvine duše tudi zunaj telesa in jih vdihavamo skupaj z zrakom, se je izkazala za morda daljnosežnejšo od samega nauka o atomih, ki je po epikurejcih globlje navdihnil šele včerajšnje naravoslovce.⁹⁶ Kajti izrek o človeku kot vesolju v malem je dolga stoletja spodbujal najrazličnejše zaljubljenke k poglobljenemu motrenju človekovega odnosa z vsemirjem: od čutnega Epikura in njegovih privržencev do krščanskih razlagalcev Platona, kot je bil David iz Armenije, ki nam je ohranil Demokritovo primerjavo; od slikovitih videnj Hildegarde iz Bingena⁹⁷ do učene nevednosti Nikolaja Kuzanskega; od simbolične Leonardove risbe človeških proporcev⁹⁸ do včerajšnjih antropoloških razglabljanj Maxa Schelerja.⁹⁹

In vendar srečamo v nekaterih Demokritovih pravoslovnih odlomkih še veliko bolj vznemirljive misli, ki jim velja spričo njihove lepote in dragocene spodbude posebej prisluhniti. Kajti čeprav si je učeni Abderit tudi v njih

95 Prim. fr. 34 (David iz Armenije, Prolegomena filozofije 38, 14): „... prav tako tudi v človeku, ki je po Demokritu majhen svet – καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρὸν κόσμον ὄντι κατὰ τὸν Δημόκριτον.“ Širši kontekst navedka je platonska primerjava o tridelni naravi človeka in vesolja.

96 Prim. Kirk & Raven, str. 426.

97 Prim. Jacques Le Goff, Intelektualci v srednjem veku, prev. Igor Škamperle, Ljubljana 1998, str. 74–75.

98 Prim. Tine Germ, „Mundus parvus. Ikonografija Leonardove Študije človeških proporcev iz beneške Akademije“, v: isti, Nikolaj Kuzanski in renesančna umetnost, Ljubljana 1999, str. 15 sl.

99 Prim. Max Scheler, Položaj človeka v kozmosu, prev. Borut Ošljaj, Ljubljana 1998.

prizadeval za motrenje, ki bi ustrezalo snovnostnemu ustroju vesoljstva,¹⁰⁰ se je prav tu, in ne morda kje drugje v sklopu celotnega nauka, nadvse odkrito in zavezujoče opredelil do poslednjega vprašanja človekovega bivanja: „Smoter je v radosti srca, ki pa ni isto kot užitek ... ampak stanje, v katerem duša živi umirjeno in stanovitno, ne da bi jo vznemirjali strah, praznoverje ali kakšno drugo utrpevanje – τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὔσαν τῇ ἡδονῇ ... ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταρραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους.“¹⁰¹ Zato naj si človek z vsem srcem prizadeva za „umerjenost v uživanju in uravnoteženost življenja – μετριότης τέρψιος καὶ βίου συμμετρίη“¹⁰². Kajti z doslednim spoštovanjem prave mere ne bo ohranil zvestobe le preizkušeni modrosti sedmerih, ampak tudi Apolonovi nadčasni zapovedi, ki se v njej še vedno rešilno zrcali: „Ničesar preveč – μηδὲν ἄγαν.“¹⁰³ V nasprotnem primeru namreč človeku grozi, da s čezmernostjo ali pa z nedoseganjem mere povzroči velika gibanja nedeljivih v duši, ki s svojimi vrtinci porušijo njeno stanovitnost in preženejo radost srca.¹⁰⁴ Zato pri uresničevanju življenjskega smotra ne smemo iskati užitka v poltenosti in še manj „v smrtnih rečeh – ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι“, ampak moramo namesto dobrin telesa raje izbirati „dobrine duše – τὰ ψυχῆς ἀγαθά“, tj. tiste dobrine, ki so „božanstvenejše – τὰ θεϊότερα“...¹⁰⁵

100 Prim. B. Šijaković, MPP, str. 303 sl.; Gregory Vlastos, „Ethics and Physics in Democritus“, v: *Studies in Presocratic Philosophy II: The Eleatics and Pluralists*, izd. R. E. Allen et al., London 1975, str. 381–408; Guthrie II, str. 496–497.

101 Diog. Laert. IX, 45.

102 Fr. 191 (Janez Stobaj, Cvetnik III 1, 210).

103 Diog. Laert. I, 63; Platon, Protagora 343b; prim. zgoraj naše srečanje s Solonom.

104 Prim. fr. 191.

105 Prim. fr. 189 (Janez Stobaj, Cvetnik III 1, 47) in fr. 37 (Demokratovi zlati izreki 8, ur. P. Natorp).

Kljub lepoti tega nauka, moramo priznati, da besede, ki nas spodbujajo k iskanju užitka v nesmrtnih rečeh, zavzemanju za dobrine duše in bolj božansko izbiro, v širšem naravoslovnem sklopu Levkipovega in Demokritovega mehanskega nauka o nedeljivih in praznini, v katerem ni ničesar, vključno z bogovi, kar bi bilo nesmrtno, zvenijo močno nenavadno in zagonetno. In vendar se prav ta zavzetost za božansko, za tisto kar presega tako poltenost telesa kot smrtne reči, kaže kot nevidna razpoka v snovnostni razlagi sveta Abderitov, ki kljub nedoslednosti ali pa ravno zaradi nje, neizgledljivo kaže onkraj naravoslovne naperjenosti mišljenja v nepojasnljivo in nerazpoložljivo območje poslednje Skrivnosti. Toda da bi se ji lahko približali in jo začeli približe motriti v podobi Dobrega, bomo morali še počakati na prijateljski objem in prisrčno spodbudo največjega atenskega zaljubljenca v modrost Sokrata.

Obenem pa nam tudi Demokrit podobno kot Anaksagora z modroljubnim zgledom in nravnim naukom kljub prevladi snovnostno naravnane motrenja nesebično utira pot k Sokratu in drugim atenskim zaljubljencom. Kajti četudi drži, da je duša šele s Sokratom resnično postala naloga in ne zgolj posest,¹⁰⁶ je to po svoje uvidel že učeni Abderit:

Ἀνθρώποις ἀρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος
λόγον ποιεῖσθαι·
ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκήνεος μοχθηρίην ὀρθοῖ,
σκήνεος δὲ ἰσχυρὸς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδέν τι
ἁμείνω τίθησιν.

*Ljudem pristoji, da bolj mislijo na dušo kakor na telo;
kajti popolnost duše popravlja slabosti telesa, medtem ko
moč telesa brez dovzetnosti za Smisel ne stori duše
nič boljše.*¹⁰⁷

106 Prim. G. Kocijančič, „Zaobrnjeni logos. Fragment o bistvu Platonove filozofije“, v: Tretji dan 10/1999, str. 85; Reale I, str. 249 sl.

107 Fr. 187 (Janez Stobaj, Cvetnik III 1, 27).

Vendar se je Demokrit v nekem drugem izreku Sokratu približal še veliko bolj osupljivo. Draga soiskalca, ne samo, da njegova svetloba drzno ozarja našo pot k najmodrejšemu Atencu kakor zvezda repatica, ki pada v brezdanjost nočnega neba. Naj bo to tudi izrek, s katerim se tokrat hvaležno poslavljamo od obeh Abderitov in tudi Anaksagora, ki so nas vsak na svoj način, toda vsi enako potrpljivo vpeljali v motrenje poslednjih vprašanj Uma in neskončnosti:

Ἐτεῖν δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.

*Dejansko ne vemo ničesar, kajti resnica je v globini.*¹⁰⁸

¹⁰⁸ Fr. 117 (Diog. Laert. IX, 72); Demokrit je sicer razlikoval dve obliki spoznanja: „temačno – σκοτίη“, ki vključuje nestanovitne zaznave vida, sluha, vonja, okusa in tipa, in „pristno – γνησίη“, ki je lastno umu in mu priznava verodostojnost pri presojanju resničnega, tj. nedeljivih in praznine (prim. fr. 11; Sekst Empirik, Proti matematikom VII, 138). In vendar je videti, da je bilo tudi zanj spoznanje poslednje resničnosti skrito in človeškemu mišljenju nedostopno (od kod nedeljivi in praznina?).

ZAGOVOR VEDOČE NEVEDNOSTI

*Sólo sé que no sé nada;
los demás no saben más;
sólo sé que la jornada
va sin rumbo ni compás.
Sólo sé que nuestra herida,
que mata, es un no sé qué;
sólo sé que el alma henchida
vive no de agua, de sed.*

*Samo to vem, da nič ne vem;
drugi ne vedo nič več;
samo to vem, da dnevi
tečejo brez takta in smeri.
Samo to vem, da naše rane,
ki je smrtna, nihče ne pozna;
samo to vem, da velika duša
ne živi od vode, ampak od žeje.*

Miguel de Unamuno¹

Srčna prijatelja, spoštljivo stopimo skozi Sveta vrata iz smeri Elevzine na osrednji atenski trg in v množici Atencev poiščimo dobrodušnega Sokrata, da nam pomaga odstreti zapeljivo tančico dneva, za katero vedno močneje slutimo temačno brezno lastne nevednosti. Sprehodimo se najprej vzdolž Kraljevskega stebrišča do Oltarja dvanajsterih olimpskih bogov: Zevsa, Here, Pozejdona, Demetre, Hestie, Apolona, Artemide, Hefajsta, Atene, Aresa, Afrodite in Hermesa.

¹ M. de Unamuno (1864–1936), španski pesnik in filozof baskovskega rodu, rektor in profesor grščine na univerzi v Salamanci, najvidnejši predstavnik „Generacije 98“ s preloma stoletja (Azorín, Pío Baroja, A. Machado et al.); po bivanjski drži blizu S. Kierkegaardu, osrednje delo: Tragično občutje življenja (Del sentimiento trágico de la vida, 1913). Stihe nav. po: G. Siebenmann & J. M. López (izd.), Spanische Lyrik des 20. Jahrhunderts (šp.-nem.), Stuttgart 2003, str. 366.

Morda z dotikom hladnega marmorja več kot le simbolično premostimo časovno in zemljepisno ločnico, kajti Grki so nekoč prav na osnovi te točke merili razdalje tako v domovini kot v daljnih deželah,² iz kakršne prihajamo tudi mi. Od tod pelje široka in ravna Panatenajska cesta proti Partenonu, veličastnemu svetišču božanske zaščitnice mesta Atene, ki kraljuje za visokimi propilejami v izbrani družbi Erehtjonovih kariatid in svetega oljčnega drevesa vrh akropole. Nekoliko vstran od glavne ceste se polagoma vzpenja peš pot, ki nas usmerja naprej. Obrasla z nizkimi grmiči sivke in rdečimi makovimi cvetovi se spokojno vije mimo kipov eponimnih herojev,³ krožnega Tolosa in oglate sodne dvorane Elijaja do razpotegnjenega Južnega stebrišča, dokler se ob Vodnjaku deveterih vrelcev ne zasuče v smeri Aresove skale. Za njo se dvigata Grič nimf in Grič muz nad cesto, ki vzdolž obrambnih zidov pelje nazaj proti Pireju, kjer nas v varnem privezu potrpljivo čaka zvesta barka.

Najbolje, da se za začetek ustavimo pri deveterih osvežilnih vrelcih in potešimo žejo telesa, da bomo poslej srčneje utrpevali žejo duše, ki nas je po dolgem in napornem iskanju naposled privedla k zaljublencu vseh zaljublencev v modrost. Čeprav se je mesto po burni noči komaj prebudilo, se na *agorá* že zbirajo zali mladeniči in njihovi odrasli vzorniki, ki jih je tja prignala želja po prijateljskem razgovoru in srečevanju sorodnih duš. Upajmo, da bomo med njimi tudi mi kmalu uzrli svojega vzornika. In ko ga uzremo, ne smemo prehitro obupati nad njegovo nenavadno pojavo, ki je niso brez razloga primerjali s silensko: bosonog, trebušaste po-

2 Prim. Herodot II, 7, kjer pisec primerja razdaljo med egiptovsko obalo in Heliopolisom v notranjosti Egipta z oddaljenostjo Zevsovega svetišča v Olimpiji od Oltarja dvanajsternih bogov v Atenah.

3 Po njih so imenovali posamezne atenske file, tj. rodovne zveze, ki so se spet delile na posamezne atiške demose ali občine (prim. Herodot V, 66 in 69; Pavzanija, Opisni vodnik po Grčiji I, 5); Sokrat je pripadal demosu Alopeka, južno od središča Aten (prim. Platon, Gorgija 495d; Diog. Laert. II, 18).

stave, v ponošenem plašču, zabuhlega obraza, čutnih ustnic, topega nosu in izbuljenih oči ...⁴ Kajti za silenskim videzom se skriva nezaslišano več, kot se je mogoče nadejati na prvi pogled: ne samo neskalska vedrina duše in očarljiva iskri-vost uma, da stanovitnosti srca ne omenjam posebej, ampak tudi nesebična dobrohotnost premišljenega sogovornika, ki je vselej pripravljen pomagati pri porajanju lepih misli in spodbujati h kreposti. Kajti Sokrat kljub neumorni zavzetosti za razpravljanje v resnici nikdar ni želel spreminjati ali po-pravljati mnenj sogovornikov, saj se je globoko zavedal lastne nevednosti, ampak si je prizadeval, četudi z jedko ironijo, da bi ti po volji božanskega Povzročitelja sami pri sebi našli in porodili spoznanje ter se tako približali resnici.⁵ Po drugi strani pa je vzbujal radovednost in buril duhove že s samim preiskovalnim načinom življenja in tako v priložnostnih razgovorih s someščani neutrudno izpričeval ljubezen do filozofije, svoje ljube.⁶ Ne nazadnje tudi s tem, da se je vselej rad čudil: denimo, kako se kiparji trudijo, da bi bil kamen čimbolj podoben človeku, nič pa se ne trudijo, da bi sami ne postali podobni kamnu.⁷

Iščemo torej modroljubnega sina plemenite babice Faj-narete, po kateri je podedoval babiško veščino, le da jo je namesto na porodnicah opravljal na dušah mladeničev, da bi iz sebe rodile krepost,⁸ in kamnoseka Sofroniska,⁹ ki ga je

4 Prim. Platon, Simpozij 215a in Teajtet 143e; Aristofan, Oblaki 362; Ksenofont, Simpozij 2, 19.

5 Prim. Platon, Teajtet 150b–d in Diog. Laert. II, 22.

6 Prim. Platon, Gorgija 481d; 482a in PL II, str. 949: „Sokrat ne ljubi le modrosti, ampak ljubi filozofijo.“

7 Prim. Diog. Laert. II, 33.

8 Prim. Platon, Teajtet 149a; Diog. Laert. II, 18. Sokratovo poklicanost k tovrstnemu opravljanju majevtične ali babiške veščine nakazuje tudi ime njegove matere, ki pomeni „Prinašalka kreposti na svetlo“ oz. „Tista, ki kaže krepost“ (iz φαίνω, ‚po-kažem, spravim na dan‘ in ἀρετή, ‚vrlina, krepost‘); prim. Guthrie, Sokrates, Cambridge 1992 (= S), str. 58, op. 1 in PL II, op. k nav. mestu.

9 Prim. Platon, Alkibiad Prvi 121a.

izučil svoje obrti, da bi bil dostojen potomec slovitega prednika Dajdala, bajeslovnega graditelja kretskega blodnjaka in začetnika žive kiparske umetnosti.¹⁰ Sokratu kot Sofroniskovemu sinu pozneje niso pripisovali le kiparske upodobitve trojice oblečenih hárit poleg Hermesa pred vhodom v atensko akropolo,¹¹ ampak naj bi podobno kakor Dajdalovi kipi, za katere se je zdelo, da resnično hodijo, učinkovali tudi filozofovi govori.¹² A glejta! Če me vid povsem ne vara, se je naš vzorni zaljubljenec v modrost na vogalu Mestne zakladnice pravkar zapletel v razgovor z lepim in nadarjenim atenskim mladeničem Alkibiadom, ki neutolažljivo hrepeni po uveljavitvi v javnem življenju domače *pólis*. Stopimo bližje in jima prisluhnimo. Morda nas njun razgovor poglobi v ljubezni, da bi se bili naposled tudi mi vredni pridružiti modremu učitelju vedoče nevednosti:

Πῶς οὖν, ὦ φίλε Ἀλκιβιάδης; πότερον σαυτὸν λέληθας ὅτι οὐκ ἐπίστασαι τοῦτο, ἢ ἐμὲ ἔλαθες μανθάνων καὶ φοιτῶν εἰς διδασκάλου ὃς σε ἐδίδασκε διαγιγνώσκειν τὸ δικαιότερόν τε καὶ ἀδικώτερον; καὶ τίς ἐστὶν οὗτος; φράσον καὶ ἐμοί, ἵνα αὐτῷ φοιτητὴν προξενήσης καὶ ἐμέ.

Σκώπτεις, ὦ Σώκρατες.

10 Prim. Evripid, Evristej (fr. 372, ur. Nauck): „Zdi se, da se vsa Dajdalova dela gibljejo in da njegovi kipi govorijo – τὰ Δαιδάλεια πάντα κινεῖσθαι δοκεῖ λέγειν τ’ ἀγάλαθ’ ...“; Palajfat, O neverjetnih zgodbah 21 (ur. Festa): „Resnica je v tem, da so v tistih časih izdelovalci človeških in božjih kipov oblikovali noge skupaj in roke ob telesu, Dajdal pa je prvi oblikoval eno nogo v koraku – τὸ δὲ ἀληθὲς τοιοῦτον. οἱ τότε ἀνδριαντοποιοὶ καὶ ἀγαλματοποιοὶ <συμπεφυκότες> ὁμοῦ τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας παρατεταμένους ἐποίουν. <Δαιδάλος> δὲ πρῶτος ἐποίησε <διαβεβηκότες> τὸν ἕνα πόδα ...“

11 Prim. Pavzanija, Opisni vodnik po Grčiji I, 22; IX, 35. Harite (Heziod jih v Teogoniji 909 imenuje Aglaja, Evfrozina in Talija) so bile boginje ljubkosti in miline, spremljevalke Afrodite; kot tri gracije so jih upodabljali še v včerajšnji renesansi, denimo Sandro Botticelli na sloviti sliki Primavera (1478).

12 Prim. Platon, Evtifron 11c–e in PL II, 1271–1272.

Οὐ μὰ τὸν Φίλιον τὸν ἐμόν τε καὶ σόν, ὃν ἐγὼ ἤκιστ' ἂν ἐπιορκῆσαιμι· ἀλλ' εἴπερ ἔχεις, εἰπὲ τίς ἐστιν.

Τί δ' εἰ μὴ ἔχω; οὐκ ἂν οἶει με ἄλλως εἰδέναι περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων;

Ναί, εἴ γε εὖροις.

Ἀλλ' οὐκ ἂν εὐρεῖν με ἡγή;

Καὶ μάλα γε, εἰ ζητήσας.

Εἴτα ζητῆσαι οὐκ ἂν οἶει με;

Ἐγωγε, εἰ οἰηθείης γε μὴ εἰδέναι.

Kako torej, dragi Alkibiad? Je tebi samemu ostalo prikrito, da tega ne veš? Ali pa je meni ostalo prikrito, da si se učil in obiskoval učitelja, ki te je naučil spoznavati razliko med tem, kar je pravičnejše, in tem, kar je krivičnejše? Kdo je to? Povej tudi meni, da boš tudi mene pridobil za njegovega učenca.

Norčuješ se, Sokrat.

Ne norčujem se – prisegam pri tvojem in mojem bogu prijateljstva, pri katerem nikakor ne bom krivo prisegel. No, kar povej, kdo je, če moreš!

Kaj pa če ne morem? Ali ne misliš, da bi lahko dobil véde-nje o pravičnih in krivičnih rečeh na kakšen drug način?

Da, mogel bi – če bi to odkril.

No, ali misliš, da tega ne bi mogel odkriti?

Seveda bi lahko, če bi iskal.

Potemtakem misliš, da ne bi mogel iskati?

Mislim, da bi lahko – če bi mislil, da ne veš.¹³

13 Platon, Alkibiad Prvi 109d–e (moj poudarek; prevod Platonovih del tu in v nadaljevanju po PL I, delno prirejen ob upoštevanju nekaterih različic iz op. v PL II). O odnosu med Sokratom in Alkibiadom so pisali dialoge tudi drugi Sokratovi učenci in prijatelji: Antisten, Evklid in Ajshin. Vendar se je v odlomkih ohranil le dialog slednjega, v katerem Sokrat naposled Alkibiada pripravi do joka spričo razkritja, da se po svoji nevzgojenosti prav nič ne razlikuje od sužnja (prim. poskus rekonstrukcije Ajshinovega Alkibiada v: Konrad Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon, Tübingen 1959, str. 71–95, zlasti 92 sl.).

Čeprav smo zamudili uvodni del razgovora, v katerem je Sokrat iz poslušnosti notranjemu božanskemu glasu ali dajmoniju¹⁴ po daljšem odlašanju prvič nagovoril Alkibiada, je že to, kar smo slišali, za nas dragocena spodbuda. Potem ko je Sokrat na zanj značilen način začel postavljati pod vprašaj mladeničevo prepričanje, da ve (česar v resnici ni vedel), kaj je boljše, pravično in koristno za polis, mu je z namigom („tebi samemu je ostalo prikrito – *σαυτὸν ἐλέηθας*“) želel priklicati v spomin osvobajajoči poziv delfskega izreka: „Spoznaj samega sebe – *γνῶθι σαυτόν*.“ S tem ni hotel nakazati le želenega cilja njunega razgovora, ampak še prej razkriti, da ni mogoče začeti s spoznavanjem razlike med pravičnim in krivičnim, dokler si najprej ne priznamo lastne nevednosti. Obenem je Sokrat s sklicevanjem na boga prijateljstva, kot so Grki še imenovali Zevsa, mladeniču dal vedeti, da se je v imenu iskanja resnice tudi sam pripravljen podvreči preizkušanju mišljenja ali *élenchosu*,¹⁵ ki ga je uvodoma naslovil nanj. Kajti vsako norčevanje iz nevednosti o pravičnem in krivičnem najprej razkrije nespamet norčevalca samega,

14 Gr. δαίμωνιον, 'božansko' (namreč: znamenje ali glas), iz samostalnika δαίμων, ki (podobno kot θεός) pomeni 'boga' (v tem pomenu smo izraz že srečali v sklepnem delu uvodne plovbe pri Heraklitu iz Efeza) oz. 'božanstvo' v splošnejšem smislu od konkretnjšega boga ali boginje nekega kulta; glede nadaljnjih pomenskih izpeljav izraza pri Platonu prim. PL II, geslo Dajmon, str. 1071–1073.

15 Gr. izraz ἔλεγχος pomeni tudi ovržbo, očitek, sesuvanje in celo osramotitev. Kot spodbijanje nasprotnikovega stališča z razkrivanjem njegove protislovnosti ga je uporabljal že Zenon iz Eleje; pozneje pri tragikih pa pomeni „preizkušnjo in razkritje tega, kaj človek v resnici je“ (PL II, str. 1173). Sokrat je vse to povezal: ne gre samo za preizkušanje ustreznosti besed mislim ali besed in misli sami resničnosti, temveč za ustrežanje obojih dejanskemu življenju konkretnega človeka (prim. PL II, str. 1174). Končno je Sokratov élenchos kot „spodbijanje sogovornikove gotovosti, da ve nekaj, česar v resnici ne ve“ (PL I, Uvod v dialog Evtifron, str. 52), v spodbudo k očiščenju od navidezne vednosti in etični spremembi življenja še poglobil njegov učenec Platon z religioznim pomenom spreobrnjenja celotnega človeka k poslednji Resničnosti in življenju v skladu z uzrtostjo Dobrega (prim. Platon, Država 518c). Več o tem v nadaljevanju.

kolikor sam pri tem ostaja brezupno ujet v bivanjsko laž navidezne vednosti. Dokler namreč mislimo, da vemo, česar v resnici ne vemo, naše duše zgolj izgubljeno blodijo med različnimi mnenji o tem, kaj je pravično in krivično, lepo in grdo, dobro in slabo, koristno in nekoristno ...

Toda prisluhnimo raje spet samemu Sokratu, ki iz uvida v usodnost nezavedanja in nepriznavanja lastnega nevedenja pravkar dobrohotno opominja mladega Alkibiada:

Βαβαῖ ἄρα, ὦ Ἀλκιβιάδῃ, οἷος πάθος πέπονθας· ὃ ἐγὼ ὀνομάζειν μὲν ὀκνῶ, ὅμως δέ, ἐπειδὴ μόνῳ ἐσμέν, ῥητέον. ἁματία γὰρ συνοικεῖς, ὦ βέλτιστε, τῇ ἐσχάτῃ, ὥς ὁ λόγος σου κατηγορεῖ καὶ σὺ σαυτοῦ· διὸ καὶ ἄττεις ἄρα πρὸς τὰ πολιτικὰ πρὶν παιδευθῆναι. πέπονθας δὲ τοῦτο οὐ σὺ μόνος, ἀλλὰ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν πραττόντων τὰ τῆσδε τῆς πόλεως ...

*Gorje, Alkibiad, kakšno reč utrpevaš! Obotavljam se jo imenovati, vendar pa je vseeno treba izreči njeno ime, saj sva sama. Sobivaš s skrajno nevednostjo, najboljši moj; obtožuje te tvoj razmislek in ti (obtožuješ) sam sebe. Zato se tudi zaganjaš v politiko, preden si bil vzgojen. In tega ne utrpevaš sam; ampak večina dejavnih ljudi te polis ...*¹⁶

Upajmo, da to svarilo mladeniča ne bo prehitro užalostilo in ujezilo, kot bi se to bržkone zgodilo marsikomu od nas, če bi bili na njegovem mestu, saj se je njegov razgovor s Sokratom komaj dobro začel. Še posebej, ker si je mladi Alkibiad štel v čast, da zanj in njegovo vzgojo skrbi sloviti Perikles, po izobrazbi in ugledu nedvomno najodličnejši med atenskiimi politikimi, ki se je družil z Anaksagorom in tudi drugimi učenimi možmi svoje dobe, kot je bil izkušeni učitelj glasbe Damon.¹⁷ In vendar je bil tudi Perikles samo človek, ki ni zmozel vzgojiti niti svojih sinov, kaj šele atenskega ljudstva,

¹⁶ Platon, Alkibiad Prvi 118b–c.

¹⁷ Periklejev in tudi Sokratov glasbeni učitelj, avtor dela Areopagitikós, ki je s poudarjanjem pomena glasbene vzgoje za polis močno vplival na Platona (prim. Država 400b–c; 424c in PL II, 1272).

saj se je nazadnje s sramotno obtožbo obrnilo proti njemu.¹⁸ Zato se bojim, da se uvodnemu nesporazumu med Sokratom in Alkibiadom ne bo mogoče izogniti. Toda Sokrat nas očitno opogumlja, naj kljub nevarnim vrtincem in čerem, ki se skrivajo pod umirjeno gladino njunega razgovora, nikar ne odvržemo vesel prezgodaj, saj Alkibiada (ki ga nekako sluti v sebi tudi sleherni od nas) odločno spodbuja naprej:

Τί οὖν διανοῇ περὶ σαυτοῦ; πότερον ἔαν ὥς νῦν ἔχεις, ἢ ἐπιμέλειάν τινα ποιεῖσθαι;

Κοινὴ βουλή, ὦ Σώκρατες. καίτοι ἐννοῶ σου εἰπόντος καὶ συγχωρῶ· δοκοῦσι γάρ μοι οἱ τὰ τῆς πόλεως πράττοντες ἐκτὸς ὀλίγων ἀπαιδευτοὶ εἶναι.

Εἴτα τί δὴ τοῦτο;

Εἰ μὲν που ἦσαν πεπαιδευμένοι, ἔδει ἂν τὸν ἐπιχειρῶντα αὐτοῖς ἀνταγωνίζεσθαι μαθόντα καὶ ἀσκήσαντα ἵεναι ὥς ἐπ' ἀθλητάς· νῦν δ' ἐπειδὴ καὶ οὔτοι ἰδιωτικῶς ἔχοντες ἐληλύθασιν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως, τί δεῖ ἀσκεῖν καὶ μαθάνοντα πράγματα ἔχειν; ἐγὼ γὰρ εὖ οἶδ' ὅτι τούτων τῇ γε φύσει πάνυ πολὺ περιέσομαι.

Βαβαῖ, οἶον, ὦ ἄριστε, τοῦτ' εἴρηκας· ὥς ἀνάξιον τῆς ιδέας καὶ τῶν ἄλλων τῶν σοι ὑπαρχόντων.

Τί μάλιστα καὶ πρὸς τί τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες;

Ἀγανακτῶ ὑπὲρ τε σοῦ καὶ τοῦ ἑμαυτοῦ ἔρωτος.

Kaj torej nameravaš s seboj? Boš kar pustil, da boš tak, kot si zdaj, ali pa boš poskrbel (zase)?

Posvetujva se skupaj, Sokrat. Razumem, kar si rekel, in se strinjam; zdi se mi namreč, da nihče od ljudi, ki delujejo v naši polis, ni izobražen z izjemo maloštevilnih.

No, kaj to pomeni?

Če bi bili bolj ali manj izobraženi, bi se kdor koli, ki bi skušal tekmovati z njimi, moral izučiti in uriti ter se nato podati (z njimi v boj), kot da bi imel opraviti z atleti. Zdaj pa, ko so se tudi ti lotili zadev polis brez strokovnosti, zakaj bi bilo

18 Prim. Plutarh, Perikles 36; Platon, Gorgija 515e–516a.

treba vaditi in si delati težave z učenjem? Saj dobro vem, da bom te ljudi po naravi zelo prekašal.

Gorje, najboljši moj, kakšne reči govoriš! Kako nevredne so tvojega videza in drugih (lastnosti), ki jih imaš!

Kaj neki govoriš, Sokrat, in na kaj meriš?

*Nejevoljen sem zaradi tvoje in svoje ljubezni.*¹⁹

Čeprav je že kazalo na preobrat, je Sokrat hitro uvidel, da Alkibiad ne bo zlahka opustil nagnjenj, ki ga vnemajo v nepremišljenem prizadevanju za uveljavitev v atenski politiki. Kot vsi mladi, ki so odraščali ob poslušanju Iliade in Odiseje, se je sicer spominjal veličastnega boja spričo razhajanja glede pravičnih in nepravičnih reči, kakor je Homerjevi pesnitvi razlagal že Anaksagora.²⁰ In vendar si sam ni znal poiskati dostojnih tekmecev. Po zgledu slovitega spoprijema med Ahajci in Trojanci ali Odiseja s Penelopinimi snubci bi si moral tudi bojeviti Alkibiad iskati tekmece med odličnejšimi nasprotniki, kakor so bili nevzgojeni someščani, ki bi jih zlahka prekosil samo s prirojenimi darovi. Sokrat ga je na to duhovito opomnil z izrazom nejevolje, ne le zaradi Alkibiadove ljubezni do nevrednih reči, ampak tudi zaradi svoje ljubezni do mladeniča s takšno ljubeznijo.²¹ In vendar je v moči presežnostne narave same ljubezni navzlic navidez brezupnemu položaju Sokrat še naprej ohranil upanje za spreobrnitev Alkibiada k resnični kreposti.²²

¹⁹ Prav tam, 119a–c.

²⁰ Prim. Diog. Laert. II, 11 in Platon, Alkibiad Prvi 112a–b.

²¹ Tako je to mesto razlagal že pozni novoplatonik Olimpiodor (prim. PL II, str. 214, op. 149)

²² Prim. PL II, str. 911, op. 11: „V Ajshinovem dialogu ‚Alkibiad‘ Sokrat primerja svojo ljubezen do Alkibiada z obsedenostjo bakhtičnih menad. Kakor menade črpajo mleko in med iz presušjenih vodnjakov, tako tudi on upa, da bo ljubljenega prijatelja poboljšal zgolj s svojo navzočnostjo (fr. 4, izd. Krauss, Aeschinis Socratici Reliquiae 1911, nav. P. Friedländer, Platon I, Berlin 1964, str. 48).“ Rečeno še bolj zjedreno, Sokrat upa, da bo prijatelja preprosto „poboljšal z ljubeznijo – διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι“ (Ajshin, prav tam = fr. 11c po TLG).

Spričo tako silovitega Alkibiadovega častihlepja bi mu bili primerni tekmeci šele perzijski ali špartanski kralji, ki so tako po Ahajmenu kot po Herakleju izhajali iz božanskega rodu Zevsovega sina Perzeja in bili obenem deležni resnično kraljevske vzgoje.²³ V Perziji so za bodočega vladarja skrbeli kraljevi vzgojitelji: najmodrejši ga je učil vednosti Magov o božanskih rečeh, najpravičnejši kreposti resnicoljubja, najbolj premišljeni obvladovanja strasti in najpogumnejši neustrašne srčnosti.²⁴ V Šparti pa so poleg ljubezni do naporov, zmage in časti čislali zlasti premišljeno zadržanost, urejenost, spretnost, skromnost, dostojanstvo, disciplino, pogum in vztrajnost. Ob tako odlični vzgojenosti enih in drugih bi se Alkibiad nedvomno počutil kot nedoleten otrok, kolikor bi se ne oprl na odličnosti, ki so ju Atencem priznavali tudi največji sovražniki kot edini primerljivi. In to sta bili po Sokratovem prepričanju edinole „skrbno prizadevanje (zase) in modrost – ἐπιμέλεια καὶ σοφία“²⁵.

Mar bi se Alkibiad v primerjavi z omenjenimi kralji sploh lahko zanašal še na kaj drugega kot na ti dve odličnosti? Bi se v spoprijemu bolje odrezal s sklicevanjem na plemeniti rod, dediščino, telesno lepoto in prirojeno obdarjenost svoje duše, kot je sprva verjel sam? Ali pa bi bilo bolje, da bi tako slabo oborožen sploh ne tvegala boja s kraljevsko vzgojeni-

23 Prim. Platon, Alkibiad Prvi 120a sl.

24 Po Platonovem zgledu (prim. Država 427e in PL II, op. k nav. mestu) je pozneje iz te razdelitve latinska patristika s sv. Ambrozijem izpeljala štiri kardinalne kreposti (*virtutes cardinales*): razumnost, pravičnost, premišljenost in pogum (*prudentia, justitia, temperantia et fortitudo*), ki jih ni prevzela le sholastika s sv. Tomažem Akvinskim (prim. Summa Theologica I–II, q. 61: De virtutibus cardinalibus), temveč so ohranile svojo aktualnost vse do včeraj (prim. Josef Pieper, Štiri naravne kreposti, 2 zv., prev. J. Zupet, Ljubljana 2000).

25 Platon, Alkibiad Prvi 123d; prim. Ksenofont, Spomini na Sokrata I 2, 3–4, kjer avtor sledeč Sokratu poudarja predvsem „skrb za dušo – ἡ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια“, ki mladim iskalcem omogoča doseganje prave kreposti, tj. tega, da „bodo postali lepi in dobri – καλοὺς καγαθοὺς ἔσεσθαι“.

mi tekmeči? Poslušajmo, kaj vase zagledanemu mladeniču svetuje Sokrat:

Ἄλλ', ὦ μακάριε, πειθόμενος ἐμοί τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, γνῶθι σαυτόν, ὅτι οὗτοι ἡμῖν εἰσιν ἀντίπαλοι, ἀλλ' οὐχ οὓς σὺ οἶει. ὦν ἄλλω μὲν οὐδ' ἂν ἐνὶ περιγενοίμεθα, εἰ μή περ ἐπιμελεία γε ἂν καὶ τέχνη. ὦν σὺ εἰ ἀπολειφθήσῃ, καὶ τοῦ ὀνομαστός γενέσθαι ἀπολειφθήσῃ ἐν Ἑλληνσί τε καὶ βαρβάροις, οὗ μοι δοκεῖς ἐρᾶν ὥς οὐδεὶς ἄλλος ἄλλου.

Τίνα οὖν χρή τὴν ἐπιμέλειαν, ὦ Σώκρατες, ποιεῖσθαι; ἔχεις ἐξηγήσασθαι; παντὸς γὰρ μᾶλλον ἔοικας ἀληθῆ εἰρηκότι.

Ναὶ· ἀλλὰ γὰρ κοινὴ βουλή ᾧ τινι τρόπῳ ἂν ὅτι βέλτιστοι γενοίμεθα. ἐγὼ γὰρ τοι οὐ περὶ μὲν σοῦ λέγω ὥς χρή παιδευθῆναι, περὶ ἐμοῦ δὲ οὐ· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτῳ σου διαφέρω πλὴν γ' ἐνί.

Τίνι;

Ὁ ἐπίτροπος ὁ ἐμὸς βελτίων ἐστὶ καὶ σοφώτερος ἢ Περικλῆς ὁ σός.

Τίς οὗτος, ὦ Σώκρατες;

Θεός, ὦ Ἀλκιβιάδη ...

Ne, blaženi moj, kar zaupaj meni in delfskemu napisu, Spoznaj samega sebe, da so to naši tekmeči, ne pa tisti, na katere ti misliš, in njih ne moremo premagati prav v ničemer, razen s skrbjo (zase) in veščino. Če boš to opustil, boš opustil tudi to, da bi prišel do imena med Grki in barbari, in zdi se mi, da po tem hrepeniš, bolj kot je kdor koli hrepenel po čemer koli.

No, Sokrat, kakšno skrb (zase) moram uresničevati? Mi lahko razložiš? Kar si povedal, je bilo videti nadvse resnično.

Da – toda skupaj se posvetujva o tem, na kakšen način bi postala čim boljša. Kajti ni tako, da bi se, kar sem govoril o tem, da se je treba vzgojiti, nanašalo nate, name pa ne; v ničemer se ne razlikujem od tebe, razen v enem (oziru).

Katerem?

Moj varuh je boljši in modrejši od Perikleja, tvojega (varuha).

Kdo je to, Sokrat?

*Bog, Alkibiad ...*²⁶

Mar Sokrat ni vedro razpoložen, ko z ironičnim nagovorom duhovito blagruje sogovornikovo nevednost? In vendar obenem s pristno zavzetostjo in globoko resnobo navaja delfski poziv k samospoznanju, česar ne more prikriti niti igrivo zavajajoče spodbujanje Alkibiadovega nebrzdanega častihlepja. Iz napetosti med ironično igrivostjo in zavezujočo resnobljostjo naposled celo izpeljuje medsebojno zavezujočo potrebo po skupni vzgojenosti, da bi v skrbnem prizadevanju za krepost oba z Alkibiadom postala boljša, kolikor je le v njuni moči. Prav v tem se namreč Sokrat spričo zavedanja lastne nevednosti ne želi prav nič razlikovati od svojega sogovornika. In vendar se zaveda tudi svoje prednosti, kolikor se v skrbnem prizadevanju zase ne zanaša na kakega še tako plemenitega človeškega varuha ali zaščitnika, ampak raje posluša skrivnostni glas neskončno boljšega in modrejšega skrbnika, ki ga je nekoč v olimpijski odi sirakuškemu tiranu opeval že božanski glasnik Pindar:

Θεὸς ἐπίτροπος ἔων τεαῖσι μῆδεται
ἔχων τοῦτο κᾶδος, Ἰέρων,
μερίμνασιν.

*Bog varuh skrbi za tvoje
skrbi, Hieron,
s svojo skrbjo.*²⁷

Toda vrnimo se k Alkibiadovemu razgovoru s Sokratom, ki mladega soiskalca ravno nagovarja z novimi spodbudnimi besedami:

²⁶ Prav tam, 124a–c.

²⁷ Pindar, Olimpijske ode 1, 106–108.

Τί δέ; τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἄρ' ἂν ποτε γνοῖμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί;

Ἀδύνατον.

Πότερον οὖν δὴ ῥάδιον τυγχάνει τὸ γνῶναι ἑαυτόν, καί τις ἦν φαῦλος ὁ τοῦτο ἀναθείς εἰς τὸν ἐν Πυθοῖ νεών, ἢ χαλεπὸν τι καὶ οὐχὶ παντός; ... Ἄλλ', ὦ Ἀλκιβιάδῃ ... γνόντες μὲν αὐτὸ τάχ' ἂν γνοῖμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν, ἀγνοοῦντες δὲ οὐκ ἂν ποτε.

Ἔστι ταῦτα.

Φέρε δὴ, τίν' ἂν τρόπον εὔρεθείη αὐτὸ ταυτό; οὔτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὔροίμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, τούτου δ' ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που ... Τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος;

Dobro torej, ali bi lahko kadar koli vedeli, katera veščina izboljšuje (človeka) samega, če ne bi vedeli, kaj smo mi sami?

Nemogoče.

Ali je res tako lahko spoznati sebe in je bil neki ničvrednej človek, ki je dal to zapisati na tempelj Pitije – ali pa je težko in ni za vsakogar? ... No, Alkibiad ... če to spoznava, bova bržkone spoznala, kako naj skrbiva zase; če pa tega ne spoznava, ne bova nikdar (spoznala kako).

Tako je.

Potem mi vendar že povej, na kakšen način bi se lahko odkrilo samo samstvo? Tako bi bržkone odkrila, kaj neki sva midva sama, če pa sva še vedno brez vednosti o tem, je to pač nemogoče ... Kaj neki je torej človek? ²⁸

Draga prijatelja, razgovor med Sokratom in Alkibiadom se vznemirljivo približuje želenemu cilju. Alkibiad nam vedno bolj razkriva brezno, ki se skriva v nas samih, kolikor nas njegov razgovor s Sokratom sooča z lastno nefilozofsko željo po moči, nebrzdanem uživanju in družbenem priznanju, ki ne izključuje tudi stremljenja po „modrosti“. Iz tega soočenja se nam ne zastavlja samo vprašanje odgovornosti za življenje,

28 Platon, Alkibiad Prvi 128e–129b; 129e.

ki se v luči neprestanega samopreiskovanja poraja iz poslednjih globin človekovega bitja, ampak tudi vprašanje odločitve za ljubezen do modrosti ali proti njej. In vendar, medtem ko razgovor prijateljev odpira nova podvprašanja, nekako slutimo, da s še tako skrbnim prizadevanjem nikdar ne bomo dosegli dokončnega odgovora. Prej se tako v Alkibiadu kot tudi nas samih vnema neprestani boj med umišljenimi željami in modroljubno nesprijaznjenostjo z danostmi življenja. To je nikdar do konca izbojevani boj, ki vselej pripelje le do novega razpotja. V čudečem se iskanju poslednjega odgovora se nam tako vse bolj razkriva brezdanja skrivnost nas samih. Čeprav se spominjamo, da smo v luči spoštljivega ohranjanja mere po zgledu sedmerih modrih iz delfskega poziva k samospoznanju že razbrali svojo smrtnost, oddaljenost od bogov in svarilo pred prevzetnostjo,²⁹ smo se zdaj v bližini vedočega nevedenja, zaradi katerega je Pitijin orakelj v nekem nadčasnem trenutku Sokrata proglasil celo za najmodrejšega med smrtniki,³⁰ nezgrešljivo približali odločilnemu vprašanju človekovega bivanja v svetu: „Kako naj živim – πῶς βιώτεον?“³¹

Vendar na pragu tega vprašanja tiči še zagonetnejša uganka, ki jo je temačni zaljubljenec iz Efeza že davno pred Atencem imenoval preprosto in skrivnostno obenem: duša – ἡ ψυχή. Mar ni Efežan tedaj tudi preroško naznanil, da ji, če tudi prehodimo vse poti, nikdar ne bomo našli meja, saj ji spričo brezdanjosti v njej navzočega Smisla ni mogoče priti do dna?³² Videti je, da se tej uganki vseh ugank približujeta

29 Prim. Plutarh, O črki E v Delfih 21, 394c; B. Šijaković, „Antropološki smisao samopoznanja: uz apolonski zahtjev ‚Poznaj sebe samog‘“, v: isti, Hermesova krila, Beograd 1994, str. 167–189.

30 Prim. Platon, Apologija 20e–23b; Diog. Laert. II, 32; 37.

31 Prim. Platon, Gorgija 492d; več iz tega vira v nadaljevanju našega srečanja s Sokratom.

32 Prim. Heraklit, fr. 45; Reale (I, str. 250 in op. 16) taki bližini Heraklitove intuicije Sokratu ostro nasprotuje in Atencu pripisuje povsem

tudi naša sogovornika v soglašanju, da je prav duša tisto skrivnostno počelo, ki oživlja telo in opredeljuje človeka ne le v njegovi biti in nebity, ampak tudi v njegovem krepostnem ali nekrepstnem delovanju. Ne gre torej toliko za človeka kot dušo, kolikor za *dušo kot človeka*, za dušo kot nosilko samospoznanja in obvladovanja samega sebe.³³ Ali kot to iz razlikovanja med tem, kar nam pripada kot telesom, in tem, kar mu vlada kot dušo, v razgovoru z Alkibiadom izpeljuje Sokrat:

Ἐπειδὴ δ' οὐτε σῶμα οὐτε τὸ συναμφοτέρων ἐστὶν ἄνθρωπος, λείπεται οἷμαι ἢ μηδὲν αὐτ' εἶναι, ἢ εἴπερ τί ἐστι, μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχῇ.

Κομιδῇ μὲν οὖν.

Ἦτι οὖν τι σαφέστερον δεῖ ἀποδειχθῆναί σοι ὅτι ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος;

Μὰ Δία, ἀλλ' ἱκανῶς μοι δοκεῖ ἔχειν ...

Οὐκοῦν καλῶς ἔχει οὕτω νομίζεις, ἐμὲ καὶ σὲ προσομιλεῖν ἀλλήλοις τοῖς λόγοις χρωμένους τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν ψυχῇ;

Πάνυ μὲν οὖν ...

Ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάτων γνῶναι ἑαυτόν.

Ἦοικεν.

Ker človek ni niti telo niti telo in duša skupaj, ostaja po mojem ta (možnost), da ni bodisi nič, ali pa ni, če je nekaj, naposled nič drugega kot duša.

Natanko tako.

Ti je treba še jasneje dokazati, da je človek duša?

Ne, pri Zevsu, zdi se mi, da to zadostuje ...

Torej je pravilno prepričanje, da se ti in jaz prek uporabe besed pogovarjava drug z drugim, duša z dušo?

novo odkritje duše: „Za Sokrata je duša zavedajoči se jaz, je umska in nrvstvena osebnost.“ Vendar je potemtakem težko razumeti ne le Sokratovo, ampak tudi Platonovo izrecno navezavo na delfski izrek, ki je očitno od nekdanj vznemirjal dovzetne duše.

33 Prim. PL II, str. 911, op. 13.

Seveda ...

*Potemtakem ta, ki veleva, da moramo spoznati sebe, vele-
va, da moramo spoznati dušo?*

*Tako je videti.*³⁴

Kakor Sokrat ne nagovarja Alkibiadovega obraza, ampak samega Alkibiada, se pravi njegovo dušo, tako tudi sami v iskrenem pogovoru naslavljamo duše drug drugega, pa čeprav si pri tem zremo iz obličja v obličje. Prav tako v ljubezni do modrosti drug drugemu ne govorimo z jezikom, ampak z dušo, ki se skriva za zvočno podobo besed. In kadar se sami v sebi zatopimo v premišljevanje, tedaj naša duša ne molči, ampak se pogovarja sama s seboj.³⁵ Torej nam je delfska zapoved samospoznanja bliže, kot smo si drznili slutiti, kolikor nas spodbuja, da v sebi odkrijemo dušo in uresničimo svoje človeške zmožnosti.³⁶ Vendar duše ne smemo odkriti zgolj kot posest, temveč kot nikdar dokončano življenjsko nalogo, ki nam je osebno zadana.³⁷ Nalogo, ki je ne moremo reševati zgolj s premišljenim samoobvladovanjem, temveč tudi z dejavnim uresničevanjem dobrega. Prav tu pa igra največjo vlogo ljubezen do modrosti, s katero duša v sebi odkriva tisto božansko območje, kjer nastaja njena krepost. To je območje, kjer se dogajata tako védenje kot miselno motrenje in se rojeva modrost. Kajti kakor mora oko, če naj vidi sólo sebe v drugem, gledati v območje punčice, kjer se kot „mala punčka – κόρη“³⁸ zrcali njegovo obličje, saj tam nastaja njegova

³⁴ Platon, Alkibiad Prvi 130c–131a.

³⁵ Prim. Platon, Teajtet 189e–190b.

³⁶ Prim. B. Šijaković, nav. delo, str. 174: „Zapoved ‚Spoznaj samega sebe!‘ je obenem poziv ‚Uresniči svoje človeške zmožnosti!‘“

³⁷ Prim. G. Kocijančič, „Zaobrnjeni logos. Fragment o bistvu Platonove filozofije“, v: Tretji dan 10/1999, str. 85 in Reale I, str. 251 sl.

³⁸ Prim. Platon, Alkibiad Prvi 133a in PL II, 913: „... ta analogija je pomenljiva tudi zato, ker *kóre*, ‚punčica očesa‘, pomeni tako punčico očesa kot tudi votivno figuro, kipec božanstva, izdelan iz žgane zemlje in postavljen pred stavbo, in tako na metaforični ravni spet odpira prostor Božanskega.“

odličnost, ki je vid sam, tako se mora tudi duša v sebi ozreti v območje umevanja, kjer se kakor v božanskem zrcalu razodevajo človeške zadeve z vidika kreposti in nekreposti, da bi tako najboljše videla in spoznavala samo sebe.³⁹

In vendar se poziv razsvetljujočega Fojba⁴⁰ obenem izmika človeški pojasnitvi, saj „Kralj, čigar preročišče je v Delfih, niti ne govori niti ne skriva, ampak naznačuje – ó ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει“⁴¹. Od tod njegovega poziva k samospoznanju ni mogoče zvesti ne na spoznanje sebe kot duše ne na premišljenost v samoobvladovanju ne na to, „da vemo, kaj vemo, in česa ne vemo“⁴². Prej se nam kaže kot večna naloga samoprevpraševanja, ki se ji kljub temu, da je zadana vsem ljudem, spričo njene zahtevnosti resnično posvetijo le redki, saj je v odgovor potrebno zastaviti vse svoje življenje. Čeprav je že Efežan ognjevito oznanil, da „vsem ljudem pripada, da spoznajo sami sebe – ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς“⁴³, so se namreč Grki od Talesa naprej tudi zavedali, da je ta naloga najtežja od vseh.⁴⁴ Še več, po krilatih besedah modroljubnega pesnika s Hiosa je v polnosti uresničljiva le najvišjemu med bogovi: „Izrek spoznaj samega sebe ni velik, toda njegovo udejanjenje pritiče edinole Zevsu – τὸ γνῶθι σαυτὸν τοῦτ’ ἔπος μὲν οὐ μέγα, ἔργον δ’ ὅσον Ζεὺς μόνος.“⁴⁵ Vendar kljub negotovosti, ki je ob tako različnih pogledih malo prej obšla tudi Alkibiada,⁴⁶ vedno močnejše slutimo, da gre pri delfski spodbudi k samospoznanju predvsem za

39 Prim. Platon, Alkibiad Prvi 132e–133c.

40 Φοῖβος, tj. ‚Svetli‘, ‚Razsvetljujoči‘, je bil vzdevek boga Apolona, ki je v Delfih spregovarjal skozi usta vsakokratne duhovnice Pitije.

41 Heraklit, fr. 93 (Plutarh, O Pitijinem oraklju 18, 404d); prim. F. Zore, Iz zgodovine antične grške zgodovine, Ljubljana 2001, str. 41.

42 Prim. PL II, str. 236, op. 133 (k Platon, Harmid 164d).

43 Heraklit, fr. 116 (Janez Stobaj, Cvetnik V, 6).

44 Prim. Diog. Laert. I, 36; Janez Stobaj, Cvetnik III, 1, 172; 21, 13.

45 Ion s Hiosa, fr. 55 (po TLG).

46 Prim. Platon, Alkibiad Prvi 129a in PL II, op. k nav. mestu.

poziv, „da človek odkrije sebe kot božansko uganko“ in da je ravno „pot tega odkrivanja pot zadobivanja sebe“⁴⁷.

A vrnimo se še za nekaj trenutkov nazaj k živemu razgovoru in tik pred slovesom prisluhnimo pristrčnim besedam Sokratove spodbude ljubemu Alkibiadu:

Οὐκοῦν ὁ τοῦ σώματος σου ἐρῶν, ἐπειδὴ λήγει ἀνθοῦν, ἀπιὼν οἴχεται;

Φαίνεται.

Ὁ δέ γε τῆς ψυχῆς ἐρῶν οὐκ ἄπεισιν, ἕως ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον ᾗ;

Εἰκός γε.

Οὐκοῦν ἐγώ εἰμι ὁ οὐκ ἀπιὼν ἀλλὰ παραμένων λήγοντος τοῦ σώματος, τῶν ἄλλων ἀπεληλυθότων.

Εὖ γε ποιῶν, ὦ Σώκρατες· καὶ μηδὲ ἀπέλθοις.

Προθυμοῦ τοίνυν ὅτι κάλλιστος εἶναι.

Ἀλλὰ προθυμήσομαι.

Ali ne bo tisti, ki ljubi tvoje telo, odšel in te pustil, ko bo tvoje telo odcvetelo?

Očitno.

Tisti pa, ki ljubi tvojo dušo, ne bo odšel, dokler bo napredovala proti boljšemu?

Verjetno res.

No, jaz sem tisti, ki ne bom odšel, ampak bom ostal s teboj, ko bo tvoje telo odcvetelo in bodo (vsi) drugi odšli.

Dobro je to, kar delaš, Sokrat; nikar ne odidi!

Potem si prizadevaj, da bi bil čim lepši!

*Saj si bom prizadeval!*⁴⁸

Toda četudi Sokrat Alkibiada ni nameraval zapustiti, je verjetno od samega začetka njunega prijateljavanja slutil, da se mu bo nadarjeni mladenič iz nebrzdanega častihlepja in oblastiželjnosti prej ali slej izneveril in odpadel od ljubezni

47 B. Šijaković, nav. delo, str. 171.

48 Platon, Alkibiad Prvi 131c–d.

do modrosti. In resnično je Alkibiad kmalu povsem podlegel privlačnosti atenske politike, dokler nevzgojeno „ljudstvo velikosrčnega Erehteja – ὁ τοῦ μεγαλήτορος δῆμος Ἐρεχθέως“⁴⁹ nazadnje vsaj na videz ni premagalo obeh, ljubljenega učenca in ljubega učitelja. A naj tragični konec te zgodbe, na katerega v zaključku namiguje Platonov zapis prvega Sokratovega razgovora z Alkibiadom, še počaka.⁵⁰ Najprej si oglejmo navidezne Sokratove tekmece v ljubezni, potujoče izobražence tistega časa, ki so se z raznih koncev Grčije zgrinjali v Atene, kjer so delovali kot poklicni učitelji, da bi se v nasprotju z zastojnim učiteljem vedočega nevedenja z vseobsežno učenostjo in govorniško veščino proslavili med ljudmi. Ti možje, ki so proti plačilu delovali na mejnem območju med ljubeznijo do modrosti in politiko oziroma so sami nekako bili to „mejno območje med filozofom in politikom – μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ“⁵¹, se imeli za najmodrejšie in bili prepričani, da si tudi med ljudstvom upravičeno zaslužijo tako veljavo,⁵² so se imenovali učitelji modrosti ali sofisti.

Sam izraz σοφιστής sicer izvorno ni pomenil nič drugega kot σοφός,⁵³ se pravi modrega, izvedenega moža v svoji stroki (sprva predvsem v pesništvu ali glasbi)⁵⁴ in nadalje moža, ki

49 Homer, *Iliada* II, 547; tj. atensko ljudstvo: Erehtej je bil bajeslovni kralj Aten.

50 Prim. Platon, *Alkibiad Prvi* 132a in 135e; Ajshinov istoimenski dialog se je verjetno zaključil v svetlejšem tonu, saj v domnevno sklepnem odlomku (fr. 11a–c, po TLG) Sokrat pravi, da četudi nima nobenega nauka, ki bi ga lahko učil, niti se ne razume na nobeno posebno veščino, s katero bi lahko koristil Alkibiadu, verjame, da ga bo po božji volji (θεῖα μοῖρα) in ljubezni (ἔρως) vendarle storil boljšega (prim. K. Gaiser, nav. delo, str. 95).

51 Prodik Keoški, fr. 6 (Platon, *Evtidem* 305c).

52 Prim. Platon, prav tam.

53 Prim. Diog. Laert. I, 12.

54 Najzgodnejše znano mesto, kjer nastopa izraz sofist, so Pindarjeve Istmijske ode 5, 28, kjer nedvomno označuje pesnika (oz. glasbenika). Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1971, str. 30 sl. (=TS) ob tem

preudarno presoja politične zadeve.⁵⁵ V tem smislu so imenovali sofiste sedmero modrih, Pitagora in druge motrilce porajanja v bivanje pred Sokratom,⁵⁶ pa tudi samega Sokrata,⁵⁷ atenskega govornika Izokrata in celo Platona.⁵⁸ Vendar je izraz že v Sokratovem času dobil ironičen prizvok. Ne le, ker so z njim označevali poklicne učitelje, ki so poučevali npravstveno vprašljivo krepost v smislu doseganja družbene uveljavitve in moči, ampak tudi zato, ker so pri zasledovanju tega cilja po zgledu Protagora kot prvega med njimi brez npravnih pomislekov učili, kako „šibkejši razlog narediti za močnejšega – τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν“⁵⁹. Kajti s tem so dejansko učili, kako iz slabše, krivične stvari narediti pravičnejšo in boljšo, kot je to z besednim dvobojem med posebljenim Krivičnim in Pravičnim govorom z jedko ironijo prikazal Aristofan v komediji Oblaki.⁶⁰ Čeprav se je pri tem norčeval iz Sokrata v vlogi lažnega modrijana in poklicnega učitelja, je v resnici podal kritiko sofistov in njihovih nauk.

opozarja na vzgojni vidik pesništva pri Grkih, ki mu lahko sledimo od Hezioda prek Solona do Aristofana; vzgojni učinek dobrega pesništva poudari tudi Protagora v istoimenskem Platonovem dialogu (325d–326a).

55 Prim. PL II, geslo ‚Sofist, sofistika‘.

56 Prim. Herodot, I, 29 in IV, 95; Hipokrat, O stari zdravniški umetnosti 20; Izokrat, O zamenjavi premoženja 268.

57 Prim. Ajshin, Proti Timarhu 173.

58 Prim. Dionizij Halikarnaški, O sestavljanju besed 25; Elij Aristid, ki je v 46. govoru povzel zgodnejša pričevanja, pozneje opozarja, da je celo Platon, ki je nasprotoval sofistom v ožjem pomenu besede, v dialogu Kratil (403e) to ime uporabil tudi v izvirnejšem smislu, kjer Sokrat boga Hada imenuje „popolni sofist – τέλεος σοφιστής“, čeprav je očitno, da se obenem „namenoma poigrava z dvopomenskostjo in vrednostno ambivalenco pojma“ (PL II, op. k nav. mestu); Platon podobno dvoumno označi tudi Diotimo iz Mantineje, preden ta pouči Sokrata o vprašanju ljubezni (prim. Simpozij 208c).

59 Aristotel, Retorika 1402a (z referenco na Protagora); podobno Platon, Apologija 23d.

60 Prim. Aristofan, Oblaki 112 in 883 sl., zlasti 889–1104; prim. Guthrie, S, str. 49 sl. in Jera Ivanc, „Aristofanov Sokrat in sodni proces leta 399 pr. Kr.“, v: Keria 2/2001, str. 153–168.

Kajti poučevanju npravstveno vprašljivih kreposti in večjemu sprevačanju pravičnosti je nasprotoval tudi Sokrat sam, ki za svoje modroljubne razgovore nikdar ni terjal plačila. Nazadnje so sofisti prišli na slab glas predvsem zaradi Platono-ve, Ksenofontove in Aristotelove kritike, ki jih je razkrila kot zavajajoče dvojnike resničnih zaljublencev v modrost,⁶¹ kot lažne modrijane, učitelje nepoštenja in „navidezne modrosti – φαίνομένη σοφία“⁶².

Nekateri včerajšnji razsvetljeni učitelji s Heglom na čelu pa so v njih prepoznali predhodnike stoletja mlajših franco-skih razsvetljencev, kolikor so v Grčiji uvedli splošno izob-raževanje in ljudi spodbudili k samostojnemu razmišljanju.⁶³ Tvegali so anahronizem in jih po francoskem zgledu poime-novali grško razsvetljenstvo.⁶⁴ Mi pa raje tvegajmo obratno pot in poglejmo, kako so jih poskušali razumeti sodobniki in kako so se sami izkazali v soočenju s Sokratom in njego-vimi.

★ ★ ★

61 O dvoumni bližini gibanja sofistov sami filozofiji prim. J.-P. Vernant, Začetki grške misli, prev. B. Baskar, Ljubljana 1986, str. 44: „Tega dvoumja, ki je zaznamovalo njen izvor, se grška filozofija morda ni nikdar povsem otresla.“ Še toliko bolj to velja za včerajšnjo šolsko filozofijo, ki si je prisvojila Sokrata in njegov način vodenja dialoga, ne da bi se pri tem zavedala lastne sofistične drže, h kateri nenazadnje sodi tudi prejemanje plačila.

62 Aristotel, Sofistične ovržbe 165a 21; prim. isti, Metafizika 1004b 17 sl.

63 Prim. G. W. Hegel, Zgodovina filozofije I, 2: pogl. o sofistih.

64 Prim. Reale I, str. 188 sl.: „Razsvetljenstvo grške sofistike“.

Platon se je lotil zmuzljive opredelitve sofista v istoimenskem dialogu, kjer se Elejski tujec vpričo pomenljivo molčečega Sokrata pogovarja z mladim Teajtetom,⁶⁵ nadarjenim učencem prav tako navzočega matematika Teodorja iz Kirene:

Φέρε, ὅποσα ἡμῖν ὁ σοφιστὴς πέφανται; δοκῶ μὲν γάρ, τὸ πρῶτον ἡγρέθη νέων καὶ πλουσίων ἔμμισθος θηρευτής.

Ναί.

Τὸ δέ γε δεύτερον ἔμπορός τις περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα.

Πάνυ γε.

Τρίτον δὲ ἄρα οὐ περὶ αὐτὰ ταῦτα κάπηλος ἀνεφάνη;

Ναί, καὶ τέταρτόν γε αὐτοπώλης περὶ τὰ μαθήματα ἡμῖν <ἦν>.

Πέμπτον ... τῆς γὰρ ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους ἦν τις ἀθλητῆς τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφωρισμένος.

Ἦν γὰρ οὐν.

Τό γε μὴν ἔκτον ἀμφισβητήσιμον μὲν, ὅμως δ' ἔθεμεν αὐτῷ συγχωρήσαντες δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασιν περὶ ψυχὴν καθαρτὴν αὐτὸν εἶναι ...

No, v koliko (oblikah) se nama je pokazal sofist? Meni se zdi, da se je najprej pokazal kot plačani lovec na mlade in bogate ljudi.

Da.

Drugič kot nekakšen trgovec z nauki, ki se nanašajo na dušo.

Natanko tako.

Se ni tretjič pokazal kot kramar na istem področju?

Da, in četrtič sva ugotovila, da je neposredni prodajalec (lastnih) naukov.

In petič ... je bil nekakšen borec v veščini bojevanja na polju besed, borec, ki si je za svojo zamejil veščino prerekanja.

65 Srečali smo ga že v uvodnem plovu naše ljubzenske pustolovščine, kjer je v razgovoru s Sokratom pričeval o tem, da se filozofija začenja s čudenjem (prim. Platon, Teajtet 155d).

Res sva tako ugotovila.

*Pri šesti (pojavitvi) sva si sicer oporekala, vendar sva mu popustila in zatrdila, da je glede duše očiščevalec od tistih mnenj, ki ovirajo nauke ...*⁶⁶

Da bi se v nadaljnjem opredeljevanju sofista ne izgubila v premnogih imenovanjih, sogovornika v Platonovem dialogu skleneta, da se bosta oprijela tistega, ki ga najbolj označuje. Tako spričo ponašanja sofistov, da zmorejo na osnovi splošne veščine ugovarjanja ustvarjati strokovnjake za oporekanje na vseh področjih, prideta do osrednje opredelitve: „Sofist se nama je torej pokazal kot nekdo, ki ima o vseh stvareh neko navidezno védenje, ne pa resnice – δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν ἀλλ’ οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται.“⁶⁷ Ni namreč mogoče biti moder v vsem. Tedaj pa se ob tujčevi pikri omembi besedne bojevitosti sofistov Teajtet razigrano spomni Protagorovih spisov o rokoborbi in podobnih veščinah, v čemer lahko razberemo duhoviti Platonov namig na sofistovo slovito delo „Besedna nasprotovanja – Ἀντιλογίαι“⁶⁸. V njem naj bi Protagora, sicer Demokritov rojak iz Abdere,⁶⁹ kot začetnik

66 Platon, Sofist 231d–e; prim. Ksenofont, Spomini na Sokrata I, 6, 13, kjer Sokrat v razgovoru s sofistom Antifontom ljudi, ki prodajajo svojo modrost, primerja z vlačugarji, ki za denar vsakomur prodajo svojo lepoto.

67 Prav tam 233c.

68 Delo je obsegalo dve knjigi: Ἀντιλογίων α' β'; poleg teh in dejanskega spisa „O rokoborbi – Περί πάλης“ je bilo znanih še več sorodnih Protagorovih spisov: „Veščina oporekanja – Τέχνη ἐριστικῶν“, „O matematičnih naukih – Περί τῶν μαθημάτων“, „O državi – Περί πολιτείας“, „O častihlepiju – Περί φιλοτιμίας“, „O krepostih – Περί ἀρετῶν“ ... (Diog. Laert. IX, 55).

69 Po Diog. Laert. IX, 51 naj bi bil celo Demokritov učenec; vsekakor se je Protagora povsem obrnil od naravoslovnih motrenj jonskih predhodnikov k aktualnim vprašanjem človekovega javnega delovanja in dobrega odločanja (εὐβουλία) v polis. S tem obratom, ki ga včerajšnja šolska filozofija običajno imenuje ‚obrat od kozmologije k antropologiji‘, ni utrl poti samo celotnemu sofističnemu gibanju, ampak mu je po svoje sledil tudi Sokrat v filozofskem prevpraševanju.

sofistike in neprekosljivi učitelj politične veščine uveljavil znamenito načelo sofističnega oporekanja, da za vsako stvar obstajata „dva razloga, ki si nasprotujeta – δύο λόγους εἶναι περὶ πάντος πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις“⁷⁰.

Iz tega je namreč sledilo, da je s spretnimi besednimi prijemi mogoče spodbijati ali braniti vsako trditev, ne glede na njen resnični smisel in nravstveni pomen. Ko pa je Protagora ta relativizem prenesel z zgolj razpravljalne ravni na raven človekovega prebivanja in delovanja v svetu, ga je izrazil v znamenitem izreku o človeku meri, pozneje imenovanem tudi *homo mensura*, s katerim je dejansko utemeljil sofistiko:

Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

*Človek je mera vseh stvari, bivajočih, da/kako so, in ne-bivajočih, da/kako niso.*⁷¹

Čeprav ni jasno, ali je Protagora s človekom mislil posameznika ali človeštvo, kakor tudi ne vemo, kaj je mislil s stvarmi, niti ne poznamo prave vloge veznika ὡς, ki lahko pomeni tako ‚da‘ kot tudi ‚kako‘, v stavku vendarle ni mogoče spregledati skrajne relativizacije bivajočega, ki ga določa vsakokratna mera človeka. Kajti človek kot merodajalec ne odloča le o tem, kako so tiste stvari, ki so, in kako niso tiste, ki niso, ampak tudi o tem, da so tiste stvari, ki so, in da niso tiste, ki niso.⁷² Tako je vsaj Protagorovo trditev razumel že

⁷⁰ Prav tam.

⁷¹ Fr. 1 (Platon, Teajtet 152a; Sekst Empirik, Proti matematikom VII, 60; Diog. Laert. IX, 51); prim. različici prevodov: Reale I, str. 191: „Človek je merilo vseh stvari, tistih, ki so, kako so, in tistih, ki niso, kako niso“ in PL I, str. 229: „Človek (je) mera vseh stvari, tistih, ki so, da so, in tistih, ki niso, da niso.“

⁷² Prim. Guthrie, TS, str. 188–192. S tem stavkom se je po izročilu začelo Protagorovo delo „Resnica – Ἀλήθεια“ (tako ga morda zgolj ironično imenuje Platon, Teajtet 161c) ali „Razlogi“, ki ovržejo – Καταβάλλοντες <λόγοι>“ (tako ga naslavlja Sekst Empirik, prav tam).

Sokrat v svojem razgovoru s Teajtetom v drugem Platonovem dialogu, naslovljenem z mladeničevim imenom:

Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὥς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ γῶ.

*Ali ne govori nekako tako, da/kako stvari takšne, kakršne se meni kažejo, zame tudi so, kakršne pa se zdijo tebi, zate tudi so? Človek si pač ti in sem jaz.*⁷³

Toda v svetu, kjer je vse po meri človeka, kjer velja za bivajoče „samo to, kar se kaže vsakemu posamezniku – τὰ φαινόμενα ἐκάστω μόνῃ“⁷⁴, s čimer se kot temeljno ontološko določilo uveljavi antropocentrična „odnosnost – τὸ πρὸς τι“⁷⁵, ni zanikan samo obstoj enega in za vse enako zavezujočega merila, ki bi zagotavljalo razliko bivajočega in nebivajočega, resničega in lažnega, dobrega in zlega, lepega in grdega, pravičnega in krivičnega, sploh krepostnega in nekrepostnega.⁷⁶ Neizogibni nasledek takšnega razumevanja resničnosti je tudi zoženje duhovnega obzorja, ki ga razkriva Platon v Sokratovem razgovoru z uglednim sofistom Hipijem iz Elide.⁷⁷ Ko v njem učeni Hipija samohvalno pripoveduje, kako se je nedavno proslavil med Špartanci z govorom „o lepih opravilih/načinih življenja – περὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν“ in z nestorjevskim prikazom „mnogih nadvse lepih

73 Platon, Teajtet 152a; Teajtet je v istoimenskem Platonovem dialogu tisti mladenič, ki ga Sokrat spomni na ta Protagorov izrek, da bi preizkusila opredelitev védenja (ἐπιστήμη) kot zaznave (αἴσθησις), kar ga naposled pripravi do čudenja (τὸ θαυμάζειν) kot izvirno filozofske držē (prim. naš uvodni skok v ljubezensko pustolovščino).

74 Sext Empirik, Pironove postavke I, 216–217.

75 Prav tam.

76 Prim. Reale I, str. 192.

77 Mišljen je Platonov dialog Hipija Večji. Hipija se je ponašal z vsestranskim znanjem s področja matematike, rodoslovja, bajeslovja, zgodovine, jezikoslovja, spominske veščine, glasbe in likovnih umetnosti, pri čemer je sofistiko razumel kot razvito obliko filozofije (prim. Platon, Hipija Večji 281b–283b in PL II, str. 960).

navad/zakonov – πάμπολλα νόμια ... πάγκαλα⁷⁸, ga Sokrat prijazno prosi za pomoč pri iskanju odgovora na vprašanje: „Kaj je lépo – τί ἐστὶ τὸ καλόν?“⁷⁹ V Hipijevih bahavih in samozavestnih odgovorih se kmalu razkrije temeljni in večni nesporazum med sofistiko in filozofijo. Medtem ko gre Filozofu za lépo, po katerem so vse lepe stvari lepe, za lépo kot lépo, se pravi za „Lépo sámο – αὐτὸ τὸ καλόν“⁸⁰, lepi Sofist v odgovor navaja lepo dekle, zlato, bogastvo, zdravje in spoštovanost človeka v starosti med Grki, s čimer jasno pokaže, da mu dejansko ni mar za to, „kaj stvari so, ampak kakšne se komu *zdi*jo“⁸¹.

Vendar z izrekom *homo mensura* kot temeljnim in vodilnim načelom sofistike ne postane vprašljiv in nepojasnljiv samo obstoj Lépega in drugih uzrtosti ali večnih oblik, kot bo Sokratovo intuicijo zgolj umu dostopnih vzrokov vsega lepega, dobrega, pravičnega in podobno pozneje imenoval Platon, ampak tudi pomen božanskega in sam obstoj bogov. To je dobro uvidel in dosledno izpeljal tudi Protagora na začetku javnega predavanja „O bogovih – Περὶ θεῶν“, zaradi česar so ga Atenci obtožili brezboštva,⁸² kljub sicer spoštljivemu odnosu do religioznega izročila:⁸³

78 Platon, Hipija Večji 286a–b.

79 Prav tam, 286d. Čeprav je njegov avtor Sokrat sam, se iz obzirnosti do Hipija skriva za tretjo osebo, ki naj bi s tem ‚objestnim‘ vprašanjem njega samega spravila v zadrego, ko je omalovaževal neke stvari kot grde in druge hvalil kot lepe (prim. 298b–c).

80 Platon, Hipija Večji 288a sl.

81 PL II, str. 961.

82 Protagora se je zato umaknil iz Aten, vendar ga je še isto leto doletela smrt v brodolomu med plovbo na Sicilijo (prim. Diog. Laert. IX, 55–56).

83 Prim. Platonov dialog Protagora, kjer sloviti učitelj tistim učencem, ki mu niso hoteli plačati, kolikor je zahteval, dopušča, da darujejo v svetišču, kolikor menijo, da so vredni njegovi nauki (328b–c), in še prej, ko razlaga učljivost kreposti z zgodbo, v kateri na začetku časov za ljudi in njihove postave poskrbijo bogovi (320d–322d); verjetno je bil temu vsebinsko soroden izgubljeni Protagorov spis „O prvotnem

Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὥς εἰσὶν, οὔθ' ὥς οὐκ εἰσὶν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

*O bogovih ne morem vedeti ne, da/kako so, ne da/kako niso. Kajti mnogo je preprek, ki ovirajo védenje: tako nejasnost (vprašanja) kot kratkost človeškega življenja.*⁸⁴

Čeprav se je Protagora s to trditvijo prej vzdržal sodbe o obstoju ali neobstoju bogov, kot pa jih zanikal,⁸⁵ mu v zvezi z izrekom o človeku kot meri vseh stvari vendarle ni mogoče povsem odvzeti odgovornosti za poznejše sofistično pogojevanje ne le same resničnosti, ampak tudi bivanja bogov s človeškim merilom. To pogojevanje je prejelo najdrznejši odjek v Kritijevi drami Siziif, kjer prvoosebni pripovedovalec vero v bogove razlaga kot premeteno iznajdbo domiselnega modrijana, s katero je ljudem vzbudil „božji strah – θεῶν δέος“, da bi jih odvrnil od hudodelstev na skrivnem in tako tudi poslednje „brezzakonje ugasil z zakoni – τὴν ἀνομίαν τοῖς νόμοις κατέσβεσεν“⁸⁶. Zato ni naključje, da je Protagorov izrek o človeku kot meri vsega še v postavodajalskem svetu brez Sokrata in njegovih paradoksov, kakor ga je v svojih Zakonih uprizoril Platon, izzval upravičeno zavrnitev in zavezujoč odgovor resnobnega starca iz Aten:

Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἄν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.

stanju – Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσιος“ (pri. W. Jaeger, „Die Theorien über Wesen und Ursprung der Religion“, v: Sophistik, izd. C. J. Classen, Darmstadt 1976, str. 43, op. 14).

84 Fr. 4 (Diog. Laert. IX, 51; Evzebij, Priprava na evangelij XIV, 3, 7).

85 Reale (I, str. 199) celo domneva, da je z njim želel zgolj ponazoriti antilogijski način sklepanja.

86 Kritija, fr. 25, 13.40 (Sekst Empirik, Proti matematikom IX, 54); Kritija, sicer Sokratov znanec in Platonov stric, je bil izobražen aristokrat, ki ni pisal le elegij in tragedij, v katerih je razvijal misli sofistov, ampak se je na čelu trideseterice tiranov vpisal v atensko zgodovino tudi kot izjemno okrutna osebnost.

*Za nas je pač mera vseh stvari predvsem bog, in to mnogo bolj kot kakšen človek, kakor (nekateri) trdijo.*⁸⁷

Kljub temu je včerajšnji učitelj razlike med bitjo in bivajočim skušal rešiti Protagorov izrek o človeku meri pred očitkom popolne relativizacije, tako da je iz njega razlagal človekov odnos do bivajočega kot le poudarjeno omejitev neskritosti bivajočega na vsakokratni okoliš spoznavanja sveta: „Mi današnji ljudje in mnoga pokolenja pred nami smo to okrožje zdavnaj pozabili in si ga vendarle nenehno lastimo. Menimo sicer, da postane kako bivajoče dostopno s tem, da Jaz kot subjekt predstavi objekt. Kakor da za to že prej ne bi moralo vladati neko odprto, v katerega odprtosti je nekaj *kot* objekt dostopno za subjekt ...“⁸⁸ Mera v Protagorovem izreku naj bi torej ne pomenila prevzetne obrezmejitve človekovega jaza, ampak njegovo omejitev in usmerjanje na neskritost, ki mu šele omogoča spoznavanje in razpolaganje s tistimi rečmi, ki so, da in kako so, in s tistimi rečmi, ki niso, da in kako niso. Človekov jaz naj bi bil po Protagoru določen z vsakokratno omejeno pripadnostjo neskritemu okrožju bivajočega, ki mu navsenazadnje naklanja tudi njegovo lastno samobitnost. To pa ne pomeni le, da človek o vsem pač ne odloča sam, temveč „vsebuje obenem priznanje neodločljivosti (Unentscheidbarkeit) o prisotnosti ali odsotnosti ... bivajočega sploh“⁸⁹. Torej tudi Protagorov izrek o bogovih ne pomeni drznega prilaščanja skrivnosti bogov, ampak prav nasprotno priznavanje lastne omejitve in umerjenosti na območje resnice kot neskritosti.⁹⁰

87 Platon, Zakoni 716c; gre za osrednjo trditev tega Platonovega dialoga, ki kljub nesokratski perspektivi izreka absolutno Počelo v spoprijemu s človeško mero sofistike, pa čeprav v zrcalu počasovljene in pozgodovinjene polis, v kateri ni prostora za filozofski eros, ki nas osvobaja za onkrajnost in brezčasnost poslednje Resničnosti; prim. PL II, str. 1044.

88 M. Heidegger, Evropski nihilizem, prev. I. Urbančič, Ljubljana 1971, str. 130.

89 Prav tam, str. 131.

90 Prim. prav tam, str. 132. M. Heidegger je grško pojmovanje biti kot

Vendar je to razlaga, ki z vnašanjem včerašnjega dopustitvenega mišljenja v skrajno tekmovalno nastrojeno sofistiko zveni prelepo, da bi bila resnična. Po drugi strani pa nas z neupravičenim posploševanjem grškega razumevanja biti kot prisotnosti in resnice kot neskritosti oddaljuje od posebnosti Protagorovega zasnutka sofistike, ki s svojim relativizmom dejansko uteleša nasprotje filozofiji. Zato raje pogledajmo, kako se to nasprotje izkristalizira v Sokratovem neposrednem soočenju s Protagorom v Platonovem dialogu, ki je naslovljen po tem velikem sofistu. Kot pronicljivo poudarja včerašnji razlagalec, Sokrat že z uvodnimi besedami prijatelju nakaže, da se mu je zgodilo nekaj odločilnega, saj je med razgovorom pozabil na neprekosljivo lepoto Alkibiada, ki je bil prav tako navzoč. S tem ne poudari le neubranljive privlačnosti prelomnih bivanjskih vprašanj, ki prekašajo privlačnost telesne lepote, ampak tudi njihovo zavezujočnost, ki terja celovito osredotočenost, tako da mora počakati celo pridobivanje mladih duš za filozofijo, pa četudi gre za nadvse ljubljenega mladeniča.⁹¹

Za Sokrata razgovor s Protagorom pomeni odločilen spoprijem s celotnim gibanjem sofistov, ki so bili zaradi svoje bližine in tujosti najnevarnejši tekmeci njegovi ljubi. Tega ne izpričuje samo sofistom naklonjeno vzdušje na prizorišču pogovora, kjer sta navzoča tudi priljubljena Hipija iz Elide in Prodik s Keosa z učenci in privrženci, bogatim gostiteljem

prisotnosti izpeljeval iz etimologije grške besede za resnico (ἀλήθεια), ki jo je vztrajno tolmačil kot ‚ne-skritost‘. Pri tej posplošitvi izvirnega pomena besede (druga možna etimologija gr. izraza za resnico je ‚ne-pozaba‘; prim. P. Florenski, Steber in utrditev resnice, Moskva 1914, III. pogl.) je nemški mislec raje sledil svojemu videnju vloge grštva v bitnozgodovinskem razvoju zahodne metafizike, kot pa hermenevtičemu pripoznanju polifonije različnih filozofskih glasov, ki jih že pri predsokratikih ni mogoče zvesti na en sam napev, pa čeprav želimo tako opozoriti na usodno pozabo biti v dogodju včerašnjega sveta.

91 Prim. PL II, str. 940.

Kalijem in objestnim aristokratom Kritijem. To razkrije tudi začetek razgovora obeh protagonistov, ki trčita ob temeljnem vprašanju poučevanja: „Ali je krepost učljiva – εἰ διδακτόν ἐστιν ἀρετή?“⁹² Ko Protagora na osnovi lastnih izkušenj zagovarja njeno učljivost, mu Sokrat na videz paradokсно nasprotuje, saj je bila vzgoja za krepost njegova osrednja dejavnost in njeno vprašanje eno od njegovih priljubljenih miselnih izhodišč.⁹³ Vendar nekako vnaprej ve, da s Protagorom kljub enakozvočnosti besed ne delita istega mišljenja glede učljivosti kreposti, četudi nobenemu od njiju ni tuja misel, da si jo je po poti vzgoje in prizadevanja mogoče pridobiti. Kajti sofist s krepostjo meri prej na doseganje ugleda in uspeha v javnem delovanju kot pa na zadržano življenje v skladu z Dobrim, ki je lastno zaljubljenцу v modrost.

Kljub temu Protagora vse očara s pripovedjo o začetni vzgoji človeškega rodu, ki so mu bogovi podelili delež v kreposti in pravičnosti. Odtlej kreposti ni mogoče le razvijati s prizadevnostjo, ampak je tudi učljiva, saj jo več kot očitno poučujejo vsi prebivalci polis. Seveda Protagora v sofističnem samoljubju odkrito verjame, da je prav on tisti, ki zna ljudi poučevati v politični kreposti bolje od drugih. Toda Sokrat se mu kljub očaranosti ne pusti docela prepričati. Iz začetnega vprašanja raje izpelje nova: Kakšno razmerje vlada med védenjem in krepostmi? In kaj sploh so kreposti? Je krepost ena ali jih je več? In če jih je več, kako so povezane? Jih povezuje podobnost, kot meni Protagora, ali pa jih je mogoče

92 Platon, Protagora 326e.

93 Prim. Platon, Gorgija 460b, kjer Sokrat iz primerov učenja posameznih veščin, kot so stavbarstvo, muzična umetnost in zdravilstvo, sklepa takole: „V vsakem primeru je sleherni, ki se je nečesa naučil, takšen, kakršnega dela védenje ... ali ni v skladu s tem razmislekom tisti, ki se je poučil o tem, kar je pravično, pravičen – ὁ μεμαθηκώς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἡ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται ... οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκώς δίκαιος?“ Podobno isti, Evtidem 282c–e; Ksenofont, Spomini na Sokrata III, 9, 5 in Aristotel, Evdemova etika 1216b2 sl.

zvajati na temeljno enovitost? Po mnogih opravljenih raziskovanjih⁹⁴ Sokratu v razgovoru s Protagorom zdaj ne gre več „za posamezne kreposti, temveč za *krepost kot krepost*, za krepost *nasploh*“⁹⁵. Ko se naposled osredotoči na vprašanje enovitosti kreposti, iz njega vznikne osupljiv uvid v *istovetnost védenja in kreposti*: védenje se mu ne razkrije le kot temelj kreposti, ampak kot sama krepost.⁹⁶ Od tod tudi ravnati nekrepostno ni mogoče drugače, kot neprostopovoljno in iz nevedne nevednosti. Vedoče nevedni Sokrat svoj uvid paradokсно⁹⁷ strne takole:

Ἐν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἔν μόνον κακόν, τὴν ἀμαθίαν.

*Védenje je edino dobro in nevednost edino zlo.*⁹⁸

94 Prim. Platonove „sokratske“ dialoge, ki obravnavajo posamezne kreposti: Lahes (o pogumu), Harmid (o premišljenosti), Evtifron (o pobožnem), Lizis (o prijateljstvu) in Ksenofontove Spomine na Sokrata I, 1, 16, kjer so našeta značilna Sokratova spraševanja: „Kaj je pobožno, kaj ni pobožno, kaj je lepo, kaj grdo, kaj pravično, kaj nepravično, kaj je premišljenost, kaj nepremišljenost, kaj je pogum, kaj strahopetnost – τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία ...“ Sokrat je s temi spraševanji poskušal sogovornike uvajati v „krepostno življenje, v dejansko spoznanje kreposti, ki se izraža v krepostnem delovanju“ (PL II, str. 1125).

95 PL I, Uvod v Protagora, str. 766.

96 Prim. Platon, Protagora 352b–361b; tudi Aristotel pozneje v svoji kritiki poudari, da so bile Sokratu vse kreposti „védenja – ἐπιστήμαι“ (Nikomahova etika 1144b).

97 Prim. PL II, geslo Krepost, str. 1101–2: „Vednost je namreč v tem primeru paradokсно združena z radikalnim nevedenjem (vem, da nič ne vem) ... Kaj lahko spričo temeljne Filozofove nevednosti pomeni védenje, ki je krepost? Platonov Sokrat v pogovorih *odpira območje posebnega npravno pogojenega védenja*, ki je zavezujoče kljub temeljni človekovi nevednosti.“ V tem območju se naposled Platonu kot najzvestejšemu Sokratovemu učencu razkrije uzrtost Dobrega kot Počelo vse resničnosti, iz katerega kot njegove pojavitve nujno izhajajo tudi vse kreposti: „Le kdor ima *to védenje*, bo tudi dejansko *ravnal krepostno*“ (PL II, prav tam).

98 Diog. Laert. II, 31 (po Platon, Evtidem 281e).

V Platonovem zapisu Sokratovega razgovora s Protagoro protagonista nazadnje zamenjata vlogi: medtem ko si Atenec z omenjenim uvidom povrne zaupanje v učljivost kreposti, Abderita ob tem obhajajo dvomi, zaradi katerih je krepost zanj komaj še učljiva. Vendar ta preobrat ni enoznačen, saj Sokrat kljub ironiziranju Protagora že na začetku ni toliko nasprotoval učljivosti kreposti, kolikor je želel postaviti pod vprašaj sofistovo pragmatično obzorje, ki ga obvladuje želja po koristnosti in družbenem priznanju. In čeprav se dostojanstvenemu Protagoru v soglasju s Sokratom zdi nemogoče, da „kakšen človek, ki ravna krivično, ravna premišljeno – τίς ἀδίκῳ ἀνθρώπος σωφρονεῖν“⁹⁹, ga prav neskladnost z lastnim izrekom o človeku meri razkriva kot začetnika npravstvenega razkroja v smeri nihilističnega relativizma poznejše sofistike. Podobno se tudi sofistova očarljiva pripoved o božanski vzgoji človeškega rodu v luči njegovega vzdržanja od sodbe o obstoju ali neobstoju bogov nazadnje izkaže za neverodostojno. Brez resničnosti božanskega je namreč oropana utemeljenosti kreposti v presežnem, za vse enako zavezujočem počelu Dobrega, ki je venomer skrito navzoče v ozadju Sokratovega spraševanja.¹⁰⁰

Vse to doseže vrhunec, ko Atenec s prevpraševanjem dobrega kot ugodja drzno preusmeri razgovor s Protagorom nazaj na njegov teren: „Sprašujem glede užitka samega, ali ni morda nekaj dobrega – τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθὸν ἐστίν?“¹⁰¹ Čeprav ljudje menijo, da mnogi ne delajo tega, kar je najboljše, četudi to spoznavajo, ker jih je pre-

99 Platon, Protagora 333b–c; pri tem se sogovornika strinjata, da „biti premišljen – σωφρονεῖν“ pomeni „biti dobro misleč – εὖ φρονεῖν“ (333d).

100 Prim. PL II, str. 943 sl.

101 Platon, Protagora 351e; medtem ko se Sokrat namenoma izraža dvoumno in v ozadju nedvomno meri na Dobro (tj. dobro *sámo*), Protagora izraz razume v smislu nečesa dobrega (prim. PL II, op. k nav. mestu).

magal užitek, je vprašanje, kaj pri tem v resnici utrpevajo.¹⁰² Sokrat tedaj ob sofistovem soglašanju izpelje nadvse paradokсно trditev, da v njihovem utrpevanju dejansko ne gre za podleganje užitku ali bolečini, ampak za pomanjkanje védenja in merilne veščine, s katero bi znali tako premeriti užitke, da bi bili pripravljeni za največji prihodnji užitek sprejeti sedanje neugodje ali bolečino. To Sokratovo nezaslišano in na videz povsem hedonistično izpeljavo, ki v resnici želi z drznim obratom mišljenja v iščočih dušah navsezadnje vzbuditi hrepenenje po Dobrem kot „najvišjemu užitku“, je včerajšnji občudovalec grške paideje po dolgih stoletjih dopolnil z globokim uvidom:

For if (as most people believe) pleasure is the standard of all that men will and do, it is clear that no one knowingly chooses that which is less good – i. e. less pleasant; and what is thought to be a moral weakness in the man who 'gives way to pleasure' is really a weakness of reasoning ... Here at last the deep meaning of Socrates' conception of knowledge emerges, now that we can see these contradictions face to face. It is knowledge of true standard which inevitably dictates our choice and determines our will.

Kajti če je užitek (kakor verjame večina ljudi) merilo vseh človeških hotenj in dejanj, je jasno, da nihče zavestno ne izbira manj dobrega, se pravi manj prijetnega, in da je domnevna nravna šibkost tistega, ki je 'podlegel užitku' v resnici samo pomanjkanje védenja ... Globoki smisel Sokratovega pojma védenja tu naposled pride na dan, zdaj ko lahko uzremo ta nasprotja v opreki. Gre za védenje o resnično vrednem, ki neizogibno narekuje izbiro in določa našo voljo.¹⁰³

¹⁰² Prim. Platon, Protagora 352d sl.

¹⁰³ W. Jaeger, Paideia: the Ideals of Greek Culture, prev. G. Highet, II: In search of the divine centre Oxford 1947, str. 121–122; prevod delno prirejen (v skladu z angl. različico) po PL II, str. 945, kjer je prevajalec izhajal iz nemškega izvirnika, ki mi žal ni bil dostopen.

Iz vsega tega zdaj že slutimo, da Sokratovega uzrtja védenja kot kreposti ni mogoče razumeti brez predhodnega notranjega preobrata, brez očiščenja želje, brez duhovne preobrazbe, brez korenite zaobrnitve duše, brez spreobrnjenja celotnega človekovega bitja k Dobremu kot „najvišjemu užitku“. Sicer nismo oropani samo resničnega védenja, ampak tudi resnično svobodne volje, ko v nevedno nevednem podleganju „lažnim užitkom“ neprostovoljno delamo zlo. Toda ali ni Sokrat tukaj spregledal nečesa bistvenega? Mar mu ne umanjka „dialektično določilo pri prehodu od razumetja do ravnanja“¹⁰⁴, ki naj bi ga pozneje doreklo šele krščanstvo, kolikor vidi odločilni dejavnik greha v volji, in ne v spoznanju? Na osnovi te podmene je včerajšnji danski zaljubljenec v krščanski kritiki obupa upravičeno ugotavljal: „Že razlike med ne *moči* razumeti in ne *hoteti* razumeti Sokrat dejansko nikakor ne pojasni, medtem ko je vele mojster vseh ironikov, ko izvaja razlikovanje med razumevanjem in razumevanjem. Sokrat razlaga, da tisti, ki ne dela, kar je prav, tega tudi razumel ni; krščanstvo pa seže še bolj nazaj in pravi: razumel ni, ker noče razumeti, razumeti pa noče, ker noče tega, kar je prav.“¹⁰⁵ Toda ali Dančeva podmena povsem drži? Gre tedaj pri Sokratu kljub vsemu zgolj za etični „intelektualizem“, ki z veličanjem razuma povsem spregleduje človekovo hoteno delanje zla in s tem razsežnost greha, ki ga v volji odkrije šele krščanstvo?¹⁰⁶ Dvom v tako poenostavljeno in enoznačno zavrnitev Sokratovega paradoksnega uvida s krščanstvom, je ne nazadnje posredno izrazil tudi Danec sam: „Toda ali more kak človek doumeti, kaj je krščanstvo?“¹⁰⁷ In prav to nas opogumlja, da se v nasprotju z včerajšnjo Dančevo razlago ne sramujemo drzne slutnje o osupljivi bližini Sokrata

104 S. Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, prev. J. Zupet, Celje 1987, str. 123.

105 Prav tam, str. 125.

106 Prim. G. Reale, Sokrat, prev. Luka Boršič, Zagreb 2003, str. 279 sl. (=Reale, S).

107 S. Kierkegaard, nav. delo, str. 125.

krščanstvu, kolikor skrivnostno bližino greha in usodno nevedne nevednosti na najgloblji ravni izpričujejo tudi besede Križanega:

Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσι.
*Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.*¹⁰⁸

✱ ✱ ✱

Toda vrnimo se k Platonovemu zapisu razgovora o liku sofista, kjer Elejski tujec poznavalsko dopolni Teajteta, da podobno kot za Protagorove velja tudi za spise mnogih drugih mojstrov oporekanja in nasprotovanja z besedami. Od ohranjenih besedil jih zgledno zastopajo „Dvojne besede – Δισσοὶ λόγοι“ neznanega avtorja, ki izpričujejo večšino sofističnega razpravljanja na primeru zagovarjanja in spodbijanja istovetnosti nasprotnih npravstvenih pojmov: dobrega in slabega, lepega in grdega, pravičnega in nepravičnega, resničnega in lažnega, pa vse do prevpraševanja modrosti in ucljivosti kreposti.¹⁰⁹ Naslov je povzet po začetni besedni zvezi, ki se v spisu večkrat ponovi: „Dvojne besede govori-jo filozofirajoči v Grčiji o dobrem in slabem – διισσοὶ λόγοι λέγονται ἐν ταῖς Ἑλλάδι ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων περὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ ...“¹¹⁰ Pisec se v prvem primeru opredeli za pogled, ki pravi, da sta dobro in slabo istovetna, kajti kar je za nekatere slabo, je za druge dobro. Gre za način sklepanja, ki ne izhaja le iz načela *homo mensura*, ampak tudi močno spominja na Protagorovo relativistično izpeljavo v istoimenskem Platonovem dialogu.¹¹¹

In če se ozremo nazaj k Teajtetu in tujcu iz Eleje, vidimo, da se jima je v primerjavi z mojstri upodabljajočih

¹⁰⁸ Lk 23,34 (prev. po SSP).

¹⁰⁹ Prim. Dvojne besede 1–4; 6 (besedilo se je ohranilo v rokopisih del Seksta Empirika; izbor v: Predsokratiki, str. 227 sl.).

¹¹⁰ Nav. po TLG.

¹¹¹ Prim. Platon, Protagora 334a–c.

veščin sofist medtem pokazal kot prekanjeni „posnemovalec bivajočih stvari – μιμητής τῶν ὄντων“¹¹², ki „sodi v rod ustvarjalcev prividnih čudes – τοῦ γένους εἶναι τοῦ τῶν θαυματοποιῶν“¹¹³. Je torej sofist nekakšen rokohitrski čarodej, ki spretno posnema stvari v skladu z videzom?¹¹⁴ Najbolje, da se spričo njegove zmuzljivosti ne prenačimo s tako poenostavljeno opredelitvijo, temveč se vrnemo k Teajtetovi izhodiščni aporiji, s katero se intuitivno upre Elejcu, ki mu kljub skrbnemu razločevanju manjka posluš za sokratski *élenchos*: „Jaz sem že v zadregi, kaj naj rečem, da sofist resnično je, če naj govorim po resnici in zatrjujem, saj se je pokazal v mnogih oblikah – ἀπορῶ δὲ ἔγωγε ἥδη διὰ τὸ πολλὰ πεφάνθαι, τί χρή ποτε ὡς ἀληθῆ λέγοντα καὶ δυσχυριζόμενον εἰπεῖν ὄντως εἶναι τὸν σοφιστήν.“¹¹⁵ Od tod začnimo znova in tvegajmo nadaljnje preizkušanje sofistike po živem Sokratovem zgledu, ki ga pogrešamo v Platonovem Sofistu, kjer Atenec ob učenem Elejčevem razpredanju skrivnostno molči.¹¹⁶ Kajti le tako lahko upamo, da se ne bomo ujeli v lastno zanko prenačljene in nepreiskane sodbe, ki jo skrivaj plete sofist v nas samih.¹¹⁷

Vroča tema med sofisti je bila obravnava nasprotja med naravo – φύσις in postavo – νόμος. Z njo niso le postavi-

112 Platon, Sofist 235a.

113 Prav tam 235b.

114 Prim. PL II, op. k nav. mestu.

115 Platon, Sofist 231c.

116 Prim. PL II, str. 862–869, kjer prevajalec v razlagi Platonovega dialoga Sofist opozarja na ambivalentnost tujca iz Eleje, ki s pretirano razločevalno mislijo, odsotnostjo sokratskega preizkušanja in etične razsežnosti ter brez pravega poslušja za Parmenidovo misel začetno kritiko sofistike na koncu z lastnim zgledom sprevrne v njeno upravičenje (249c–d).

117 Predvsem se moramo v prevpraševanju sofistike drže v njenem soočenju z živim Sokratovim likom varovati skušnjave poenotenja njenih mnogoterih oblik. Podobno so se spodbujeni s Teajtetovim aporetičnim vzklikom zapletenega vprašanja sofistike lotili tudi v omenjenem včerajšnjem zborniku *Sophistik* (prim. Uvod).

li pod vprašaj vseh človeških zakonov, ampak so jih spričo njihove postavljenosti v primerjavi z naravo tudi spodbijali kot breztemeljne, s čimer so ogrozili celoten sestav ustaljenih vrednot v dani polis. To pa je moralo izzvati *skándalon*, ki je naravnost klical po obračunu. Kajti za starejšo grško misel je zakon pomenil božansko utemeljeno postavbo. Tako je že zagonetni Efežan v istovetenju božanskega zakona z vesoljnim Smislom zanosno oznanjal, da se „vsi človeški zakoni hranijo iz enega Božanskega – τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου“¹¹⁸. Pomen zakona kot posvečenega načina biti pa je pozneje na pragu sofističnega gibanja v času Sokratovih Aten še drznejše povzel in opeval božanski Pindar, saj ga je postavil tako nad smrtnike kot nesmrtnike:

Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων ...

*Zakon, kralj vseh,
smrtnih in nesmrtnih ...*¹¹⁹

Toda že Herodot je ‚zakon‘ – νόμος v teh Pindarjevih stihih razlagal v oslabiljenem pomenu kot ‚običaj‘, na katerega lahko vpliva tudi naravno okolje, ki se razlikuje pri posameznih ljudstvih.¹²⁰ Podobno je tudi Empedokles νόμος razumel kot običaj v nasprotju z božansko postavbo oziroma pravico, ki jo je imenoval θέμις.¹²¹ Demokrit pa ga je povezal celo z nestanovitnostjo mnenja.^{121a} Z druge strani je samoumevno povezanost človeških zakonov z najvišjim Zakonom kot njihovo poslednjo utemeljitvijo postavil pod vprašaj globokoumni atenski tragik Sofokles z dramatičnim soočenjem človeško postavljenih „odredb – νόμοι“ in „nenapisa-

118 Heraklit, fr. 144 (Janez Stobaj, Cvetnik I, 179).

119 Pindar, fr. 152 (ur. Bowra; Oksirinski papirus XXVI, 24450; prim. Platon, Gorgija 484b).

120 Prim. Herodot III, 38, 20 in II, 35, 2; IX, 122.

121 Prim. Empedokles, fr. 9, 5 (Plutarh, Proti Kolotu XI, 1113ab).

121a Prim. Demokrit fr. 9, kjer uporabi izraz νόμος (db. ‚po zakonu‘) v pomenu ‚po mnenju/navadi‘.

nih božanskih zakonov – ἄγραπτα θεῶν νόμιμα¹²². Njegova Antigona v istoimenski tragediji namreč takole neustrašno zagovarja pokop mrtvega brata v nasprotju s Kreontovimi tiranskimi odredbami:

Οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη,
τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισεν νόμους·
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὥομην τὰ σὰ
κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῃ θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.

*Saj ni bil Zeus, ki mi jih je razglasil,
niti ni Dike, ki spodaj biva z bogovi,
postavila teh zakonov med ljudi,
niti nisem verjela, da so tvoji razglasi tako silni,
da bi ti, smrtnik, lahko ovrigel nenapisane
in nespremenljive zakone bogov.*¹²³

Dvom v upravičenost in svetost zakona je tako sofistika nazadnje le še poglobila, ko ga je postavila v premočrtno nasprotje z naravo kot načinom bivanja, ki je izvirnejši od njegovega samovoljnega postavljanja med ljudmi. Sofist Antifont se je v razpravi „O resnici – Περὶ ἀληθείας“ o tem prelomnem vprašanju v zanj značilni antitetični obliki izrekel takole:

Τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων <ἐπίθ>ετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀ<ναγ>καῖα· καὶ τὰ <μὲν> τῶν νό<μων> ὁμολογη<θέντ>α, οὐ φύν<τ' ἐστίν>, τὰ δὲ <τῆς φύσ>εως φύν<τα, οὐχ> ὁμολογητά.“

*(Zapovedi) zakonov so samovoljne, (zapovedi) narave pa nujne; (zapovedi) zakonov so stvar strinjanja, ne pa naravne rasti, (zapovedi) narave pa naravne rasti, ne strinjanja.*¹²⁴

122 Sofokles, Antigona 454–455.

123 Prav tam, 450–455.

124 Fr. 44 (Oksirinski papirus XI, 1364); prev. po PL II, str. 1037.

V Atenah naj bi o nasprotju med naravo in zakonom prvi razmišljal zapozneli naravoslovec jonskega kova in Anaksagorov učenec Arhelaj, ki je pojmovno dvojico povezal z vprašanjem pravičnega in slabega ter s tem sofistom neposredno utrl pot: „Pravično in sramotno nista po naravi, ampak po postavi – τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.“¹²⁵ Vendar se je sofistično gibanje še izraziteje usmerilo na človeško pogojenost zakonov in uveljavljenih oblik javnega in zasebnega življenja: če so tako različni in se postave od polis do polis spreminjajo kakor se spreminjajo običaji od ljudstva do ljudstva, je potemtako v njih sploh kaj stanovitnega? Ali sploh obstajajo kakšne politične, religiozne in npravne vrednote, ki bi bile resnično veljavne, in ne zgolj poljubno dogovorjene med ljudmi?¹²⁶ Pravo utemeljenost političnega življenja so tako začeli vedno bolj iskati v nepostavljenosti narave v nasprotju s postavljenostjo zakonov. Toda če so starejši sofisti spričo ohranjanja npravstvene države to vprašanje motrili le v odmišljeni obliki, so nekateri mlajši učenci in somišljeniki iz tega motrenja utrli pot dejanskemu boju za oblast, zlasti z drznim prepričanjem, da je edini resnično zavezujoč zakon naravni zakon, ki je zakon močnejšega.¹²⁷

125 Diog. Laert. II, 16; Arhelaj, ki je veljal za Sokratovega učitelja, je po Anaksagorovem zgledu izhajal iz jonskega motrenja porajanja v bivanje in učil podobno kot že Anaksimenos iz Mileta (v njegovem času pa tudi Diogen iz Apolonije), da je „prapočelo in prvina vsega ... zrak – πάντων εἶναι ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον ... ἀέρα“ (Sekt Empirik, Proti matematikom IX, 360), medtem ko naj bi obstajala „dva vzroka porajanja, toplota in hlad – δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ψυχρόν“ (Diog. Laert., prav tam). Po drugi različici je imel za prapočelo zrak pomešan z Umom ali pa kar samo zemljo (prim. Guthrie II, str. 340 sl.). A očitno je Sokrata bolj kot k naravoslovnemu raziskovanju spodbudil k npravstvenim spraševanjem, ki se jim je v manjši meri posvečal tudi sam (prim. Diog. Laert., prav tam).

126 Prim. PL II, str. 1121.

127 Prim. prav tam, str. 1168–1169.

Po pričevanju atenskega zgodovinarja Tukidida so zlasti domači govorniki med Peloponeško vojno radi uporabljali tako zasnovano sofistično sklepanje, da bi dokazali nujnost in brezprizivnost svoje oblasti nad drugimi, kar je navsezadnje imelo za Atene usodne posledice ne samo v nravnem, ampak tudi v političnem smislu. Tako so ob neki priliki na začetku zaostrovanja odnosov domači poslanci poskušali z razlogi, ki so „v skladu s človeško naravo – τῇ ἀνθρωπεύῃ φύσει“, prepričati Špartance, da se vzdržijo medsebojne vojne, h kateri so jih spričo osvajalskih potez Aten pozvali ogroženi zavezniki iz Korinta: „Vedno je bila navada, da je močnejši krojil pravico šibkejšemu – αἰεὶ καθεστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι ...“¹²⁸

Vendar ta pogled še siloviteje uteleša Kaliklejev lik iz Platonovega dialoga Gorgija, ki je naslovljen po znamenitem govorniku iz Leontinov na Siciliji. Sokrat v njem najprej razpravlja z uglednim mojstrom o smislu govorništva kot veščine prepričevanja, ki ne izhaja iz védenja, ampak iz izkustvenega poznavanja duševnih odzivov poslušalcev. Gorgija samozavestno predstavi govorništvo kot besedno dejavnost, ki se nanaša na „največje in najboljše od vseh človeških zadev – τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπέων πραγμάτων ... καὶ ἄριστα“¹²⁹.

¹²⁸ Tukidid, Peloponeška vojna I, 76 (prev. J. Fašalek, Ljubljana 1958, str. 54); prim. V, 89 in VI, 18. Po včerajšnjih filoloških raziskavah je Tukidid v teh govorih povzel „prevladujoče ideje in formulacije, ki so bile prisotne v atenskem intelektualnem prostoru v prvih letih peloponeške vojne“ (Gregor Pobežin, „Λόγοι καὶ ἔργα: Tukidid in vprašanje govorov“, v: Keria 2/2006, str. 28). Vendar podoben sofistični vpliv izpričuje tudi govor Sirakužana Hermokrata v IV, 61: „Ne zamerim Atencem, da skušajo povečati svojo oblast ... nikoli ne bom grajal tistih, ki hočejo imeti oblast, temveč mnogo bolj take, ki so prehitro pripravljeni, da postanejo poslušni. Ljudje so namreč take narave, da vladajo vsakomur, ki se podreja, varujejo pa se napadalca – πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἄρχειν μὲν τοῦ εἰκοντος, φυλάσσεσθαι δὲ τὸ ἐπὶόν“ (prir. prev. po J. Fašalek, prav tam, str. 235).

¹²⁹ Platon, Gorgija 451d.

Sokrat se zaveda, da Gorgija s to opredelitvijo ne povzdiguje samo pragmatičnega videnja človekovega odnosa do sveta, ampak „meri tudi na miselno dojetje (relativizirane, antropocentrične) celote“¹³⁰. S tem pa retorika postane nevarna tekunica filozofiji. Ne le, da govornik ne priznava drugega merila kot lastno željo v skladu s katero prepričuje ljudi, pri čemer jih lahko zavestno vara,¹³¹ kolikor sploh ne verjame v to, kar govori.¹³² Gorgija ni rad le samohvalno poudarjal moči govora: „Beseda je mogočen vladar – λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν.“¹³³ V razpravi „O porajanju v bivanje ali o nebivajočem – Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος“ (ki ima obrnjen Melisov naslov)¹³⁴ je tudi objestno sprevrnil Parmenidov nauk o Bivajočem v njegovo silovito zanikanje in do skraj-

130 PL II, str. 946.

131 Vprašanje verodostojnosti retorike (ki je spričo njene včerajšnje priljubljenosti v obliki javnih debat in šolskih tekmovalanj še vedno aktualno) odpira že zgodba o pravdanju med Koraksom in njegovim učencem Tisijem iz Sirakuz na Siciliji, ki veljata za začetnika govorniške veščine (po Diog. Laert. VIII, 57 je Aristotel za začetnika retorike sicer štel Empedokleja, ki je veljal za Gorgijevega učitelja). Znanih je več različic zgodbe (povzemam tisto, ki jo navaja A. Musić, Povjest grčke književnosti II, Zagreb 1900, str. 133): Tisija je sklenil dogovor s Koraksom, da mu bo plačal pouk iz govornišтва, ko bo dobil prvo pravdo. Toda potem ni hotel sprejeti nobene pravde. Koraks ga je tožil na sodišču, kjer je rekel, da mu bo Tisija plačal v vsakem primeru: če dobi pravdo, po presoji sodnikov, če jo izgubi, pa po dogovoru. Tisija je odgovoril, da v nobenem primeru ne bo plačal: če dobi pravdo, po presoji sodnikov, če jo izgubi, pa po dogovoru. Sodniki niso vedeli, kaj naj storijo, zato so oba napodili z besedami: „Od slabega krokarja je slabo tudi jajce – ἐκ κακοῦ κόρακος κακὸν ὄν“ (Sext Empirik, Proti matematikom II, 99; *kórax* v gr. pomeni krokar).

132 Zgovoren primer je Gorgijeva Hvalnica Heleni, v kateri dokazuje, da Helena ni bila nič kriva (vzrok njenemu odhodu v Trojo je bila bodisi usoda po volji bogov bodisi ugrabitev bodisi zapeljevanje z besedami ali moč ljubezni); zaključi se namreč z besedami: „Hotel sem napisati ta govor Heleni v hvalo, sebi pa v zabavo – ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἐλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον.“

133 Gorgija, Hvalnica Heleni 8.

134 Prim. Reale I, str. 201, op. 2.

nosti prignal vsakdanje priznavanje sveta videza, v katerem šteje samo še „govor brez biti – *Sprache ohne Sein*“¹³⁵:

Οὐκ εἶναι οὐδέν·

εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι·

εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.

Nič ne biva;

četudi bi bivalo, tega ne bi mogli spoznati;

četudi bi bivalo in bi to lahko spoznali,

*tega ne bi mogli pojasniti drugim.*¹³⁶

Sokrat dobro ve, da je njegovo izhodišče radikalno nasprotno, saj filozofija ravno raziskuje, kaj in kako so stvari v odnosu do Bivajočega. Nesporazum med govornikom-s sofistom in zaljubljenecem v modrost se tako vedno bolj razpira v nepomirljivo nasprotje med videzom in Bivajočim, verjetjem in védenjem, prepričevanjem in preiskovanjem.¹³⁷ Da to nič manj kot na ontološki ne velja na sporazumevalni ravni, kolikor Filozof namesto želje po užitku prepričevanja priznava eno samo, za vse enako zavezujoče in nerazpoložljivo merilo resnice, je lepo razvidno iz Sokratovega ironičnega nagovora Gorgiju:

Ἐγὼ οὖν, εἰ μὲν καὶ σὺ εἰ τῶν ἀνθρώπων ὥνπερ καὶ ἐγώ, ἡδέως ἂν σε διερωτώην· εἰ δὲ μή, ἐφών ἄν. ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως

¹³⁵ Thomas Buchheim, „Einleitung“, v: Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien, gr.-nem. izd., Hamburg 1989 (= GF), str. XVI.

¹³⁶ Gorgija, fr. 3 (Ps. Aristotel, O Melisu, Ksenofanu in Gorgiju 5, 979a-12-14); prim. različico (Sext Empirik, Proti matematikom VII, 65 sl): „1) nič ne obstaja – οὐδὲν ἔστιν 2) četudi bi obstajalo, bi bilo to človeku nedojemljivo – εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ 3) četudi bi to lahko dojeli, ne bi mogli tega nikomur posredovati niti razložiti – εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.“ Obe različici navajam po: GF, str. 40 in 54.

¹³⁷ Prim. Guthrie, TS, pogl. VIII: Rhetoric and Philosophy (Seeming and being, believing and knowing, persuading and proving), str. 176 sl.

δ' ἂν ἐλεγξάντων εἴ τις τι μὴ ἀληθὲς λέγοι ... μείζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσῳ περ μείζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγήναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι.

*Če tudi ti sodiš med tiste ljudi, med katere sodim jaz, bi te rad spraševal, če pa ne, bi to raje opustil. Med katere ljudi sodim? Takšne, ki so radi spodbiti, če ne govorijo po resnici, in bi tudi sami radi spodbili tistega, ki ne govori po resnici ... Kajti to, (da sem spodbit) imam za toliko večje dobro, kolikor večje dobro je to, da si sam rešen najhujšega zla, od tega, da rešiš drugega.*¹³⁸

Vendar se spričo Gorgijeve svetovljanske uglajenosti začne vnemati pravi spor med filozofskim in sofistično-govorniškim načinom življenja šele z bojevitim nastopom mojstrovega učenca Polosa. Če je Gorgija z možnostjo napačne rabe vsake veščine in torej tudi govorniške že vnaprej prepričljivo odgovoril na Sokratovo postavlja je retorike pod vprašaj spričo njenih slabih posledic,¹³⁹ učenec le še poudari relativnost pojma pravičnosti in krivičnosti, ki je bila sofistom tako očitna, kot jim je bila očitna učinkovitost njihovih govorov v vsakodnevem delovanju.¹⁴⁰ In tega ne more omajati niti Sokratovo očitanje protislovnosti niti prilizovanja v slogu kuharske umetnosti niti nesmiselnosti, češ retorika ne zna ničesar, kar počne, „smiselno utemeljiti – λόγον δοῦναι“¹⁴¹. Zato je Sokrat prisiljen razkriti globlje ozadje svojega nestrinjanja v obliki temeljne zaobrnitve ustaljenih vrednot, ko v razgovoru s Polosom, ki se navdušuje nad neomejeno močjo

¹³⁸ Platon, Gorgija 458a.

¹³⁹ Prim. prav tam 456d–457c.

¹⁴⁰ Prim. prav tam, 461b in PL II, str. 948.

¹⁴¹ Platon, Gorgija 465a; db. „dati razlog/smisel“, „navesti utemeljitev“ (različica λόγον δίδοναι; prim. isti, Fajdon 95d; Protagora 336c; Teajtet 177b; Lahes 187d; Država 533c). Gre za temeljno zahtevo filozofije po Sokratu, pri čemer je λόγος mišljen predvsem kot „razlog, o katerem je treba razmišljati, če naj pride do pravilne odločitve“ (PL II, str. 267). Pomen te Sokratove fraze se pomensko prekriva s sorodno zahtevo: „dati ob-račun – ἐλεγχον δίδοναι“ (prim. Platon, Apologija 39c).

tiranskega vladanja v polis, postavi v ospredje vprašanje odnosa med utrpevanjem krivice in krivičnim ravnanjem:

Ἦ που ὃ γε ἀποθνήσκων ἀδίκως ἐλείνός τε καὶ ἄθλιός ἐστιν.

Ἦττον ἢ ὁ ἀποκτεινύς, ὦ Πῶλε, καὶ ἦττον ἢ ὁ δικαίως ἀποθνήσκων.

Πῶς δῆτα, ὦ Σώκρατες;

Οὕτως, ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὃν τὸ ἀδικεῖν.

Ἦ γὰρ τοῦτο μέγιστον; οὐ τὸ ἀδικεῖσθαι μείζον;

Ἦκιστα γε.

Σὺ ἄρα βούλοιο ἂν ἀδικεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀδικεῖν;

Βουλοίμην μὲν ἂν ἔγωγε οὐδέτερα· εἰ δ' ἀναγκαῖον εἶη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

Gotovo je usmiljenja vreden in nesrečen tisti, ki mora po krivici umreti.

Manj kot tisti, ki ga umori, Polos, in manj kot človek, ki umira po pravici.

Kako to, Sokrat?

Tako – ker je največje zlo delati krivico.

Je res to največje? Ni večje zlo krivice trpeti?

Nikakor ne.

Ti bi torej hotel krivico raje trpeti kot delati?

Hotel že ne bi ne tega ne onega: toda če bi bilo nujno delati krivico ali jo trpeti, bi rajši izbral, da bi jo trpel, kot da bi jo delal.¹⁴²

Polos kljub temu še naprej z občudovanjem govori o moči, ki jo človek, kot je tiran, brez nravnih zadržkov lahko doseže z retoriko, vendar se pri tem sramuje hudodelstev in krivičnih ravnanj, ki mu jih kot neogibno posledico uporabljaja te veščine brez védenja, kako naj resnično živimo, predoci Sokrat. Naposled mora ob vsej bojevitosti iz sramu

¹⁴² Platon, Gorgija 469b–c.

pred odkritim priznanjem svojega skritega prepričanja popustiti Sokratovi ovržbi koristnosti retorike, kolikor ta človeka ne more obvarovati pred delanjem krivice, ki je največje zlo.¹⁴³ Da je prav sram, o katerem je govoril že Protagora v pripovedi o nravnem razvoju človeštva po volji bogov, in ne morda moč filozofskega spodbijanja, pred tem prisilil tudi Gorgija govoriti v protislovju s seboj, naposled dojame sam Sokrat.¹⁴⁴ In vendar Sokratova zaobrnitev vrednot, da je bolje krivico utrpevati, kot pa jo delati, obenem že kaže onkraj sramežljivih zapletanj v smeri poslednjih vprašanj, ki stopijo v ospredje v Sokratovem razgovoru z nespravljljivim zagovornikom brezsravnosti Kaliklejem.

Tu nestrinjanje med Sokratom in privrženci sofistike navsezadnje doseže svoj vrh v odkritem soočenju dveh radikalno nasprotnih razumevanj življenja in smrti. Kalikles udari prvi in iz nasprotja med naravo in postavo odločno izpelje pravico močnejšega. V smislu zagotavljanja koristi vsakokratnim oblastnikom jo v Platonovem dialogu *Država* sicer zagovarja tudi Trazimah iz Halkedona: „Pravica ni nič drugega kot korist močnejšega – εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.“¹⁴⁵ Vendar neustrašni Kalikles v razgovoru s Sokratom vprašanje drzno pripelje do skrajnosti, saj pravico močnejšega z izključnim sklicevanjem na naravo osvobodi postavodajne nadrejenosti različnih vladavin, ki jo pri Trazimahu še obračajo sebi v prid.¹⁴⁶ Za levjesrčnega Kalikleja je edino in izključno merilo narava sama, v kateri je pravica na strani močnejšega, zakone pa postavljajo slabotnejši, da bi si jo prisvojili v svojo korist:

¹⁴³ Prim. prav tam 480e.

¹⁴⁴ Prim. prav tam 487b; PL II, 949, op.14.

¹⁴⁵ Platon, *Država* 338c.

¹⁴⁶ Vsaka vladavina postavlja zakone v svojo korist: demokracija demokratične, tiranija tiranske, aristokracija aristokratske. S tem vladavine to, kar je zanje koristno, uzakonijo kot pravično za podložnike, in vsakogar, ki zakone krši, kaznujejo, ker ravna krivično (prim. prav tam 338d–e).

Πῶλου τὸ κατὰ νόμον αἴσχιον λέγοντος, σὺ τὸν λόγον ἐδιώκαθες κατὰ φύσιν. φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν. οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτο γ' ἐστὶν τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινὸς ᾧ κρεῖττον ἐστὶν τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προπηλακιζόμενος μὴ οἷός τέ ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλῳ οὐ ἂν κήδηται. ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρωποὶ εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον ... ἡ δέ γε οἶμαι φύσις αὐτῇ ἀποφαίνει αὐτὸ, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνῳ τοῦ χείρονος πλεον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου.

Polos je govoril o tem, kar je grše po postavi, ti pa si postavo obravnaval v skladu z naravo. Po naravi je namreč grše vse, kar je obenem slabše, to je krivico trpeti, po postavi pa je grše krivico delati. Ni namreč lastno možu, da bi trpel, ko bi mu kdo delal krivico, ampak je to svojsko kakemu sužnjju, za katerega je bolje, da je mrtev, kot da živi, saj ni sposoben, če se mu dela krivica ali ga teptajo v blato, pomagati ne sebi ne drugemu, za katerega skrbi. Da, menim, da zakone postavljajo ljudje, ki so slabotni, množica. Zase in za svoje koristi ... Po mojem mnenju pa narava sama kaže, da je pravično, če ima imenitnejši več od nizkotnejšega in močnejši od slabotnejšega.¹⁴⁷

Kalikles v prid svojemu prepričanju navaja tako primere drugih živih bitij kot ljudi, v vseh državah in rodovih vse do Kserksa, ki se je odpravil na bojni pohod proti Grčiji, ali njegovega očeta, ki je krenil nad Skite: „(Povsod) je tako odrejeno, da je pravično, če močnejši vlada šibkejšemu in ima več kot on – οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρεῖττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλεον ἔχειν.“¹⁴⁸ V luči te izpeljave razlaga tudi omenjeno Pindarjevo pesem o „zakonu, kralju vseh smrtnih in nesmrtnih“, ki:

¹⁴⁷ Platon, Gorgija 483a–d.

¹⁴⁸ Prav tam.

ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτα χειρί ...

*upravičuje najnasilnejše,
kar vodi z nadvse vzvišeno roko ...*¹⁴⁹

Ker Pindar v nadaljevanju pesmi pripoveduje, kako je Herakles nasilno odgnal Gerionove bike, ne da bi jih kupil ali dobil dar, Kalikles v zakonu, ki vlada vsem, prepozna prvinski zakon narave, po katerem je pravično, da vsa posest slabših in šibkejših pripade boljšim in močnejšim. Vendar bi se Pindar spričo globoke zavezanosti starodavni pobožnosti le težko strinjal s tako razlago, saj je načelno zavračal žaljive pripovedi o bogovih in povzdigoval njihovo čast.¹⁵⁰ O tem pričuje tudi stara opomba k pesnikovim Nemejskim odam, kjer ima νόμος v tem odlomku pomen „Zakona usode, istovetnega z Zevsovo voljo“¹⁵¹. Če torej Pindar dopušča upravičenje dejanj močnejšega, potem to dopušča samo kot postavbo in voljo Zevsa, ki nasilje preobrne v pravičnost in stori sveto tudi tisto, kar se človeku ne zdi prav.¹⁵² To pa ravno ne pomeni, da dopušča pravico močnejšega v primeru človeške samovolje in stremljenja po oblasti nad drugimi.

Odlomek izgubljene Pindarjeve pesmi je stoletja pozneje v duši sorodnega pesnika z germanskega severa vzbudil nadčasen uvid, ki je bliže Sokratovemu kakor Kaliklejevemu razumevanju življenja in smrti:

¹⁴⁹ Fr. 152, 3–4 (Oksirinski papirus XXVI, 24450; prim. Platon, Gorgija 484b); Platonovi rokopisi imajo v tretji vrstici odlomka različico: „Dela silo tistemu, kar je (priznано kot) nadvse pravično – βιαιών (za βιαιών) τὸ δικαιοτάτον“ (nav. po: Guthrie TS, str. 132, op. 2). Čeprav gre verjetno za Platonovo ironično priredbo Pindarjevega stiha, se je uveljavila popravljena različica, ki predpostavlja, da je šlo za napako pri prepisovanju.

¹⁵⁰ Prim. Pindar, Olimpijske ode 1, 28 sl., 52 in Istmijske ode 5, 16.

¹⁵¹ PL II, str. 281, op. 376; prim. E. R. Dodds, Plato, Gorgias, Oxford 1959 (kom. k 484b).

¹⁵² Prim. Marcello Gigante, Nomos Basileus, Neapelj 1956, str. 72–108 in Victor Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühem Griechentum, Leipzig 1921, str. 119 sl. (nav. po Guthrie TS, str. 133).

Das Unmittelbare, streng genommen, ist für die Sterblichen unmöglich, wie für die Unsterblichen; der Gott muß verschiedene Welten unterscheiden, seiner Natur gemäß, weil himmlische Güte, ihret selber wegen, heilig sein muß, unvermischt. Der Mensch, als Erkennendes, muß auch verschiedene Welten unterscheiden ... Die strenge Mittelbarkeit ist aber das Gesetz ...

*Strogo vzeto je neposrednost nemogoča tako za smrtnike kot nesmrtnike; Bog mora razlikovati različne svetove v skladu s svojo naravo, kajti nebeško Dobro mora biti zaradi sebe sveto, nepomešano. Človek kot spoznavajoči mora prav tako razlikovati različne svetove ... Stroga posrednost pa je Zakon ...*¹⁵³

Vsega tega Kalikles ne vidi, ker ne verjame v nebeško Dobro, ampak samo v naravno pravico močnejšega. Še več, obžaluje, da Grki ne sledijo bojevitim zgledom mogočnih kraljev, kot sta bila Darij in Kserkses, ki na svojih osvajalskih pohodih ravnajo v skladu z zakonom narave, ne pa po postavi, ki jo postavljajo ljudje. Atenci pa, namesto da bi najboljšim med dobrimi in najmočnejšim med močnimi dopustili, da se razvijejo v odrasle in neustrašne leve, jih že kot mlade krotijo z grajanji in zasušnjujejo z govori, da je medsebojna enakost to, kar je lepo in pravično. Tako počasi uspravljajo njihovo divjo naravo, da izgubijo voljo do moči in se uklonijo postavljenim zakonom, ki ščitijo množico slabih in šibkih. Toda če bi se rodil mož, ki bi imel dovolj močno naravo, bi se dvignil kakor pravi lev in odvrigel okove, razdril svojo kletko, poteptal vse protinaravne govore in zakone, dokler se ne bi osvobodil za uveljavljanje pravice močnejšega. Tedaj bi se on, ki je bil „naš suženj, uporniško dvignil in pokazal kot naš gospodar in tu bi zasijala pravica narave – ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον“¹⁵⁴.

153 F. Hölderlin, Pindar-Fragmente: „Das Höchste“ (nav. po: DB I)

154 Platon, Gorgija 484a–b.

Nas, ki prihajamo iz včerajšnjega sveta, te Kaliklejeve besede neizogibljivo spominjajo na njegovega včerajšnjega brata po naravi, neumornega oznanjevalca nadčloveka in volje do moči. Ta je še nedavno v preroškem zanosu po velblodu kot prvi preobrazbi duha, ki se voljno podreja najtežjim nalogam, togim moralnim zahtevam in postavam človeške družbe, ki ščitijo slabotne, takole spregovoril o nepogrešljivi potrebi po levu kot drugi preobrazbi duha:

Meine Brüder, wozu bedarf es des Löwen im Geiste? Was genügt nicht das lastbare Tier, das entsagt und ehrfürchtig ist? ... Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen.

*Bratje moji, čemu je potreben lev v duhu? Kaj ni zadosti tovarna žival, ki se odpoveduje in je spoštljiva? ... Ustvarjati si svobodo in sveti Ne tudi pred dolžnostjo: za to, bratje moji, je potreben lev.*¹⁵⁵

Kalikleju, ki naravno pravico močnejšega zagovarja še bolj korenito,¹⁵⁶ se nujno zdi Sokratovo razumevanje resničnosti povsem neresno in neresnično. Za trenutek se sicer zave, da je v nasprotnem primeru človeško življenje postavljeno na glavo, saj v vsem ravnamo nasprotno, kot bi morali. Vendar ta pomislek takoj zavrže in raje svetuje Sokratu naj se odvrne od svoje ljube in opusti filozofiranje, saj takšno življenje ni primerno starejšemu možu, ker ga odvrča od

¹⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Leipzig 1930, str. 26 (prev. J. Moder, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1984, str. 28); krog preobrazb duha se pri Nietzscheju na videz idilično sklene z otrokom, ki izreče ‚sveti Da‘ za igro ustvarjanja. Toda to ni neka nedolžna igra, kajti otrok (čigav vendar? – se lahko vprašamo s Solovjovom) ohrani levje srce, da si z ustvarjanjem novih vrednot ‚pripodi svoj svet – seine Welt gewinnt sich‘ (str. 27/29). Je to svet onkraj dobrega in zla? (Mar ni tam samo še zlo?).

¹⁵⁶ Prim. Platon, *Gorgija* 483d in PL II, str. 950: „V tem govoru in filozofovem soočenju z njim je ‚Gorgija‘ Platonov ‚najmodernejši dialog‘ (E. R. Dodds): besedila markiza de Sada in Nietzscheja so le postkrščanske variacije na Kaliklejevo temo.“

udejstvovanja v javnem življenju in stori, da postane nemožat. Tako se ni mogoče soočiti s pravo resničnostjo, v kateri odmišljenega zaljubljenca zaradi obrekovanja pokvarjenih tožnikov lahko doleti celo smrtna obsodba in usmrtitev.¹⁵⁷ Filozofija je za Kalikleja smiselna zgolj kot sestavina splošne izobrazbe v mladosti, medtem ko odraslega človeka spričo pomanjkanja političnih izkušenj in izgube stika s pravo resničnostjo pelje v pogibel.¹⁵⁸

Čeprav Sokrat poskuša ovreči Kaliklejeva izvajanja, ga pri tem ovira globokost njunega razhajanja. Tako sogovorniku zaman podtika nravstvene pojme, ki jih razume v postavnem, in ne naravnem pomenu, dokler mu ne uspe spodbiti Kalikleja z njegovo lastno logiko moči, ki jo z močnih posameznikov prenese na nadrejeno oblast množice, kolikor tedaj naravna pravičnost sovpade z močjo postavljenega zakona. Čeprav Sokrat tako vsaj na besedni ravni prepričljivo razkrije Kaliklejevo „etiko ‚močnih‘ posameznikov kot samoiluzijo“¹⁵⁹, po burnem odzivu sogovornika sprašuje naprej po možnosti samoobvladovanja močnega posameznika kot vladanju vsaj nad samim seboj. Tu dokončno trčita dva nespravljiva pogleda na resničnost, saj Kalikles v nasprotju s Sokratom, ki zagovarja premišljenost kot obvladovanje lastnih užitkov in poželenj, k čemur je zaman spodbujal že Alkibiada, vidi krepost v tem, da v polnosti izživimo svoja poželenja in si z močjo pridobimo vse, kar želimo:

Ἐπεὶ πῶς ἂν εὐδαίμων γένοιτο ἄνθρωπος δουλεύων ὁτιοῦν; ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγὼ σοι νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας

157 Platonov namig na Sokratovo dejansko tragično usodo (prim. njegovo Apologijo).

158 Prim. Platon, Gorgija 484c sl. in PL II, str. 950: „Njegovo razumevanje filozofije kot elementa splošne izobrazbe ... filozofijo pravzaprav pretanjeno ukinja.“

159 PL II, prav tam.

εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὖσαις ἱκατὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν αἰεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. ἀλλὰ τοῦτ' οἶμαι τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν· ὅθεν ψέγουσιν τοὺς τοιοῦτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχροὺς δὴ φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν ... δουλούμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν.

Kajti kako bi lahko postal srečen človek, ki je suženj kogar koli? Po naravi lepo in pravično je to, kar ti bom jaz zdaj odkrito povedal: kdor namerava pravilno živeti, mora svoja poželenja pustiti, da so čim večja, in jih ne sme brzdati; in ko postanejo skrajno velika, mora biti dovolj sposoben, da jim streže zaradi poguma in razumnosti ter se poteši s tem, česar si pač vsakokrat želi. Toda po mojem mnenju to množici ni mogoče. Zato, ker jih je sram, takšne ljudi grajajo in skrivajo svojo nemoč ter trdijo, da je razuzdanost nekaj sramotnega, in si ... zaslužnjujejo ljudi, ki so po naravi boljši; ker sami niso zmožni v polnosti uresničiti užitkov, hvalijo premišljenost in pravičnost zaradi svoje nemožatosti.¹⁶⁰

Kalikles vidi utelešenje svojega prepričanja v tiranu, ki se nikdar ne ozira na srečo ljudstva in njegove zakone, ampak se vselej briga samo zase in svojo dobrobit. Za samodržca je resnično videti nesmiselno, da bi brzdal svoja poželenja ali se kako drugače odpovedoval užitkom, saj ga določa prav zanikanje vsake svobode, razen svoje. In vendar Sokrat z vprašanjem o premišljenosti slehernega človeka daje slutiti, da je ravno tiran v globini svoje duše najbolj nesvoboden in največji suženj, saj mu dejansko vladajo strasti in ne on sam.¹⁶¹ Toda Kalikles še zadnjič odločno in povsem nesprav-

¹⁶⁰ Platon, Gorgija 491e–492b.

¹⁶¹ Prim. PL II, str. 283, op. 459 (o tiraniji kot „uresničenju sofističnih sanj“).

ljivo zavrne Filozofovo prizadevanje za dialoško približevanje resnici:

Ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ, ὦ Σώκρατες, ἦν φῆς σὺ διώκειν, ὧδ' ἔχει· τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχη, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία, τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶν τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια.

*Sokrat, v resnici – o kateri trdiš, da se ženeš za njo – je s tem takole: naslada, razuzdanost in svoboda, če jih podpiramo, so krepost in sreča, vse drugo pa so okraski, protinaravni dogovori ljudi in ničvredno blebetanje.*¹⁶²

Sokrat, ki mu je tako videnje življenja strašno, Kalikleju naposled nima več kaj odgovoriti. Filozofova odprtost za skrivnost onkraj narave ostaja nemočna pred iskrenostjo zagovornika moči, ki vztraja v zazrtosti v območje nebrzdane narave. Spor med Sokratom in Kaliklejem kot zagovornikoma dveh nasprotnih načinov razumevanja življenja in smrti doseže vrhunec, v katerem se v skrivnostnem somraku poslednje resnobe življenje sprevača v smrt in smrt v življenje. Ali kot to v globokem in tragičnem občutju nepremostljivega razhajanja med ljubeznijo do modrosti in ljubeznijo do moči izreče Sokrat z Evripidovimi besedami:

Τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶν κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

*Kdo ve, ali ni živeti umreti,
in umreti živeti?*¹⁶³

¹⁶² Prav tam 492c.

¹⁶³ Evripid, fr. 639 ali 833 (ur. Nauck; Platon, Gorgija 492e); včerajšnji levjesrčni borec z razumskimi samorazvidnostmi je kljub premestitvi konteksta dobro uvidel, da nas to Evripidovo vprašanje, ki ga v Platonovem Gorgiju ponovi Sokrat, osvobaja sleherne svetne gotovosti in odpira za poslednje skrivnosti (prim. Lev Šestov, Dostojevski in Nietzsche; Premagovanje samorazvidnosti, prev. B. Kraševac, Ljubljana 2002, str. 141 sl.).

Če Kalikleju življenje brez nebrzdanih užitkov in poželenj pomeni življenje mrličev, potem se lahko vživimo v grozo, ki obide Sokrata.¹⁶⁴ Toda nič manj to ne velja za nas, kolikor v svoji naravi skrivamo vsak svojega Kalikleja. Kajti slutimo, da drži ravno nasprotno in je v resnici razuzdano življenje, ki ga povečuje Kalikles, življenje v razsežnosti smrti, medtem ko je premišljeno življenje, ki ga zagovarja Sokrat, resnično življenje. Zato nas Sokrat spodbuja naprej in vliva upanje, da premagamo sami sebe in poiščemo izhod iz boja med dvema življenjema, premišljenim in razuzdanim, ki se prepleta s prvinami politične in govorniško-sofistične dejavnosti. Filozof tako še poslednjič nagovori molčečega in nevoljnega sogovornika k sopremisleku izrečenega:

Ὅρᾱς γὰρ ὅτι περὶ τούτου ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μάλλον σπουδάσειέ τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν, πότερον ἐπὶ ὃν σὺ παρακαλεῖς ἐμέ, τὰ τοῦ ἀνδρὸς δὴ ταῦτα πράττοντα, λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ ῥητορικὴν ἀσκοῦντα καὶ πολιτευόμενον τοῦτον τὸν τρόπον ὃν ὑμεῖς νῦν πολιτεύεσθε, ἢ <ἐπὶ> τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ, καὶ τί ποτ' ἐστὶν οὗτος ἐκείνου διαφέρων.

*Saj vidiš, da se najin pogovor suče okoli tega, s čimer bi se moral najresneje ukvarjati celo človek, ki ima skromen um, namreč okrog tega, na kakšen način je treba živeti, ali na način, h kateremu ti mene spodbujaš – ravnati možato, govoriti pred ljudstvom, vaditi se v govorništvu in politično živeti, kot vi živite politično – ali pa na ta način, način življenja v filozofiji, in okrog tega, v čem se to življenje razlikuje od onega.*¹⁶⁵

O tvegani, vendar nujni odločitvi na razpotju življenja, je pel že modri Heziod v pesnitvi Dela in dnevi, da bi pohlepnega brata Perzesa pa tudi slehernega od nas spodbudil h kreposti. Bojotski izvoljenec pierijskih Muz nas opogumlja,

¹⁶⁴ Prim. Platon, Gorgija 492e sl.

¹⁶⁵ Platon, Gorgija 500c.

naj si namesto položne in zlahka dostopne poti do pokvarjenosti, ki ne terja napora, raje izberemo zahtevnejšo pot, ki pelje v pravično življenje:

Τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
 ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·
 τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
 ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν
 καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,
 ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.

*Pokvarjenost v obilju in zlahka dosežeš;
 gladka je pot do nje in povsem blizu domuje.
 Pred krepost pa so postavili znoj nesmrtni bogovi,
 dolga in strma je steza, ki pelje do nje, in na začetku
 hrapava vsa; ko pa prideš do vrha,
 je lažja, čeprav je naporna.*¹⁶⁶

Pozneje so vprašanje izbire prave poti v življenju, ki odloča o usodi duše po smrti, poudarjali pitagorejci in ga ponazarjali s črko Y, ki so jo v opomin živim vklesovali v nagrobne stele. Vendar v njej niso motrili le simbola za življenjsko razpotje, ki terja odločitev, ampak tudi začetno črko grške besede za dokončno „ozdravitev (vseh tegob)“ – ὑγία, ki nas čaka po smrti ob izbiri poti kreposti, medtem ko pot nekreposti duše vodi v pogibel.¹⁶⁷ Med sofisti se je temu vprašanju posebej posvetil Prodik Keoški v spisu Herakles na razpotju, ki ga je nekoč Sokrat povzel v spodbudo prijatelju Aristipu iz Kirene, da bi ga odvrnil od razuzdanega življenja.¹⁶⁸ Prodik v prisposodbi pripoveduje, kako se je mladi He-

¹⁶⁶ Heziod, *Dela in dnevi* 286–292; prim. Ksenofont, *Spomini na Sokrata* II, 1, 20; Platon, *Zakoni* 718e–719a.

¹⁶⁷ Prim. Margherita Guarducci, „Dal Gioco letterale alla crittografia mistica“, v: *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo*, Leiden 1983, str. 427–428.

¹⁶⁸ Prodikov znameniti spis *O Herakleju (na razpotju)* – *Περὶ Ἡρακλέους* (vključen je bil v delo *Letni časi* – *Ῥηταί*), se je v povzetku ohranil v Ksenofontovih *Spominih na Sokrata* II, 1, 21–34, kjer Sokrat

rakles umaknil v samoto, ker se ni znal odločiti, ali naj krene v življenju po poti kreposti ali po poti nekreposti. Tedaj se mu približata Nekrepost– *Κακία* in Krepost – *Ἀρετή* v podobi dveh čudovitih žena, ki po opisu spominjata na Afroditin in Atenin božanski lik.¹⁶⁹ Medtem ko ga prva vabi na nadvse prijetno in gladko pot čistega užitka ter mu obljublja polno izživetje vseh poželenj, mu druga spričo dobrega porekla in vzgoje predlaga napornejšo, vendar odličnejšo pot, na kateri bo uresničil mnogo dobrih in lepih dejanj, s katerimi se bo priljubil tako bogovom kot ljudem in dosegel nadvse blaženo srečo.¹⁷⁰

Če se ozremo nazaj k Sokratovemu razgovoru s Kaliklemem, slutimo, da se v njunem sporu razkriva nekaj globljega, spričo česar filozofova duhovita ironija sovпада s poslednjo resnobo. Kajti tu ne gre več samo za nravstveno odločitev posameznika na razpotju med krepostjo in nekrepostjo niti ne za predvidevanje njegovega vpliva na usodo duše po smrti, temveč za silovito trčenje dveh nespravljljivih načinov življenja, ki se nazadnje zaostri do skrajnosti v eshatološko „soočenje dveh razumevanj smrti“¹⁷¹. Sokrat iz primerjave sofističnega govornišтва in krmarske veščine, ki rešujeta človeka pred nevarnostmi na sodišču ali na morju, izpelje odločilno raz-

razpravlja o užitku in vzdržnosti z Aristipom (poznejšim začetnikom kirenske hedonistične šole). Prodik, ki je med učence štel Evripida in Izokrata, je z natančnim razločevanjem sopomenk ali sinonimiko (prim. Reale I, str. 211) vplival tudi na Sokrata, ki se je rad ironično štel za njegovega učenca.

169 Tako so ju pogosto upodabljali v včerajšnji likovni umetnosti; prim. Baglioniovo baročno sliko Herkul na razpotju, ki jo hrani SAZU (dostopna v fototeki Narodne galerije).

170 Prim. prevod celotne prispodobe v: A. Sovrè, *Predsokratiki*, str. 166–169; Reale (I, 212 sl.) opozarja na utilitaristični poudarek, ki kreposti pripisuje korist za posameznika in družbo; to morda drži v primerjavi s Heziodom, vendar korist še zdaleč ni tako poudarjena kot pri drugih sofistih, ki so jo enačili s krepostjo; sicer bi prispodoba težko pritegnila Sokrata, četudi jo povzema z blago ironijo.

171 PL I, str. 812.

liko med njuno skrbjo za golo življenje in prizadevanjem za
 nravno čim boljše življenje, ki je lastno filozofiji:

Μὴ γὰρ τοῦτο μέν, τὸ ζῆν ὅποσονδὴ χρόνον, τὸν γε ὡς
 ἀληθῶς ἄνδρα ἑατέον ἐστὶν καὶ οὐ φιλοψυχητέον, ἀλλὰ
 ἐπιτρέψαντα περὶ τούτων τῷ θεῷ ... τὸ ἐπὶ τούτῳ σκεπτέον τίς
 ἂν τρόπον τοῦτον ὃν μέλλοι χρόνον βιώσαι ὡς ἄριστα βιοίῃ.

*Morda mora tisti, ki je resnično mož, opustiti (hrepenenje)
 po tem, da bi živel, kolikor dolgo je mogoče, in ne sme biti pre-
 več radoživ; to naj prepusti bogu ... nato pa naj gleda, kako bi
 čim boljše preživel čas, ki mu ga je usojeno živeti.*¹⁷²

S tem ni izrečeno le to, da življenja, ki se ne ravna po
 npravno dobrem in pravičnem, ni vredno živeti. V luči So-
 kratove sklepne pripovedi o poslednji sodbi in posmrtni uso-
 di duš v Hadu kot nevidnem kraljestvu umrlih, ki jo kljub
 slikovitosti z globoko resnobo zapiše Platon, se v filozofovem
 prepričanju, da je „dobro bivanje več od bivanja, da je do-
 bro več od golega življenja“¹⁷³, kaže obljuba filozofije, ki sega
 onkraj smrti.

Tako ni le Kaliklejevo neustrašno oklepanje življenja brez
 ozira na njegovo npravno kakovost nazadnje razkrito kot iz-
 raz nemoči iz nepremišljenega strahu pred smrtjo:

Αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθῆνσκεν οὐδείς φοβεῖται ὅστις μὴ
 παντάπασιν ἀλόγιστός τε καὶ ἄνανδρός ἐστιν, τὸ δὲ ἀδικεῖν
 φοβεῖται· πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς
 Ἄιδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστίν.

*Kajti nihče, ki ni povsem nerazumen in strahopeten, se
 ne boji umiranja samega, pač pa se boji ravnati krivično: če
 namreč pride duša v Had prepolna krivičnih dejanj, je to od
 vsega hudega najhujše zlo.*¹⁷⁴

¹⁷² Platon, Gorgija 512d–e; prim. isti, Kriton 48b.

¹⁷³ PL II, str. 952.

¹⁷⁴ Platon, Gorgija 522e.

V tem okviru postane razumljivejša tudi Sokratova trditev, da je bolje krivico trpeti, kot pa krivično ravnati, saj slednje človeka samo po sebi vodi v največjo nesrečo in trpljenje duše po smrti. Nesprejemljivosti krivičnega ravnanja pa se je iz povsem drugega, bolj koristoljubnega izhodišča nazadnje presenetljivo približal tudi sofist Antifont,¹⁷⁵ ki je v razpravi O resnici takole opredeljeval pravičnost: 1) kot lojalnost krajevnim zakonom in navadam v navzočnosti drugih, sicer le zapovedim narave; 2) kot vzdržanje od krivičnega ravnanja, razen v primeru povračila za prestano krivico; in 3) kot „niti krivično ravnanje niti utrpevanje krivice – τὸ μη<δ>ὲν ἀδικεῖν μη<δ>ὲν αὐτὸν ἀδικεῖσθαι“¹⁷⁶. Toda čeprav so nekateri včerajšnji učenjaki v sofistovi tretji opredelitvi prepoznali „najvišji cilj duha“¹⁷⁷, je Antifonta komaj mogoče primerjati s Sokratom. Kajti v resnici je atenski zaljubljenec v modrost veliko bliže Jezusovemu evangeljskemu liku¹⁷⁸ kot pa redkim npravstveno zavzetim sofistom med sodobniki. Resnično najvišji cilj duha, ki ga Antifont sploh ne omenja, je namreč po Sokratu v tem, da „ne smemo nikomur vračati krivice s krivico niti slabo ravnati z nobenim od ljudi, najsi od njih utrpimo kar koli – οὐτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὐτε

175 Nekateri včerajšnji učenjaki Antifonta sofista istovetijo z Antifontom retorjem (prim. V. Kalan, „Tekmovanje, vrednote in ritem življenja: razmišljanja o Antifontu, Tukididu in Aristotelu“, v: Keria 1/2005, str. 17 sl.), ki sodi v kanon desetih atiških govornikov (prim. M. Hriberšek, „Pregled antične retorike“, v: Antologija antičnega govorništva, Ljubljana 2001, ur. B. Senegačnik, str. 260). Vendar se resnici na ljubo ohranjena besedila ne ujemajo najbolje, zato Suidov Bizantinski leksikon loči celo tri Antifonte (TLG 2744–2746); tako v Antifontovem sodnem govoru O umoru Heroda 86 beremo: „Mnoga pravedanja so zavezniki resnice, toda največji sovražniki obrekovanja – οἱ γὰρ πολλοὶ ἀγῶνες τῇ μὲν ἀληθείᾳ σύμμαχοι εἰσι, τῇ δὲ διαβολῇ πολεμῶτατοι.“

176 Fr. 44 (Oksirinski papirus XV, 1797); prim. Guthrie TS, str. 108 sl. (izčrpna parafraza ohranjenih odlomkov).

177 Mario Untersteiner, I Sofisti IV: Antifonte, Crizia, Firenze 1962, str. 100; nav. po Guthrie TS, str. 112.

178 Prim. Mt 5,38–42; Lk 6,29–30 in Guthrie TS, str. 112–113.

κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων οὐδ' ἂν ὅτιοῦν πάσχη ὑπ' αὐτῶν“¹⁷⁹.

✱ ✱ ✱

Preden se posvetimo sklepnemu delu našega srečanja z modroljubnim Atencem, se ozrimo na prehojeno pot, na kateri smo se seznanili z njegovimi navideznimi tekmeci v ljubezni. Zlasti zadnji trije Sokratovi sogovorniki v Platonovem dialogu Gorgija simbolično zrcalijo razvoj sofističnega gibanja. To se začne s stremljenjem po ugledu in družbenem priznanju s pomočjo prepričevalne moči govorniške veščine. Medtem ko se pri Gorgiju podobno kot že pri Protagoru to stremljenje družijo s sorazmerno umirjeno nravno držo, spet bide v oči zloslutno neskladje s sofistovimi motrilnimi stališči, ki dosežejo vrh v drzni sprevrnitvi eleatskega motrenja Bivajočega. Razvojni lok sofistike se nato z mojstrovim učenjem Polosom vzpenja do navdušenja nad oblastno močjo, ki jo govorništvo omogoča človeku brez nraavnih zadržkov, čeprav se razvneti mladenič vpričo Sokrata še sramuje odkritega odobravanja tiranskih hudodelstev in krivic. Razvoj se nazadnje stopnjuje v mladeničevem razhajanju s Sokratovo trditvijo, da je bolje krivico trpeti, kot pa jo delati, ki pa doseže skrajno točko z nastopom nraavnih predsodkov povsem osvobojenega in v naravni pravici močnejšega brezsravno zakoreninjenega Kalikleja. Toda čeprav so Kaliklejeva stališča v temelju nasprotna Sokratovim, jih Platon v globoko doživetem zapisu razgovora „podaja z dopuščanjem in sočutjem moža, ki jih je premagal sam v sebi ali pa jih je še moral premagati“¹⁸⁰.

Vendar po tolikih stoletjih to ne velja več samo za Platona, ampak tudi za vsakogar od nas, ki se mora še le spoprijeti s Kaliklejem v sebi in v skrbi za svojo dušo dobojevati So-

¹⁷⁹ Platon, Kriton 49c.

¹⁸⁰ W. Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture I: Archaic Greece/The mind of Athens*, Oxford 1946, str. 324.

kratovo zmago nad smrtjo. Kajti čeprav se razgovor zaključi s Sokratovo spodbudo h kreposti, Kaliklejev sklepni molk razkrije Atenčevo nemoč, da bi resnično nagovoril nedovzetnega in v srcu zakrknjenega sogovornika. V tem slutimo bližajoči se tragični konec Filozofa, ki spričo svoje zavezanosti kreposti in pravičnosti ostaja v okolju, ki je izrazito naklonjeno razvezani sofistični retoriki, povsem osamljen in nerazumljen, z eno besedo „neumesten – ἄτοπος“¹⁸¹. In nad tem čudnim, skrajno nenavadnim in neumeščenim Sokratom naposled kakor mračna napoved obvisi Kaliklejevo svarilo, da mu v dejanskih okoliščinah domače polis v primeru lažne obtožbe za nestorjeno hudodelstvo grozi najhujša nesreča in smrt, kolikor ne bo opustil nekoristnih prevpraševanj in se raje posvetil urjenju v govorništvu ter „primerni usklajenosti stvarnih opravil – πραγμάτων εὐμουσία“¹⁸².

In resnično se je nazadnje iz bojazni za ustaljene vrednote zoper Sokrata obrnila celotna atenska polis, ki ga je spričo rušilne moči njegovega mišljenja usodno zamenjala za sofista. Ta zamenjava pa ni bila le usodna, ampak tudi tragična, saj se Sokrat v nasprotju z nebrzdano oblastiželjnostjo sofistično izurjenih politikov in govornikov s postavljanjem vseh vrednot in običajev pod vprašaj ni boril toliko za njihovo razvrednotenje, kolikor mu je na višji ravni šlo ravno za njihovo poglobitev in potrditev resnice izročila. Tragedija je bila torej v tem, da je demokratična atenska polis v odločilnem trenutku srečanja z ljubeznijo do modrosti povsem zatajila, saj je v nedovzetnosti za poslednji smisel vsega objestno zavrnila iskreno filozofsko spodbudo k samoprevpraševanju,

181 Platon, Gorgija 494d; podobno še na drugih mestih v sokratskih dialogih, kjer se izraz variira kot Sokratova „čudnost, neumestnost oz. neumeščenost – ἄτοπία“ (Simpozij 215a, 221d) ali pa stopnjuje (Alkibiad I 106a) in nastopa tudi v presežniški obliki (Fajdros230c). Tako o sebi pove sam Sokrat v Teajtetu 149a: „Pravijo, da sem nadvse čuden/neumesten in da ljudi spravljam v zadrego – λέγουσι ... ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν.“

182 Prav tam 486c; prim. 521a sl.

ki bi jo edino lahko osvobodilo za resnico, skrito navzočo v njenem lastnem izročilu.¹⁸³

Ko je Sokrat dopolnil sedemdeset let, ga je na osnovi tožbe, ki so jo vložili Melet, Anit in Likon v imenu atenskih pesnikov, obrtnikov in politikov zaslepljeno ljudstvo z večino sodniških glasov obsodilo na smrt. Obtožnica, ki jo je v imenu tožnikov zaprisegel Melet, se je glasila: „Sokrat je kriv, ker kvari mladeniče in ne priznava bogov, ki jih priznava polis, ampak neka druga, nova božanstva – Σωκράτης φησὶν ἄδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐκ ἢ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.“¹⁸⁴ Ker ni jasno, ali je bilo „kvarjenje mladeničev“ sploh lahko predmet tožbe, niti, kaj je bilo mišljeno z nepriznavanjem bogov, saj nikjer ni izpričano, da bi Sokrat zanikoval njihov obstoj ali nasprotoval verskim obredom, in še manj, da bi v polis javno uvajal nove, kar bi bilo edino kaznivo, je imel proces poleg vzgojne in religiozne razsežnosti najverjetneje tudi politično ozadje. Tako je Ksenofont pozneje zavračal obtožbo Sokrata, da je navdihoval Alkibiada in Kritija pri njunih političnih hudodelstvih.¹⁸⁵ V času sodbe proti Sokratu je bil Alkibiad sicer že pet let mrtev, potem ko ga je na prošnjo trideseterice tiranov, ki je po peloponeški vojni za kratek čas zavladala v poraženih Atenah, in zmagovite Šparte dal zahrbtno umoriti perzijski satrap Farnabaz, h kateremu se je zatekel po burnih političnih in vojaških peripetijah.¹⁸⁶ Leto zatem je ob demokratičnem strmoglavljenju trideseterice padel tudi okrutni Kritija. Čeprav je bil Sokratu nedvomno bližji Alkibiad, ki ga je včasih celo bolje razumel kot drugi,¹⁸⁷ je zvesti zaljubljenec prav z njim doživel največje razočaranje, saj se mu je spričo

183 Prim. PL II, str. 828.

184 Platon, Apologija 24b–c (v osnovi enaki različici obtožnice navajata tudi Diog. Laert. II, 40 in Ksenofont, Spomini na Sokrata I, 1, 1).

185 Prim. Ksenofont, Spomini na Sokrata I, 1–2; to obtožbo je le nekaj let po Sokratovi smrti objavil sofist Polikrat.

186 Prim. Plutarh, Alkibiad.

187 Prim. Platon, Simpozij 215a sl.

mladeničeve pustolovske narave in nebrzdanega častihlepja povsem ponesrečil porod njegove duše v filozofijo.¹⁸⁸

Sokrat se je zagovarjal potem, ko so vsi trije tožniki izrekli svoje govore. V zagovoru pred sodniki, kakor ga je podal Platon, Sokrat v treh govorih najprej zavrača očitke iz obtožnice kot posledice starih zamer, ki koreninijo drugje in globlje, nato pojasnjuje razloge za svoj atopični, neumestni način življenja in druženje z mladino. Nazadnje pogumno izreka filozofsko oporoko, ki odpira poslednja vprašanja življenja in smrti. Poglejmo si поблиže njegove temeljne poudarke. Po nagovoru atenskih mož, ki so bili izbrani za sodnike, naj ne presojuje retorične kakovosti njegovih besed, ampak le to, ali govori po pravici ali ne, in obljubi, da bo govoril po resnici, nemudoma preide k stvari. Kaj je povzročilo, da ga je množica že davno pred zdajšnjimi tožniki začela obrekovati kot sumljivega modrijana, ki se spozna tako na nebesne pojave kot na tiste pod zemljo, pri čemer zna šibkejši razlog narediti za močnejšega, ne da bi bilo kar koli od tega res?

Ἐγὼ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι' οὐδὲν ἄλλ' ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. ποίαν δὲ σοφίαν ταύτην; ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνῃ σοφία.

*Tega slovesa, možje Atenci, si nisem pridobil zaradi ničesar drugega kot zaradi nekakšne modrosti. Toda kakšna modrost je to? Morda ta, ki je človeška modrost.*¹⁸⁹

Čeprav se Sokrat sklicuje na boga v Delfih kot pričo, ki je vredna zaupanja, se zaveda, da tvega nesporazum, ko razkrije, kako je zvedel za svojo modrost, kolikor je to sploh kakšna modrost. Ko je vihravi prijatelj Hajrefont nekoč v Delfih predrzno vprašal, ali je kdo modrejši od Sokrata, mu je Pitija kratko odgovorila: „Modrejši ni nihče

188 Prim. PL II, str. 1264.

189 Platon; Apologija 20d.

– μηδένα σοφώτερον εἶναι.“¹⁹⁰ Sokrata je to osupnilo, saj si ni pripisoval nobene modrosti. Po oklevanju v aporiji je sklenil poiskati skriti smisel oraklja. Najprej ga je preizkusil v razgovoru s politikom, ki je med ljudmi veljal za modrega, še bolj pa se je za modrega imel sam. Ko je Sokrat uvidel, da sploh ni moder, mu je to poskušal pokazati s spodbijanjem, vendar se mu je s tem le zameril, pa tudi mnogim drugim, ki so bili z njim. Filozof pa je sam pri sebi začel počasi razvozlavati božansko uganko:

Τούτου μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι· κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν ἀγαθὸν εἰδέναι, ἀλλ’ οὗτος μὲν οἶεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι· ἔοικα γοῦν τοῦτου γε σμικρῷ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι.

*Modrejši sem od tega človeka. Videti je, da namreč noben od naju ne ve ničesar lepega in dobrega, vendar pa on misli, da nekaj ve, čeprav ne ve, jaz pa ničesar ne vem, a tega tudi ne mislim. Videti je torej, da sem jaz za neki drobec modrejši od njega, a vendar sem modrejši – prav zaradi tega, ker ne mislim, da vem, česar ne vem.*¹⁹¹

Sokrat je nadaljeval z razgovori na trgu, v stebrišču ali borilnici, kljub strahu in bolečini ob spoznanju, da ga zaradi njegovega preiskovanja začenjajo sovražiti, saj je iz oraklja to razbral kot svojo religiozno dolžnost, v skladu s katero naj živi. Da bi sebe čimprej razkril kot nekoga, ki ve manj

¹⁹⁰ Prav tam 21a. Izročilo je ohranilo orakelj tudi v daljši različici: „Moder je Sofokles, modrejši Evripid, med vsemi možmi je najmodrejši Sokrat – σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος Εὐριπίδης, ἀνδρῶν δ’ ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος“ (Aretov sholion k Platonovi Apologiji 21a) ali okrajšano: „Med vsemi ljudmi je najmodrejši Sokrat“ (Diog. Laert. II, 37).

¹⁹¹ Platon, Apologija 21d; ali okrajšano: „Ne vem ničesar, razen tega (da ničesar ne vem) – εἰδέναι μὲν μηδὲν πλὴν αὐτὸ τοῦτο <εἰδέναι>“ (Diog. Laert. II, 32).

od drugih, je po politikih spraševal tudi pesnike kot izvirne posredovalce modrosti in vzgojitelje odraslih mož.¹⁹² Vendar je kmalu ugotovil, da ti pesnitve resnično ustvarjajo po prirojenem daru ali božanskem navdihu,¹⁹³ kot sami trdijo, saj niso razumeli tega, kar pesnijo, čeprav so se imeli zaradi svojega pesništva za najmodrejšie med ljudmi. Nato je spraševal rokodelce, ki se jim je zaradi izvedenosti v svoji veščini spet zdelo, da so najmodrejši tudi v največjih rečeh, vendar so s to zmoto zastrli še tisto, kar so resnično znali.¹⁹⁴ Medtem ko je Sokrat spodbijal navidezno modrost enih in drugih, se je ljudem zdel moder, njemu pa je postalo očitno: „Resnično moder je le bog in s tem orakljem hoče povedati samo to, da je človeška modrost vredna le malo ali nič – τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τοῦτῳ λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.“¹⁹⁵

Atenec je naposled uvidel, da ga je bog v Delfih imenoval le za zgled, s katerim je želel ljudem sporočiti, da je najmodrejšie, kar lahko človek stori, to, da se kakor Sokrat zave svoje nevednosti in spozna, „da je v resnici glede modrosti ničvreden – ὅτι οὐδενὸς ἀξιὸς ἐστὶ τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν“¹⁹⁶. O tem sta sicer pričevala že Heraklit, ki je trdil, da „človeška narava nima spoznanj, ampak božja – ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει“¹⁹⁷, in Pitagora, ki se je namesto „modri – σοφός“ raje imenoval „ljubitelj modrosti – φιλόσοφος“, kajti „nihče ni moder, razen bog – μηδὲνα γὰρ εἶναι σοφὸν ἀλλ’ ἢ θεός“¹⁹⁸. Obenem je že rapsod Ksenofan

192 Prim. Platon, Protagora 338e–339a in Guthrie S, str. 88.

193 Prim. Platon, Ion 533e sl.

194 Prim. Platon, Apologija 22c; gr. izraz χειροτέχναι db. pomeni ‚tiste, ki so veščie z rokami‘, zato v skladu z grškim razumevanjem umetnosti kot veščine poleg obrtnikov in drugih roko-delcev lahko pomeni tudi kiparje ali slikarje (prim. PL II, op. k nav. mestu).

195 Prav tam 23a.

196 Prav tam 23b.

197 Heraklit, fr. 78 (Origen, Proti Kelzu VI, 12).

198 Diog. Laert. I, 12 (po pričevanju Heraklida Pontskega).

Kolofonski poudaril skrajno nestanovitnost in pogojenost človeškega védenja, „saj vse je le domneva - δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται“¹⁹⁹ in Parmenid še globlje razkril, kako umišljeno v svetu videza blodijo „smrtniki, ki ničesar ne vedo – βροτοὶ εἰδότες οὐδέν“²⁰⁰, da bi po zgledu rapsodovega pričevanja o popolnosti boga, ki „ves vidi, ves misli in ves sliši – οὐλος ὁρᾷ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει“²⁰¹, ognjevitost oznanil tudi Siciljanec Epiharm: „Boštvu nič ne uide – οὐδὲν ἐκφεύγει τὸ θεῖον.“²⁰²

In vendar nihče od njih ni tako izrazito poudarjal lastne nevednosti kot Sokrat, ki je svoje početje razumel kot „službo bogu – ἡ τοῦ θεοῦ λατρεία“²⁰³. Kaj pravzaprav to pomeni v sklopu filozofskega izročila? Mar ne gre za nekakšen prelom, ki ljubezni do modrosti odpira nove poti? Je njegovo odkritje lastne nevednosti kot prave človeške modrosti kaj drugega kot odkritje izvirne bivanjske iskrenosti? Ali ni prav s tem še stoletja pozneje navdušil začetnika novodobne eksistencialne filozofije, ki je v njem prepoznal svojega vzornika?²⁰⁴ Prisluhnimo bližnjemu odgovoru včerajšnjega zaljubljenca, ki mu je Atenec pomagal znova odkriti filozofijo kot način življenja: „Sokrat ni imel nobenega sestava, ki bi ga učil. Njegova filozofija je bila skoz in skoz duhovna vaja, vabilo k novemu načinu življenja, dejavno samopremišljevanje in živeče zavedanje.“²⁰⁵ Od tod se Sokrat tudi v mnogih Platonovih dialogih nikdar ne želi dokončno opredeliti do osrednjega vprašanja, ampak ga raje pusti neodgovorjenega v sklepni aporiji. Kljub temu Sokrat „v svojem iskateljskem življenju

199 Ksenofan, fr. 34 (Sext Empirik, Proti matematikom VII, 49).

200 Parmenid, fr. 6, 4 (Simplikij, Razlaga Aristotelove Fizike 117).

201 Ksenofan, fr. 24 (Sext Empirik, Proti matematikom IX, 144).

202 Epiharm, fr. 23 (Klemen Aleksandrijski, Preproge V, 101).

203 Platon, Apologija 23c.

204 Prim. S. Kierkegaard, Ponovitev/Filozofske drobtinice ali drobci filozofije, prev. F. Burger, Ljubljana 1987, str. 14 sl.

205 P. Hadot, Philosophy as a Way of Life, Spiritual Exercises from Socrates to Foucault, Oxford & Cambridge, Massachusetts 1995, str. 157.

ni prepuščen stihiji nevednosti, temveč zaznava neki čuden, „polbožanski“, dajmoničen glas, ki ga odvrča od zla“²⁰⁶.

Toda Sokratovo sklicevanje na notranji božanski glas, ki ga omenja med zagovorom kot odsotno svarilno „znamenje boga – τοῦ θεοῦ σημεῖον“²⁰⁷, še ne pomeni, da uvaja nova božanstva, kakor tudi njegovo druženje z mladeniči, ki so mu navdušeno sledili v preiskovanju ljudi in njihovih prepričanj, še ne pomeni kvarjenja mladine. In vendar so osramočeni sogovorniki, ki jih je Sokratovo spodbijanje razkrinkalo kot nevedne, sprožili obrekovanja. Ta so z leti v dušah Atencev obrodila sad nejevolje in sovraštva do Sokrata, ki ga ni bilo mogoče iztrgati s kratkim zagovorom. Verjetno je k temu pripomogla tudi čudna mešanica sofističnih prijemov, robatih dovtipov in zapoznelih naravoslovnih pogledov, ki jo je Sokratu pripisal Aristofan v komediji Oblaki. Čeprav Sokrat v njej nastopa kot sofistični učitelj s pomehkuženimi učenci, ki v zakotni „premišljevalnici za modre duše – ψυχῶν σοφῶν φροντιστήριον“²⁰⁸ po božje časti Oblake²⁰⁹ in ponuja sumljive usluge, kot je zvijačna zamenjava krivičnega razloga s pravičnim,²¹⁰ tega komediografu ni zameril, saj je bil prepričan, da nam smešenje naših napak stori le dobro, v

206 G. Kocijančič, „O Sokratu in bleferjih“, v: Tistim zunaj. Eksoterični zapisi 1990–2003, Ljubljana 2004, str. 14.

207 Platon, Apologija 40a–b.

208 Aristofan, Oblaki 94 (prev. J. Ivanc, nav. delo, str. 155).

209 Po Aristofanu naj bi Sokrat namesto Zeusa (prav tam 367: „Kakšen Zeus? Ne govori nesmislov. Zeusa sploh ni – ποῖος Ζεὺς; οὐ μὴ ληρήσεις· οὐδ' ἔστι Ζεὺς.“) skupaj z Oblaki častil tudi Zrak in Eter oz. Kaos in Jezik (prim. 264–265, 424 in 627). Vrh tega je komediograf Sokratu pripisal tudi vzdevek Melijec (830), s čimer je namigoval, da je brezbožen kakor pesnik Diagora z Melosa, ki je pred smrtno kaznijo pobegnil iz Aten.

210 Prav ta večšina premami preprostega kmeta Strepsiada, da zaradi lastne nedovzetnosti pošlje svojega sina Fejdipida k Sokratu v uk, da bi se tako rešil zadolženosti, v kateri se je znašel zaradi fantovega razkošnega življenja, zlasti strasti do konjskih dirk. Toda potem ko se oče uspe rešiti upnikov, se ga sofistično izšolani sin v prepiru loti s pestmi, pri čemer mu v slogu Krivičnega govora dokaže, da upravičeno. Šele

nasprotnem primeru pa se nas ne tiče.²¹¹ In vendar je dopustil domnevo, da je morda prav Aristofanov prikaz njegovega lika v sprevernjeni podobi utrdil njegov pogubni sloves med varuhi atenskega izročila.²¹²

Čeprav se Sokrat med zagovorom ne boji smrti, ki mu grozi v primeru obsodbe, saj mu sam bog veleval, naj živi v preiskovanju samega sebe in drugih iz ljubezni do modrosti, obenem odkrito priznava, da ne ve, kaj je s smrtjo. Toda tega ne ve tudi nihče drug. In vendar se ljudje bojijo smrti, kot da bi vedeli, da ni največje dobro, ampak največje zlo. Strah pred smrtjo se zato Sokratu kaže kot pretvarjanje, da si moder, čeprav si v resnici povsem neveden. Kot zmotno mnenje, da veš, česar ne veš in nikdar ne moreš vedeti.²¹³ Da bi nas osrčil za iskreno življenje, v katerem se ne sprenevedamo, da vemo, česar v resnici ne vemo, ampak se raje v odprtosti za poslednjo skrivnost neustrašno pripravljamo na srečanje s smrtjo, Sokrat najprej izpriča globoko zaupanje v notranjo sovisnost vedočega nevedenja in npravnosti, ki je zavezana dobremu:

Εἰ δὴ τῷ σοφώτερός του φαίην εἶναι, τούτῳ ἄν, ὅτι οὐκ εἰδὼς ἱκανῶς περὶ τῶν ἐν Ἄιδου οὕτω καὶ οἴομαι οὐκ εἰδέναι·

ko hoče upravičiti tudi pretepanje matere, očetu prekipi in sklene, da bo zažgal Sokratovo „premišljevalnico“ z učiteljem in učenci vred.

211 Prim. Diog. Laert. II, 36 in Platonov Simpozij, kjer Sokrat sproščeno prijateljuje z Aristofanom. Na koncu obema s tragedom Agatonom celo dopoveduje, „da je istemu možu lastno, da zna ustvarjati tako komedije kot tragedije“ (223d), kar lahko razumemo kot Platonov namig, da Sokratova življenjska tragedija ni povsem brez zveze z Aristofanovo komedijo.

212 Ko Sokrat v Platonovi Apologiji omenja pisca komedij (18d), najverjetneje misli na Aristofana (na njegove Oblake konkretno namiguje v 19c) in ne na druge komediografe, Amejpsija, Evpolisa, Kalija in Teleklejda, čeprav je prvi med njimi v izgubljeni komediji Konos uvrstil Sokrata celo v sofistični zbor „premišljevalcev – φροντιστῶν“ (prim. Guthrie S, str. 40 sl.; J. Ivanc, prav tam, str. 167 in PL II, str. 20, op. 24).

213 Prim. Platon, Apologija 29a.

τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρὸν ἔστιν οἶδα.

*Če bi že rekel, da sem v kakšni stvari modrejši od koga, bi bilo v tem, da sicer ne vem dovolj o stvareh v Hadu, a tudi mislim, da (tega) ne vem. Za to, da delaš krivico in si nepokoren boljšemu, bodisi bogu bodisi človeku, za to pa vem, da je zlo in sramota.*²¹⁴

Še srčnejši pa je po izglasovani obsodbi na smrt, ko v sklepu zagovora kljub razgrnitvi mnogih razlogov za upanje, da je smrt nekaj dobrega (od spokojnega spanca brez vseh vznemirjanj do odpotovanja z dušo v večni onkraj med blažene prednike),²¹⁵ drzno ohranja tvegano držo skrajne nevednosti, ki nas v resnici šele osvobaja za pravo približevanje zagrobni skrivnosti, za poslušanje morebitnih filozofskih „dokazov“ ali navdihnjenih bajeslovnih pripovedi o posmrtni usodi duše in za zaupanje v njeno neumrljivost. Kajti o njej si ni mogoče pridobiti nobene vednosti niti je ne moremo razumsko pojasniti, vanjo lahko le verujemo iz ljubezni do dobrega in resnice. Vedenje o tem pa je pridržano edinole bogu. To za vse čase izpričujejo poslednje besede Sokratovega zagovora v nesmrtnem Platonovem zapisu:

Ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.

*No, zdaj je res že ura, da odidemo: jaz, da umrem, in vi, da živite. Kdo od nas pa odhaja v boljšo resničnost, ni jasno nikomur – razen bogu.*²¹⁶

In vendar prav ta končni „razen – πλὴν“ razkriva nepogrešljivo točko Sokratove osebne gotovosti, ki je skoz ves zagovor vedoče nevednosti skrito navzoča v najglobljem

²¹⁴ Prav tam 29b.

²¹⁵ Prim. prav tam 40c–41c.

²¹⁶ Platon, Apologija 42a.

srčnem vzgibu njegove ljubezni do modrosti, spričo česar se pred obličjem smrti razlikuje od vseh drugih duhovnih izročil, zlasti od poznejših helenističnih filozofij: „Sokratova smrt je dobra – in s tem na splošno – smrt je dobra, če smo sami dobri ... Sokrat se ne izmika smrti, vendar prav tako ne skuša s smrtjo pridobiti, česar ni imel. Ne trudi se za palmo mučeništva kot zgodnji kristjani niti za renome zaničevalca življenja, tako kot kinik Peregrin, ne prizadeva si za odrešenje iz protinaravnih vezi telesa kot gnostik niti za nirvano kot indijski menih. Ne umira kot stoik ali epikurejec, za katerega je človek naravno bitje in smrt naraven proces, na katerega se spozna. Zanj je umiranje zadnja in seveda odločilna potrditev življenja. In tako ga njegove poslednje besede ločijo od vseh dogmatik znotraj in zunaj sokratike. Tudi to, kar je o smrti povedal kot o nečem dobrem, ni bila dogma. Umrl je sokratsko, se pravi povsem človeško – in to pomeni resnično pobožno. In to pristno pobožno-bivanje (*Fromm-sein*) se pokaže še enkrat kot v najglobljem zedinjeno z njegovim vedočim nevedenjem in kaže, kako je to vedoče nevedenje povezano s poslednjimi Temelji.“²¹⁷



Kljub tako srčnemu in prodornemu zagovoru, polnem resnobne vedrine in ironičnih zasukov, ki so dosegli vrh v Sokratovem predlogu, da si zaradi zaslug za polis v skladu s pravico namesto kazni zasluži brezplačno hrano v pritaneju,²¹⁸ so Filozofa z večino glasov obsodili na smrt. Vendar se Atenci s tem niso skušali znebiti samo Sokrata kot „nekakšnega obada – μῶπός τινος“²¹⁹, kakor se je zaradi nenehnega nadlegovanja someščanov s spodbujanjem h kreposti ironično

²¹⁷ P. Friedländer, nav. delo II, str. 158 (nav. po PL II, str. 833).

²¹⁸ Tj. nekakšni mestni hiši ob vzhodni akropoli, kjer so brezplačno obedovali samo zmagovalci na olimpijskih igrah in redki izbranci; prim. PL II, str. 31, op. 226.

²¹⁹ Platon, Apologija 30e (izraz μῶψ pomeni tudi oster predmet, osten ali ostrogo, vendar je iz konteksta razvidno, da gre za obada).

imenoval sam, čeprav je v zožitvi včerajšnega dne mogoče to njegovo samooznako vzeti tudi dobesedneje: „Sokrat ni umrl zato, ker bi se spopadli dve vrsti idej, temveč zato, ker ni znal ali ni hotel držati jezika za zobmi.“²²⁰ Zvesti pričevalec, ki se je na vrhuncu mladosti po Sokratovem zgledu iz vsega srca zaljubil v modrost, je namreč dobro videl, da so Atenici v resnici želeli ubiti dva obada na en mah, kolikor so se hkrati s Filozofom hoteli znebiti tudi neodložljive „dolžnosti polagati račun za svoje življenje – τοῦ διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου“²²¹. Toda kot je po pričevanju zvestega zaljubljenca obljubil že Sokrat sam, se jim je še pred onstransko sodbo zgodilo prav nasprotno, saj je po Filozofovi smrti število vnetih izpraševalcev duš strmo naraslo. Kmalu so tako v Atenah kot tudi drugod po Grčiji nastopili mnogi novi navdušenci za krepostno življenje iz ljubezni do resnične modrosti, ki so se s Platonom na čelu prepoznali kot Sokratovi dediči in učenci.

Med njimi sta si najbolj vsaksebi stali dve razumevanji Sokrata. Antisten²²² kot robati začetnik kinikov²²³ je zanikal potrebnost mnogih besed in nauk za krepost, saj se ta kaže v dejanju, zato je v središče svoje filozofske držbe

220 L. Šestov, *Atene in Jeruzalem* 4. del, fr. III (prev. B. Krašovec, v: Literatura 101–102/1999, str. 118).

221 Platon, *Apologija* 39c.

222 Preden se je Antisten pridružil Sokratu, ki ga je pritegnil s stanovitno npravno držo in nevezanostjo na svetne dobrine, je bil Gorgijev učenec. Od njegovih številnih spisov so se ohranili le naslovi; nekateri so bili pisani kot dialogi in v enem od njih s sramotilnim naslovom Σάθων (izraz, ki so ga uporabljali za otroke, pomanjševalnica od σάθη, „penis“) je napadal Platona (prim. Diog. Laert. VI, 2, 15–17; Guhtrie S, str. 310, op. 2).

223 Po Diog. Laert. (VI, 13) je asketska šola kinikov dobila ime po gimnaziju za nezakonske otroke ali otroke mešanega porekla imenovanem Kinosarges (iz κυνός, genitiv od κύων, „pes“, in ἀργής, „bel“), kjer je poučeval Antisten, imenovan „Preprost- (kot)-pes – Ἀπλοκύων“. Po Sokratovem zgledu je učil „vztrajnost – καρτερία“, „samoobvladovanje – ἐγκρατεία“, „brezstrastje – ἀπαθεία“ in nadvse čislal „napor – πόνος“, pri čemer je navajal primere Herakleja, ki mu je

namesto vedoče nevednosti in nenehnega prevpraševanja raje postavil neupogljivo нравno voljo kot „Sokratovo moč – Σωκρατικῆς ἰσχύος“²²⁴. In tudi ko je učil, da „modrec v političnem življenju ne bo ravnal v skladu z uveljavljenimi zakoni, ampak v skladu z zakonom kreposti – τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς“²²⁵, je prej sledil sofistični zoperstavitvi postave in narave kot zgledu Sokrata, ki kljub krivični obsodbi in prijateljskemu prigovarjanju ni hotel pobegniti iz ječe, da bi s tem ne kršil atenskih zakonov. Zato pa je Sokratovemu zgledu toliko bolj dosledno sledil Platon,²²⁶ ki je kljub tveganju navideznega navzkrižja z učiteljevo neodvisnostjo od zakonov v zagovoru pogumno izpričal, da uporabljati silo v nobenem primeru, ne samo v povračilo krivice, nikakor ne bi bilo pravično.²²⁷ Od tod je božanski zaljubljenec v poslednjo Resničnost onkraj vseh premen nestanovitnega in propadljivega sveta učiteljevo poudarjanje človeške modrosti kot vedoče nevednosti na široko razprtihih krilih mladeniškega zanosa upravičeno motril „kot le stopnjo na poti k odkritju globljega, stanovitnejšega spoznanja vrednot, ki so že skrito navzoče v duši“²²⁸.

bil gimnazij posvečen, in Perzija Kira (prim. VI, 2). Z nravnostnimi poudarki naj bi utrl pot stoikom (prim. VI, 14–15); med učenci je zaslovel Diogen iz Sinopeje, ki se je imenoval „Diogen pes – Διογένης ὁ κύων“ (VI, 60), in živel tako skrajno asketsko življenje (prebival naj bi v sodu), da so mu drugi rekli „ponoreli Sokrat – Σωκράτης μαινόμενος“ (VI, 54); o morebitnem prekrivanju zgodovinske vloge obeh „psov“ pri izoblikovanju asketske države in imena kiniške šole prim. Guthrie TS, str. 306 sl.

224 Diog. Laert. VI, 11; prim. W. Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture II: In Search of the Divine Centre*, Oxford 1947, str. 26.

225 Diog. Laert. VI, 11.

226 Platon o Antistenu molči, razen gole omembe njegovega imena med navzočimi ob Sokratovi smrti v dialogu *Fajdon*. O uganki njegovega medsebojnega odnosa s Sokratom več v nadaljevanju.

227 Prim. Platon, *Kriton* 49a–50d, kjer se Sokrat postavi na stran posebljenih zakonov, ki od jetnika terjajo brezpogojno spoštovanje in pokoravanje: niti življenje nima prednosti pred pravičnostjo.

228 W. Jaeger, prav tam.

Ob koncu našega obiska Aten je tako napočil čas za poslednje srečanje s Sokratom in njegovim najbolj nadarjenim učencem v medsebojno navdihujočem motrenju, da bi se dostojno poslovili od nesmrtnega vzornika, ki nas je z neustrašnim pričevanjem za „dobro upanje glede smrti – εὐελπίς πρὸς τὸν θάνατον“²²⁹ za vselej osvobodil strahu in rešilno prebudil iz nočne more navideznega védenja.²³⁰ Kajti tudi Platon sam se je najgloblje dotaknil življenjske držbe resničnega zaljubljenca v modrost s prikazom Sokratove ne navadne pripravljenosti na smrt v dialogu Fajdon. Spis je naslovil po Sokratovem učencu iz Elide,²³¹ ki pripoveduje Sokratov razgovor s prijatelji v zadnjih urah pred smrtjo v atenski ječi.²³² Sokrat kmalu po sproščenem uvodu drzno

229 Platon, Apologija 41c.

230 Prim. do absurda prigan literarni prikaz tovrstne nočne more v delu G. K. Chestertona, *The Man Who Was Thursday. A Nightmare* (1908), zlasti v 12. pogl. „The Earth in Anarchy“.

231 Fajdon, ki naj bi ga Sokrat s pomočjo Alkibiada in Kritona odkupil iz jetništva v neki javni hiši in rešil prostitucije (prim. Diog. Laert. II, 105), je postal začetnik sokratske šole v rodni Elidi. Svoj dialog Zopir je naslovil po istoimenskem razlagalcu človeških značajev iz človeške fiziognomije, ki je nekoč Sokratu na osnovi obraznih potez pripisal pokvarjene nagibe, kar je vzbudilo splošen smeh navzočih, medtem ko ga je Sokrat zagovarjal, češ da je bil po naravi resnično nagnjen k poželenjem, „vendar jih je premagal s pomočjo razuma – *sed ratione a se deiecta*“ (Cicero, Tuskulanski razgovori IV, 37, 80). Fajdon je očitno poudarjal predvsem rešilni pomen spoznanja za krepostno življenje, saj je Sokratov logos njega samega osvobodil usuznjenosti poželenjem (prim. Reale I, str. 347–349). Elidska šola se je sčasoma približala šoli starejšega sokratika Evklida iz Megare, ki je s povezovanjem sokratskega stremljenja h kreposti in eleatskega nauka o Bivajočem napovedal zrelo Platonovo misel (prim. zlasti njegove dialoge Teajtet, Sofist, Parmenid, Država).

232 Poleg Fajdona so navzoči Sokratovi atenski učenci Apolodor, Kritobul z očetom Kritonom, Hermogen, Epigen, Ajshin, Antisten, Ktezip in Meneksen, pitagorejca Simija in Kebes s Fajdondejem iz Teb ter Evklid in Terpsion iz Megare. Platon je odsoten (sic!) zaradi bolezni, manjkata tudi Aristip in Kleombrot, ki sta na Ajgini. Izvršitev obsodbe se je zavlekla, ker se obredna ladja, ki so jo Atenci v zahvalo za Tezejevo rešitev sedmih parov pred Minotavrom po zaobljubi vsako

izpriča paradoksen uvid, da si tisti, ki vzamejo filozofijo zares, „ne prizadevajo za nič drugega kot za umiranje in umrlost – οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι“²³³. Čeprav v globokem spoštovanju vzvišene bivanjske drže Filozofa slutimo, da meri predvsem na umiranje samemu sebi kot telesnemu bitju, se pravi na umrlost neurejenim poželenjem in utrpevanjem,²³⁴ v pomešanosti s katerimi duša ne more doseči ne čistega spoznanja ne resnične kreposti, se ne moremo znebiti vtisa, da „Sokrat s svojim idealom izreka nekaj nemogočega, za nas nesmiselnega, vsaj tukaj in zdaj“²³⁵. Vendar ne smemo pozabiti, da tudi modroljubni Atenec izreka ta „ideal“ še v združenosti s telesom, pri čemer ne skriva lastnega dvoma in negotovosti pred smrtjo, ko neustrašno odstira obzorje poslednjih vprašanj:

Εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἔστιν κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασιν· τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἡ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὐ. καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιπλῶμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἄν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς ... μὴ καθαρῶ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ.

Kajti če skupaj s telesom ni mogoče ničesar spoznati na čist način, velja eno od dvojega: ali védenja sploh ni mogoče pri-

leto pošiljali na Apolonov rojstni otok Delos, še ni vrnila, medtem pa se v Atenah nihče ni smel javno usmrtiti (prim. Platon, Fajdon 58a sl.). V številu prisotnih učencev je morda skrit namig: „Tako kot se je Tezej moral spoprijeti z Minotavrom in je zmagal, se tudi Sokrat spoprime s smrtjo, zmaga sam in ‚reši‘ štirinajst ‚žrtev‘“ (PL II, str. 38, op. 31).

233 Platon, Fajdon 64a.

234 Od tod Sokrat po zgledu neizrekljivih misterijev (orfikov ali pitagorejcev?) telo kot sedež strasti primerja z ječo, v kateri ljudje bivamo po volji bogov (prim. Platon, Fajdon 62b in op. v PL II k nav. mestu).

235 PL II, str. 841.

*dobiti, ali pa (ga pridobimo) šele tedaj, ko umremo. Tedaj bo namreč duša bivala sama po sebi, oddeljena od telesa, prej pa ne. In tudi dokler živimo – vsaj videti je tako – pridemo védenju najbliže 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 ... Nikakor namreč ni dovoljeno, da bi se nečisti dotikal čistega.*²³⁶

Da bi nas spodbudno vpeljal v očiščevalno motrenje poslednjih vprašanj, ki se prek dokazov za nesmrtnost duše in odvrnitve od prvine ravni naravoslovja k uziranju večnih oblik kot le umu dostopnih počel vseh stvari navsezadnje izteče v bajeslovno približevanje zagrobni skrivnosti, Sokrat uvodoma spregovori o čudnih sanjah, ki jih je sklenil s hvalnico Apolonu in uglasbitvijo Ezopovih basni preizkusiti v ječi. Čeprav so mu sanje že prej večkrat govorile: „Sokrat, ustvarjaj in udejanjaj muzično umetnost – Ὡ Σώκρατες, μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου“²³⁷, je domneval, da ga le spodbujajo k temu, kar je že tako počel, saj je bil prepričan, „da je prav ljubezen do modrosti največja umetnost Muz – ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς“²³⁸. Toda da bi česa ne ostal dolžan bogovom, se po opravljeni zahvali pitijskemu Gospodu pred obličjem smrti poskusi tudi v upesnjevanju Ezopovih pripovedi. Te mu tudi sicer niso bile tuje, saj je že mladega Alkibiada spodbujal k skrbi za dušo z zgodbo o ostarelem levu, ki pod pretvezo bolezni vabi živali k sebi v votlino, dokler ga lisica ne zavrne na osnovi sledi, ki so sumljivo vodile samo v eno smer.²³⁹

A po tej vedri spodbudi smo brez odlašanja povabljeni k osrednji temi razgovora o oddaljeni bližini poslednjih reči, ki

²³⁶ Platon, Fajdon 66e–67b.

²³⁷ Prav tam 60e.

²³⁸ Prav tam 61a.

²³⁹ Gre za Ezopovo basen „Stari lev in lisica – Λέων <γεράσας> καὶ ἄλῳπηξ“ (št. 196, izd. Mario Giammarco, Favole, Rim 1995); prim. Platon, Alkibiad Prvi 123a.

doseže svoj vrh v slovitem uvidu v filozofijo kot „vajo v smrti – μελέτη θανάτου“²⁴⁰. Ta vaja ali urjenje v smrti in umiranjju namreč človeka, ki je resnični „zaljubljenec v modrost – φιλόσοφος“, osvobaja strahu pred tem, da mu je usojeno umreti, medtem ko ga nasprotno nejevolja pred smrtjo nezgrešljivo razkriva kot „zaljubljenca v telo ... ljubitelja premoženja in prijatelja časti – φιλοσώματος ... φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος“²⁴¹. Prav tu pa nastopi ključni in rešilni trenutek filozofije, ki spodbuja dušo, da se z zbiranjem vase in osredotočanjem na resnično Bivajoče, ki mu je sama po sebi sorodna in je dostopno le motrenju z umom, loči od poželjenj telesa, njegove razburljivosti in prevar. In vendar največje zlo, ki ga utrpeva duša, ni v čutno pogojenih blodnjah, kot so nebrzdano vdajanje strastem, zavajajočim užitkom ali neutemeljenim bojaznim, ampak leži tostran njih, kolikor je v sočasnem občutju bolečine ali užitka, ki jo kakor nekakšen žebelj pripenjata na telo, „prisiljena ... verjeti, da je to, ob čemer v najvišji meri doživlja nekaj takšnega, tudi samo nekaj najočitnejšega in najresničnejšega, čeprav ni tako – ἀναγκάζεται ... ἡγεῖσθαι περὶ ὃ ἂν μάλιστα τοῦτο πάσχη, τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον“²⁴².

Kajti s tem, ko sprejema vidne, čutom dostopne stvari kot najočitnejšo in najvišjo resničnost, zgolj razkriva očaranost s poltenostjo telesa, ki ji zastira pogled na nevidne resničnosti dostopne le umu in jo tako brez upanja na rešitev vklepa v bivanjsko laž. Za pravega zaljubljenca v modrost, ki vidi poslednji smisel v urjenju v kreposti in pripravi na smrt, „pa duša, ki je nekaj nevidnega, odhaja v tak drugačen kraj, plemenit, čist in neviden, resnično v Had, k dobremu in razumnemu bogu – ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ αἰδέες, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἔτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ αἰδῆ, εἰς

240 Platon, Fajdon 81a.

241 Prav tam 68c.

242 Prav tam 83c.

Ἄιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν²⁴³.

In kakor se Sokrat že v sklepu Zagovora nadeja posmrtnega druženja s polbogovi, božanskimi pesniki in heroji, ki so bili bodisi pravični v življenju na zemlji ali pa so umrli zaradi krivične obsodbe, tako je tudi tragik Sofokles srčno sklenil predsmrtni govor svojega Ajanta:

Τὰ δ' ἄλλ' ἐν Ἄιδου τοῖς κάτω μυθήσομαι.

*Ostalo pa bom povedal tistim spodaj v Hadu.*²⁴⁴

In prav te poslednje besede ahajskega junaka izpred Troje so stoletja pozneje živo odjeknile v grški duši pesnika iz včerajšnje Aleksandrije, da jim je dopisal kratko pesem, razpeto med sokratsko ljubezen do modrosti in sofistiko, postavljeno v rimski čas:

,Τῶνόντι, εἶπ' ο ἀνθύπατος, κλείοντας το βιβλίον, αὐτός
Ο στίχος εἶν' ωραίος καὶ πολὺ σωστός·

Τὸν ἔγραψεν ο Σοφοκλῆς βαθυὰ φιλοσοφώντας.

Πόσα θα πούμ' ἐκεῖ, πόσα θα πούμ' ἐκεῖ,

Καὶ πόσο θα φανούμε διαφορετικοί.

Αὐτὰ που ἐδώ σαν ἀγρυπνοὶ φρουροὶ βαστούμε,

πληγές καὶ μυστικά που μέσα μας σφαλνούμε,

με καθημερινή αγωνία βαρυνά,

ελεύθερα ἐκεῖ καὶ καθαρά θα πούμε'.

,Πρόσθεσε', εἶπε ο σοφιστής, μισοχαμογελώντας,
,αν τέτοια λεν ἐκεῖ, αν τοὺς μέλλει πια'.

,*Resnično', je rekel prokonzul in zaprl knjigo,*

,*ta stih je čudovit in zelo prepričljiv;*

Sofokles ga je napisal globoko zaljubljen v modrost.

Kaj vse bomo rekli tam, kaj vse bomo rekli tam,

in kako bomo videti drugačni.

Vse, nad čimer tukaj bedimo kot stražarji brez sna,

tiste rane in skrivnosti, ki jih tajimo v nas

²⁴³ Prav tam 80d.

²⁴⁴ Sofokles, Ajant 865.

*s tako veliko vsakodnevno skrbjo,
bomo tam povedali odkrito in jasno.*²⁴⁵

*,Lahko dodaš', je rekel sofist s polovičnim nasmeškom,
,če tam govore o takih rečeh, če jim je zanje sploh mar.'*²⁴⁵

Vendar Platonovo pričevanje o Sokratovem „dobrem upanju glede smrti“ obenem ohranja in presega etimološko povezavo imena boga podzemlja Ἅιδης s pridevnikom „neviden – αἰδής“²⁴⁶, ki jo srečamo že pri Homerju, kjer si Atena na bojišču nadene Hadov šlem, da bi bila nevidna za Aresa,²⁴⁷ kakor tudi širši bajeslovni pomen Hada kot kraljestva Nevidnega, kolikor z njim označuje filozofsko mišljeno nevidno in le umu dostopno območje večnih oblik,²⁴⁸ ki usmerjajo dušo k poslednjemu uzrtju Dobrega kot resnično Bivajočega. Duša se tako po poti filozofije kot umiranja poželenjem in nestanovitnosti zemeljskega življenja približuje Božanskemu, v čemer je tudi njen poslednji Cilj.

Ali kot beremo v Platonovem dialogu Teajtet, kjer Sokrat v pogovoru z matematikom Teodorjem ugotavlja, da „zlo/hudobija niti ne more propasti ... niti ne prebiva med bogovi, ampak se nujno potika okrog smrtne narave in tega kraja – οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν ... οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης“²⁴⁹. Edina in prava rešitev od tod je

²⁴⁵ K. Π. Καβάφης, ΠΟΙΗΜΑΤΑ ΕΝ ΟΛΩ, Atene 1998, str. 277 (prev. prir. po Konstantin Kavafis, Lirika, prev. Venio Taufer, Ljubljana 1999). Kavafis (1863–1933), ki je bil po rodu iz Konstantinopla, je večino življenja preživel v Aleksandriji, v mladosti pa je dlje časa bival tudi v Londonu. Sodi med največje včerajšnje grške pesnike. Odlikuje ga izbrušen občutek za jezik in izjemno poznavanje grške zgodovine, ki jo je globoko doživeto vpletal v svoje poezije (prim. Kavafis, „Pesmi o grštvu in njegovih bogovih“, prev. G. Kocijančič, v: Literatura 189/2007, str. 97–134).

²⁴⁶ Prim. Heziod, Heraklejev ščit 477.

²⁴⁷ Homer, Iliada V, 844–5; prim. Heziod, prav tam 227.

²⁴⁸ Prim. Platon, Fajdon 79a–80d in PL II, op. k nav. mestu.

²⁴⁹ Platon, Teajtet 176a.

tudi za Sokrata, podobno kot so slutili že orfiki in pitagorejci, čim hitrejši beg duše Tja, kjer bo osvobodjena vsega propadljivega in je ne zlo ne hudobija ne bosta več mogla dohiteti:

Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

*(Ta) beg pa je upodobitev po bogu, kolikor je mogoče; in upodabljanje (po bogu) je v tem, da postanemo pravični in pobožni s premišljenostjo.*²⁵⁰

★ ★ ★

To približevanje poslednji, nevidni in božanski Resničnosti, ki doseže svoj vrh v priličenju bogu – ὁμοίωσις θεῷ, kolikor je to človeku mogoče, Platon v nekaterih dialogih prikaže kot duhovno vzpenjanje k Lepemu oziroma Dobremu. V tem je mogoče prepoznati odjek grškega ideala *kalokagathije*,²⁵¹ ki ga prvič srečamo že pri Homerju, kjer ogorčeni Fojbos Apolon črti zbrane bogove, ker dopuščajo Ahilovo skrunjenje Hektorjevega trupla: „To (kar počne) pač ni ne lepo ne dobro – οὐ μὴν οἱ τό γε κάλλιον οὐδὲ τ' ἄμεινον.“²⁵² Toda Platon tudi to témo korenito preoblikuje v smeri filozofsko mišljene Resničnosti, ki bistveno presega bajeslovno apoličnično izročilo, kolikor se resnični zaljubljenec v modrost po

²⁵⁰ Prav tam 176b; prim. isti, Država 500c in Zakoni 716a–d.

²⁵¹ Prim. Ksenofont, Spomini na Sokrata I, 6, 14: „Ko sem poslušal to (kar je govoril Sokrat), se mi je zdelo, da je bil tudi sam srečen, ko je poslušalce vodil k uresničevanju lepega in dobrega – ἐμοὶ μὲν δὴ ταῦτα ἀκούοντι ἐδόκει αὐτός τε μακάριος εἶναι καὶ τοὺς ἀκούοντας ἐπὶ καλοκαγαθίαν ἄγειν.“

²⁵² Homer, Iliada XXIV, 52; v izvirniku sta ‚lepo‘ in ‚dobro‘ v obliki primernikov, kar lahko dobesedneje prevedemo le ironično: „Ni mu (ravnati) ne lepše ne boljše!“ V vsakem primeru Apolon govori, da Ahil ravna v nasprotju z idealom *kalokagathije*, tj. veličastno grško edinostjo lepote telesa in plemenitosti duše (prim. F. Dirlmeier, „Apolon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels“, v: *Ausgewählte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen*, Heidelberg 1970, str. 36–37).

poti miselnega motrenja dviga do dotlej neslutene Lepote in Dobrosti. Da bi po modroljubnem učiteljevem zgledu vsaj v skritih namigih za ironično tančico izpričal rešilno moč filozofije in spodbudil duše k zaobrnitvi od nestanovitnosti propadljivega sveta k poslednjemu uzrtju Lepega in Dobrega, Platon tudi v najbolj erotično in politično ubrane sokratske razgovore venomer vpleta temeljna npravstvena in duhovno-bitnostna vprašanja. Poglejmo, kako nas mojstrsko spodbuja k duhovnemu vzponu v nekaterih ključnih prizorih dialogov Simpozij in Država.

V Simpoziju Platon okvirno prikaže prijateljsko druženje na gostiji v čast zmagi tragiškega pesnika Agatona na dram-skem tekmovanju, da bi s sklepnim zbližanjem Sokratovega in Erosovega lika naposled izpričal bistvo Filozofove drže, ki vzgaja h kreposti iz ljubezni do modrosti in lepote, medtem ko je sofistična vzgoja praviloma potekala brez nje.²⁵³ Udeleženci gostije se po večernem obedu na pobudo zdravnika Eriksimaha namesto običajnemu simpoziju ali so-pitju²⁵⁴ posvetijo zaporednim izrekanjem hvalnice Erosu, pri čemer jih v skladu s samoumevno naravnanoostjo tedanje atenske aristokracije navdihuje predvsem moška homoerotika.²⁵⁵ Po začetniku te domislice Fajdru, ki nastopi prvi, da bi po zgledu Hezioda in Parmenida Erosa slavil kot najstarejšega boga,²⁵⁶ Pavzaniju, ki na osnovi razlikovanja nebeške in vseljudske Afrodite vpelje razliko med ljudskim in nebeškim Erosom

253 Prim. Guthrie S, str. 81 (ki to temeljno nasprotje s sofistiko povzema po P. Friedländerju) in P. Hadot, nav. delo, str. 158 sl.

254 Tj. dobesedni prevod gr. besede συμπόσιον; gre za sklepni del gostije po pojedini, med katerim so se gostje običajno predali skupnemu popivanju in veseljačenju, ki ni izključevalo spolne erotike (prim. PL I, str. 488).

255 Prim. K. J. Dover, Grška homoseksualnost, prev. Nataša Homar, Ljubljana 1995, zlasti pogl. III. D: „Homoseksualnost v filozofiji“, str. 188 sl. in PL II, str. 895, op. 5.

256 Ob Heziodu (Teogonija 116–120) in Parmenidu (fr. 13) se sklicuje še na Akuzilaja (fr. 1). Fajdrov govor doseže vrh v trditvi, da „samo tisti, ki ljubijo, hočejo umreti za druge – ὑπεραποθνήσκειν γε

glede človeških duš, da bi slavil le nebeškega,²⁵⁷ Eriksimahu, ki na osnovi zdravilstva, kjer se Eros kaže kot zdravo in bolno stanje teles, dvojost Erosa raztegne na vse bivajoče stvari, da bi izrekel hvalnico njegovi kozmični moči,²⁵⁸ Aristofanu, ki za tančico duhovite pripovedi o prvobitni človeški naravi orfiško resnobno slavi Eros kot hrepenenje po povratku k izvorni celovitosti in enosti človeka,²⁵⁹ in Agatonu, ki s krlatimi besedami opeva Erosa kot najmlajšega boga, da bi ga samohvalno slavil kot na sploh dobrega pesnika,²⁶⁰ naposled nastopi Sokrat. Takoj opozori, da bo namesto varljivega niza nja povzdignjenih besed spregovoril o Erosovi resnični naravi

μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες“ (Platon, Simpozij 179b), kar ponazori s primerom homerskega heroja, ki umira iz ljubezni do drugih, v čemer P. Friedländer vidi skriti namig na Sokratovo smrt (prim. PL II, str. 177, op. 87).

- 257 Podobno tudi Sokrat v Ksenofontovem Simpoziju poveže vseljusko Afrodito z ljubeznijo do teles, nebeško Afrodito pa z ljubeznijo „do duše, prijateljstva in lepih dejanj – τῆς ψυχῆς τε καὶ τῆς φιλίας καὶ τῶν καλῶν ἔργων“ (VIII, 10); in da je treba bolj ljubiti dušo kot telo, poudarja tudi Sokrat v Platonovem dialogu Alkibiad Prvi (131c–d).
- 258 Pri tem s primeri s področja muzične umetnosti, astronomije in vedeževalstva dokazuje, „kako velik in čudovit je bog Eros in kako se razteza nad vse, tako nad človeške kot božanske resničnosti – ὡς μέγας καὶ θαυμαστός καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει καὶ κατ’ ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα“ (Platon, Simpozij 186b).
- 259 Komediografovo kolcanje pred Eriksimahovo hvalnico učinkuje kot cezura v dialogu, ki napoveduje drugačnost njegovega govora in obenem nakazuje njegovo obvladanost od narave: Eros v Aristofanovi pripovedi o prvobitno enoviti naravi, ki smo jo ljudje izgubili, ko nas je Zevs zaradi naše objestnosti razrezal na dvoje, ostaja ujet v krožno sklenjenost naravnega obstoja, brez posluha za presežnost (prim. PL II, str. 898). Eros je le „želja in stremljenje – ἐπιθυμία καὶ δίωξις“ (192e) po celoti, ki nas z vračanjem v našo počelno naravo, ozdravlja razdvojenosti in osrečuje (prim. 193d); to misel v včerajšnji pariški zgodbi „Samo kratek račun“ ne najbolj posrečeno parodira Vladimir Bartol, v: *Demon in Eros*, Ljubljana 1974, str. 153–164.
- 260 Eros zanj kot najlepši in najboljši ni samo najmlajši od bogov, temveč je „večno mlad – αἰὲ νέος“ (195c), saj se spretno izogiba starosti. Je tudi najnežnejši, kolikor prebiva v najmehkejših od bivajočih stvari, „namreč v nraveh in dušah bogov in ljudi – ἐν γὰρ ἡθεσι καὶ ψυχαῖς

in z vpeljavo vprašanj „pomanjkanja, bolečine in občutja odsotnosti“²⁶¹ vzpostavi ostro ločnico, ki odpravi pretirano razčustvovanost in zavajajoče leporečje prejšnjih govorov.

Kot filozof mora in hoče tudi o Erosu „govoriti po resnici – τὰληθῆ λέγειν“²⁶². Če je Eros ljubezen do nečesa, česar nima, kar sam ni in kar mu manjka, tedaj Eros kot ljubezen do lepega sam ne more biti ne lep ne dober, kolikor je to, kar je lépo obenem tudi dobro. Da bi Sokrat v navezavi na izhodišče Agatonovega govora bolje pojasnil, „kdo je Eros in kakšen neki je, nato pa njegova dela – τίς ἐστιν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις, ἔπειτα τὰ ἔργα αὐτοῦ“²⁶³, namesto običajne hvalnice obнови govor o Erosu, s katerim ga je o ljubezenskih rečeh nekoč podučila duhovnica Diotima iz Mantineje.²⁶⁴

Čeprav Eros ni ne lep ne dober, to še ne pomeni, da je nujno grd in slab. Prej je „nekaj vmesnega med tem dvojim – τι μεταξύ τούτων“, podobno kot je „pravilno mnenje – ἡ ὀρθὴ δόξα“ nekaj takšnega, kar obstaja „vmes med modrostjo in nevednostjo – μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας“²⁶⁵. Od tod Eros kot „ta, ki nima deleža v lepem in dobrem – ὅ γε τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος“²⁶⁶, ne more biti bog. Vendar tudi ni smrtnik, temveč je „velik dajmon – δαίμων μέγας“, ki je kot „vsako božansko bitje nekaj vmesnega med bogom in umrljivim – πᾶν τὸ δαμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε

θεῶν καὶ ἀνθρώπων“ (195e), ki jih kot moder pesnik navdihuje z ljubeznijo do lepote, da (po dobi nasilne vladavine Nujnosti) vse postaja dobro med bogovi in ljudmi (prim. 196e–197b).

261 PL II, str. 898.

262 Platon, Simpozij 198d; prim. Apologija 17a–18a.

263 Platon, Simpozij 201e.

264 S tem Sokrat ne nakaže le globoko religioznega ozadja, iz katerega se poraja obnovljeni govor, ki po izrazju spominja na elevzinske mistere, ampak s samim sklicevanjem na žensko kot učiteljico resničnega nauka o Erosu postavi pod vprašaj prav samoumevnost homoerotičnih naziranj svojih sogovornikov (prim. PL II, str. 899).

265 Platon, Simpozij 202a–b.

266 Prav tam 202d.

καὶ θνητοῦ“²⁶⁷. Njegova naloga je, da posreduje med bogovi in ljudmi in tako izpolnjuje prepad med obojimi, „tako da je Vse povezano samo s seboj – ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι“²⁶⁸.

Eros je tisti, preko katerega nastaja občevanje in pogovor z bogovi, kajti „bog se ne druží/meša s človekom – θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται“²⁶⁹. Kot sin ubožne Penije, ki ga je spočela z nektarja pijanim Porosom na praznovanju Afroditinega rojstnega dne, je po materi podedoval uboštvo, grobost in zanemarjenost, po očetu pa stremljenje po lepem in dobrem ter prodornost in pogum, pa tudi zvižahnost lovca in iznajdljivost sofista. In ker sodi modrost med najlepše reči, Eros pa je ljubezen do lepega, je kot sin modrega očeta in nemodre matere nujno predvsem filozof, se pravi vmes med modrecem in nevednim. Bogovi namreč ne ljubijo modrosti, saj so že modri, pa tudi nevedneži ne filozofirajo, saj se ne zavedajo lastne nevednosti in si zato tudi ne želijo, česar jim po njihovem mnenju ne manjka.²⁷⁰ Tako nekako je Diotima po Sokratovem pričevanju v Platonovem Simpoziju neustrašno počlovečila Erosovo naravo in ga povsem stregneno opredelila kot „to, kar ljubi – τὸ ἐρῶν“, in ne kot „to ljubljeno – τὸ ἐρώμενον“²⁷¹, da bi božansko osvobodila vseh nizkotnih poželenj in pomanjkljivosti človeka ter vzpostavila jasno razliko med božjim in človeškim.

Vendar Diotima Erosovega počlovečenja ne izpelje do konca (to bo uspelo šele pijanemu Alkibiadu, ko bo namesto Erosa hvalil samega Sokrata), ampak kot svečenica ostaja ujeta v bajeslovni način pripovedovanja,²⁷² saj podobno „kot

267 Prav tam 202d–e.

268 Prav tam 202e.

269 Prav tam 203a.

270 Prim. prav tam 204a.

271 Prav tam 204c.

272 Na njeno zavezanost in zvestobo bajeslovni govorici namiguje že ime Dio-tima, ki pomeni „Od-Zevsa-spoštovana“ ali „Tista-ki-časti-Zevsa“ (prim. PL II, str. 899).

popolni sofisti – ὥσπερ τέλει σοφισταί“²⁷³ ne navaja nobenih utemeljitev za svoje trditve. In čeprav „zarisuje območje filozofije kot prave erotike“²⁷⁴, Erosa v isti sapi vprašljivo imenuje „filozofirajoč vse življenje, strašen čarodej, poznavalec zdravil/strupov in sofist – φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής“²⁷⁵, zato ni naključje, da „ne prepozna utelešenega filozofskega erosa v Sokratu“²⁷⁶. Še bolj zagonetna pa je Diotimina nedovzetnost za vero v neumrljivost duše in to na mestu, kjer sama spregovori o nesmrtnosti, ki jo v nasprotju s Sokratovo slutnjo „dobrega upanja glede smrti“, kakor jo je v Zagovoru in Fajdonu ohranil Platon, tragično nadomešča z zaupanjem v večno spočenjajočo in v lepem neprestano porajajočo naravo Erosa.²⁷⁷ Kot da bi s porajanjem otrok in iskanjem slave mogli kdaj resnično premagati propadljivost sveta in doseči nesmrtnost.

Toda prisluhnimo raje Diotiminemu razkrivanju „popolnih in motrilskih reči – τὰ τέλεια καὶ ἐποπτικά“²⁷⁸, ki sledijo njenemu uvajanju Sokrata v ljubezenske skrivnosti. Najprej moramo biti pozorni na Diotimin ironični dvom v Sokratovo sposobnost za „poslednje in motrilske skrivnosti“, ki nas z izrazjem elevzinskih misterijev opozarja na možnost temeljnega nesporazuma, kar je dobro razbral tudi včerajšnji nemški razlagalec: „Spoznanje najvišjega se ne more *učiti* šolsko – die Erkenntnis des Höchsten kann nicht schulmäßig *gelehrt* werden ... Vsako poučevanje le pripravlja osebno srečanje – alle Belehrung bereitet nur vor zur persönlichen Begegnung ... Kdor tega ni izkusil sam, temu tega ne more razložiti niti Platon niti njegov razlagalec – wer es nicht

273 Platon, Simpozij 208c.

274 PL II, str. 899.

275 Platon, Simpozij 203d.

276 PL II, str. 900.

277 Prim. Platon, Simpozij 206e sl.

278 Prav tam 210a.

selbst erfährt, dem kann es weder Plato noch ein Interpret erklären.“²⁷⁹ In vendar tudi nevpeljani v poslednjo skrivnost slutimo, da Diotimin govor kljub pretanjeni in večplastni ironiji zrcali Platonovo lastno pojmovanje vzpona k Lepe-mu:

Δεῖ γάρ τὸν ὁρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μὲν ... ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς, ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὀτφοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἐτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ ... ἔν τε καὶ ταῦτόν ... τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι ... μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπεικῆς ὦν τὴν ψυχὴν τις κἂν σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὐτὴ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρὸν τι ἡγήσῃται εἶναι· μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὐτὴ ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν ...

Kdor se pravilno odpravi proti tej stvari, mora začeti, ko je mlad, hoditi za lepimi telesi in najprej ljubiti ... eno telo ter tu spočenjati lepe misli/besede. Nato mora uvideti, da je lepota v katerem koli telesu sestra lepoti vsakega drugega in ... da je lepota v vseh telesih ena in ista. Ko bo to uvidel, mora postati zaljubljenec v vsa lepa telesa in popustiti pri vneti (ljubezni) do enega ... Nato mora priti do prepričanja, da je lepota v dušah dragocenejša od lepote v telesu, tako da mu bo zadostoval tudi nekdo, ki ima dobro dušo, čeprav ni lep; ljubil ga bo in

279 Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a/Main 1973, str. 229–230 (prev. po: PL II, str. 900).

*skrbel zanj ter porajal in iskal v njem takšne misli/besede, ki mladeniče izboljšujejo, in bo tako prisiljen uzreti in opazovati tudi lepoto v opraviilih/načinih življenja in zakonih ter videti to, da je vsa (lepota) sorodna s seboj, tako da bo imel telesno lepoto za nekaj manj pomembnega. Po opraviilih/načinih življenja se mora dvigniti do védenj, da bo uzrl lepoto védenj in tako že gledal obilje Lepega ...*²⁸⁰

Človek, ki bi kot Sokrat to izkusil, bi se kljub navideznemu vključevanju v splošno privzeto homoerotično razumevanje Erosa, kakor so ga samoumevno izpričali Sokratovi predhodniki, osvobodil spolne bolečine in utrpevanja čutnih poželenj:

... μηκέτι τὸ παρ' ἐνί, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων φαῦλος ἢ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνως, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεῖς καὶ αὐξηθεῖς κατίδη τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἣ ἐστὶ καλοῦ τοιοῦδε ... ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὗ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν ...

... (Lepemu) ne bo služil več v eni (podobi), kot služabnik, tako da bi ljubil lepoto kakšnega posameznega dečka, moža ali opravila/načina življenja, kot ničvreden in malenkosten človek, temveč se bo obrnil proti širokemu oceanu Lepega, motril ga bo ter tako porodil mnoge lepe in veličastne besede in razmisleke, v nezavistni ljubezni do modrosti, dokler ne bo, tu okrepčan in povečan, uzrl neko enovito védenje, ki je védenje takšnega Lepega. ... Kdor je namreč do tod deležen vzgoje v ljubezenskih rečeh in motri lepe stvari v zaporedju in

280 Platon, Simpozij 210a–210d.

*pravilno, bo tedaj, ko bo prišel že do konca ljubezenskih reči, nenadoma uzrl nekaj po svoji naravi čudovito Lepega: prav Ono, Sokrat, zaradi česar so bili tudi vsi prejšnji napori ...*²⁸¹

Tako vpeljanemu motrilcu se Lépo nazadnje pokaže ne kot obličje ne kot roke ali kakšna druga telesna oblika ne kot beseda ne kot misel ne kot opravila ne kot način življenja ne kot zakon niti ne kot védenje, ampak kot Ono, kar „večno biva sólo po sebi, enooblično s seboj, vse druge lepe stvari pa so udeležene v Njem, in sicer na neki takšen način, da se ob njihovem nastajanju in propadanju sólo niti ne poveča niti ne zmanjša ter sploh ne utrpeva ničesar – αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεον μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν“²⁸². In ko se tako vpeljani motrilec kakor „voznik – ἡνίοχος“, ki vodi „krilato kočijo – ὑπόπτερος ζευγος“²⁸³, vzpenja od lepih stvari v „nadnebesni kraj – τόπος ὑπερουράνιος“²⁸⁴ in začjenja motriti Lépo sólo, se je povsem približal poslednji skrivnosti Ljubezni, saj „se je skoraj dotaknil Konca – σχεδὸν ἄν το ἄπτοιτο τοῦ τέλους“²⁸⁵. Da bi nas Platon še zadnjič osrčil v začetniškem približevanju, Sokrat na koncu Diotiminega govora strnjeno povzame njegovo srčiko in nam ponovno

²⁸¹ Prav tam 210d–e.

²⁸² Prav tam 211b.

²⁸³ Platon, Fajdros 246a; Sokrat tu v pogovoru s Fajdrom prisposablja človekovo dušo z okriljeno kočijo in um z voznikom, ki na vajetih vodi dvovprego, pri čemer je eden od njegovih konj, ki je božanskega izvora, lep in dober, medtem ko mu je drugi nasproten in pooseblja človekovo strastno naravo, ki ga vleče nizdol k zlu (prim. 246b sl.).

²⁸⁴ Prav tam 247c; sloviti Platonov metaforični izraz za za razsežnost biti, ki je dostopna edinole z umom: gre za kraj, ki z vidika čutnega izkustva ni več kraj, ampak ne-kraj, kolikor je on-kraj nebesnega svoda, ki zarisuje mejo čutnozaznatnega sveta (prim. PL II, op. k nav. mestu, ki sledi razlagi Realeja, v: Platone, Tutti gli scritti, Milano 1991, str. 588, op. 84).

²⁸⁵ Platon, Simpozij 211b.

prikliče v spomin lik zaljubljenca v modrost, ki pravilno vpeljan v umevanje ljubezenskih reči stopnjevito napreduje v motrenju:

Ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδεύματων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν.

*Začne pri teh lepih stvareh, nato pa se zaradi onega Lépega vselej vzpenja, kot da bi uporabljal stopnice: od enega (lepega telesa) do dveh, od dveh do vseh lepih teles, dalje od lepih teles do lepih opravil/načinov življenja in od opravil/načinov življenja do lepih nauk, dokler končno ne pride do onega Nauka, ki ni nauk o ničemer drugem razen o onem Lepem, in na koncu ne spozna Tega samega, kar je Lépo.*²⁸⁶

In če je kje „življenje, ki ga je človeku vredno živeti – βίος βιωτός ἀνθρώπων“²⁸⁷, je to za Diotimo prav tu, na vrhu motrilnega vzpona: v zrenju božanske Lepote, ki nikdar ne mine, saj ni pomešana z umrljivostjo in barvitostjo teles, ampak je povsem čista. Da bi se približal tej poslednji skrivnosti Ljubezni, se mora zaljubljenec v modrost torej vzpeti do zrenja Lepega sámega, dokler mu iz ekstatičnega sobivanja z Njim ne uspe „porajati ne zgolj prividne podobe kreposti, ampak resnično (krepost), saj se ne dotika privida, temveč Resničnega – τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῇ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ“²⁸⁸. Tedaj z ljubeznijo do modrosti naposled doseže božanskost in prebiva kot prijatelj bogov, s katerimi ga poslej ne druž

²⁸⁶ Prav tam 211 c.

²⁸⁷ Prav tam 211 d.

²⁸⁸ Prav tam 212 a.

samo resnična krepost, ampak tudi nesmrtnost. In vendar z včerajšnjim Platonovim razlagalcem nekako slutimo, da je na osnovi poslednjega motrenja Lepega in Dobrega mogoče izboljšati tudi tukajšnje življenje ljudi: „Kdor je uzrl Resnico na ta način, lahko svojim bližnjim pomaga, da si uredijo življenje.“²⁸⁹ V tej slutnji nas potrjuje tudi drzen Sokratov predlog iz Platonovega dialoga Država, po katerem naj bi bili „vladarji v vzorni mestni državi tisti ljudje, ki so dosegli motrenje in zaradi tega poznajo načela, ki uravnavajo človeško življenje“²⁹⁰. Toda o tem več v zaključku našega srečanja s Sokratom. Prej prisluhnimo še Alkibiadovemu govoru, s katerim Platon v ironičnem odmiku od mistične vsebine Dionimovega govora izpriča globok uvid v naravo Filozofa in sklence izrekanje hvalnic Erosu na Agatonovi gostiji.

Pijani Alkibiad, ki v podobi boga Dioniza ovenčan z vijolicami, bršljanom in trakovi sredi gostije hrupno privrši na prizorišče, začne namesto Erosa s prisposodobami hvaliti samega Sokrata, kolikor uteleša zaljubljenega iskalca resnične Lepote:

Ὅρᾱτε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ ἀεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται, καὶ αὐτὸς ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν. ὥς τὸ σχῆμα αὐτοῦ τοῦτο οὐ σιληνῶδες; σφόδρα γε. τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται, ὥσπερ ὁ γεγλυμμένος σιληνός ... σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος οὐκ οἶδα εἴ τις ἐώρακεν τὰ ἐντὸς ἀγάλματα· ἀλλ' ἐγὼ ἤδη ποτ' εἶδον, καὶ μοι ἔδοξεν οὕτω θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἔμβραχον ὅτι κελεύει Σωκράτης.

Vi vidite, da ima Sokrat do lepih (mladeničev) ljubezenski odnos, da se vedno (vrti) okrog njih in je ves iz sebe – in da je po drugi strani povsem neveden in ne ve ničesar. Ali ni ta

289 A. Louth, Izvori krščanskega mističnega izročila. Od Platona do Dionizija, prev. N. in G. Kocijančič, Ljubljana 1993, str. 38.

290 Prav tam.

*njegova poza silenska? Pa še kako! Ta mož je namreč v to oblečen le od zunaj, prav kot izrezbarjeni silen ... Toda ko postane resen in se odpre – ne vem, ali je že kdo videl (svete) kipce v njem: jaz pa sem jih nekoč že videl in zazdelo se mi je, da so tako božanski, zlati, nadvse lepi in čudoviti, da je nemudoma treba storiti vse, kar koli Sokrat veli.*²⁹¹

Četudi Alkibiad z zapoznelim prihodom simbolno izpriča lastno bivanjsko zamudo filozofije, po drugi strani v pijanosti razkrije nekatere Sokratove poteze, ki so ostale drugim in celo sami Diotimi prikrite. Tako s Sokratovo podobnostjo silenom ne namiguje samo na njegovo modro-ljubno razposajenost, ki jo poleg ironične drže iz Platonovih dialogov osvetljuje tudi pričevanje o plešočem Sokratu iz Ksenofontovega Simpozija.²⁹² S prisposodabljanjem Sokrata s kipi silenov, ki imajo v notranjosti votivne kipce bogov, namiguje tudi na skriti božanski lik v Filozofu, ki z ljubeznijo do Lepote neizgledno prevzema Erosove dajmonične poteze: „V Alkibiadovem poročilu o neuspešnem zapeljevanju Sokrata vidimo ponazoritev Diotiminega govora, uresničitev tega govora v življenju. Postaja nam jasno, da je Sokrat sam presegel ljubezen do ‚enega lepega telesa‘ in se povzpел do Lepega po sebi, ki je obenem pravzor vseh kreposti. Sokrat je utelešenje Erosa v realnem življenju.“²⁹³

In kakor v dialektični ironiji Sokrat sogovornika z igro vprašanj in odgovorov pripelje do spoznanja, da nima védenja, s katerim bi mogel Filozofa rešiti njegove nevednosti in si zato lahko želi le, da se tudi sam pridruži učitelju vedočega

²⁹¹ Platon, Simpozij 216d–217a.

²⁹² Prim. Ksenofont, Simpozij II, 16, kjer Sokrat občuduje plešočega mladeniča in sirakuškemu učitelju izrazi željo, da bi tudi njega naučil plesnih figur. Ko ga začuden Sirakužan vpraša, kaj bo z njimi počel, mu odvrne: „Pri Zevsu, plesal bom – ὀρχήσομαι νῦν Δία“. Nato ob smehu vseh navzočih pojasni, da je pomembno uriti tudi telo in Harmid mu pritrdi, da ga je nedavno resnično videl, kako je plesal (II, 19).

²⁹³ PL II, str. 901.

nevedenja, tako tudi v erotični ironiji Sokrat sprva igra vlogo zaljubljenca, da bi nazadnje iz tistega, ki ljubi, sam postal ljubljani. Ko namreč ljubljani mladenič ugotovi, da Filozof ne hrepeni po lepoti njegovega telesa, ampak prej po resnični notranji lepoti, ki je nima, odkrije, da ne more zadovoljiti Sokratove ljubezni. Tedaj se sam zaljubi v Sokrata, vendar ne zaradi njegove telesne lepote, ki je pač nima, ampak zaradi njegovega erosa, zaradi njegove ljubezni do resnične Lepote, ki nam vsem manjka: „Biti zaljubljen v Sokrata torej pomeni biti zaljubljen v ljubezen.“²⁹⁴ To pove tudi Sokrat sam zaljubljenemu Alkibiadi, ki si od njega obeta pomoč, da postane kar najboljši:

Εἴπερ ἀληθῆ γυγάνει ὄντα ἃ λέγεις περὶ ἐμοῦ, καὶ τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις δι' ἧς ἂν σὺ γένοιο ἀμείνων· ἀμήχανόν τοι κάλλος ὁρώης ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρον ... ἀλλ', ὦ μακάριε, ἄμεινον σκόπει, μὴ σε λανθάνω οὐδὲν ὦν.

*Če je slučajno res, kar praviš in v meni obstaja neka moč, po kateri bi ti lahko postal boljši, bi moral v meni videti neko prečudno lepoto, ki se zelo razlikuje od tvoje lepe postave ... Toda, srečnejš moj, glej bolje, da ti ne bi ostalo prikrito, da jaz nisem nič.*²⁹⁵

Sokrat tako opozori Alkibiada, da medtem, ko mu tako velikodušno izkazuje naklonjenost in ljubezen, v resnici ljubi Erosa: ne Afroditinega sina, ampak sina Porosa in Penije. Tega opredeljuje ljubezen do tistega, česar sam nima, zato v zaljubljeni duši vselej vzbuja hrepenenje in kaže onkraj sebe. Ali kot je Alkibiadov ljubezenski odnos do Sokrata razbral včerajšnji razlagalec: „Razlog njegove ljubezni je v slutnji, da mu Sokrat lahko odpre pot do izredne lepote, ki presega vse zemeljske lepote. Sokratove kreposti – tisti kipci bogov, skriti

²⁹⁴ P. Hadot, nav. delo, str. 160.

²⁹⁵ Platon, Simpozij 218d–e.

v notranjosti ironičnega Silena – ki jih Alkibiad tako zelo občuduje, so zgolj zrcaljenje in predokus tiste popolne modrosti, po kateri hrepeni Sokrat in po kateri hrepeni Alkibiad prek Sokrata.“²⁹⁶ Ljubezen se tako poraja iz občutja ločenosti in manjkavosti. Vendar „ne zadostuje, da smo brez modrosti in lepote, tako kot Eros, da bi postali ljubeči in filozofirajoči. *Potrebna je zavest o tem, da nam to dvoje manjka.* Sokratova elenktika z uničenjem navideznega védenja to zavest omogoča.“²⁹⁷ In kakor želi Sokrat po poti ironije sogovorniku pomagati, da se njegova nevedna vednost naposled ove same sebe kot nevednosti, tako ga želi tudi z Erosom spodbuditi, da se njegova navidezno izpolnjena ljubezen naposled ove same sebe kot neizpolnjene ljubezni: *ljubezni do modrosti.*

Vendar tudi najiskrenejša spodbuda ne obrodi vedno zelenega sadu. Tako se je, kot smo videli, tudi za Alkibiada ljubezenska pustolovščina tragično končala, še preden se je dobro začela, saj se je kljub dovzetnosti za Sokratovo ljubezen izneveril filozofiji zaradi časti, ki mu jo je izkazovala množica. Potem ko ga je dokončno prevzelo „neuresničljivo upanje – ἀμήχανος ἐλπίς“²⁹⁸, da zmore sam rešiti nesoglasja Grkov in barbarov, je plamen mladostne zaljubljenosti v modrost v njem za vselej ugasnil in nikdar več ni našel poti iz političnega blodnjaka, ki je nazadnje postal njegov grob.

Sokratova erotična spodbuda Alkibiadu pa je po dolгих stoletjih obrodila sad v duši v nesmrtno Lepoto zaljubljenega pesnika, da je zapel in kakor v odjeku na svoje vprašanje zaslišal tudi Filozofov odgovor:

*Warum huldiges du, heiliger Sokrates,
Diesem Jünglinge stets? Kennest du Größers nicht?
Warum siehet mit Liebe,
Wie auf Götter, dein Aug auf ihn?‘*

²⁹⁶ P. Hadot, nav. delo, str. 163.

²⁹⁷ PL II, str. 901.

²⁹⁸ Platon, Država 494c; prim. Simpozij 216b.

*Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,
Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt,
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönen sich.*

*,Čemu, sveti Sokrat, vedno dvoriš
temu mladeniču? Mar večjega ne poznaš?
Čemu zre nanj z ljubeznijo
kakor na bogove tvoje oko?‘*

*Kdor je motril najgloblje, ljubi najbolj živo,
vzvišeno mladost razume, kdor je videl svet,
in modrega na koncu
pogosto upogne k Lepemu.²⁹⁹*

Toda ozrimo se nazaj k tistemu Sokratovemu učencu, ki se mu kljub izjemnim darovom ni nikdar izneveril, saj je filozofiji posvetil vse ustvarjalne moči. Preden se poslovimo od Sokrata in njegovih, torej še pogledjmo, kako je globokomni Platon s prisposodob o votlini osvetlil našo ujetost v nestanovitnost čutnega sveta v dialogu *Država*, da bi se po poti vzpona k Dobremu znova dotaknili Resničnega. Čeprav v njem Sokrat s prijatelji večinoma obravnava vprašanje najboljše ureditve človeške skupnosti, utemeljene na ideji pravičnosti,³⁰⁰ se razgovor dejansko začne z vpraša-

299 F. Hölderlin, „Sokrates und Alkibiades“, nav. po: *Gedichte*, str. 39; v ozadju druge kitice se zrcali pesnikovo pojmovanje edinosti življenja, mladenišтва in lepote, ki ga je v polnosti razvil v romanu *Hiperion*: v motrenju te edinosti se duši začenja razkrivati Lépo kot najgloblji smisel bivanja v svetu.

300 Od tod izvirni naslov dialoga *Politeja* (gr. πολιτεία), ki izhaja iz oznake za ‚prebivalca polis‘ – πολίτης in pomeni celoto prebivalcev polis z njihovimi navadami, nazori in pravicami, državno ureditev in sestav ustanov ali pa preprosto ‚ustavo‘ (prim. PL II, str. 1138–9), medtem ko so Grki (mestno) državo imenovali z izrazom πόλις, ki sprva pomeni ‚utrdbo nad mestom‘ – πόλις ἀκρή ali akropolo (Homer, *Iliada* VI, 88; prim. XX, 52).

njem pravičnosti v posamezniku. To pride najbolj do izraza v Sokratovem soočenju s Trazimahom, ki spričo sofistovega zagovarjanja pravice močnejšega nezgrehljivo spominja na Filozofovo nerešljivo razhajanje z vase zaverovanim Kaliklejem. Obema nespravljljivima Sokratovima sogovornikoma, s katerima smo se že srečali, je skupno tudi to, da naposled kljubujeta z molkom. Vendar Trazimahovo postavljanje pravičnosti pod vprašaj kljub strinjanju s Sokratom še zaostri Platonov brat Glavkon s pomočjo zgodbe o Gigesovem prstanu,³⁰¹ ki nosilca naredi nevidnega, s čimer mu omogoči prikrito krivično delovanje. Mar ta prstan ne simbolizira ravno skušnjave okoriščanja s krivičnim ravnanjem, ki ji prej ali slej podleže ne samo krivični, ampak tudi sleherni pravični človek?

Glavkon pri tem izhaja iz trazimahovske podmene, da ljudje pravico uresničujejo neprostovoljno, ker preprosto nimajo dovolj moči, da bi delali krivico: če bi imeli moč čarobnega prstana, s katerim si je Giges prisvojil oblast nad Lidijci, potem ko je skrivaj zapeljal kraljico in z njo skoval zaroto proti kralju ter ga ubil, bi iz lakomnosti in koristoljubja vsi ravnali krivično, saj bi to ostalo skrito.³⁰² Da to vprašanje sega resnično globoko v človekovo naravo, kolikor se tiče tudi naših lastnih slabih dejanj, kadar jih ne želimo videti in jih odrivamo v stran, kot da niso povezana z nami, je po Glavkonovem zgledu izpričala tudi včerajšnja zaljubljenka v modrost:

Cette faculté de mettre à part permet tous les crimes ... L'anneau de Gygès devenu invisible, c'est précisément l'acte de mettre à part. Mettre à part soi et le crime que l'on comment. Ne pas établir la relation entre les deux.

³⁰¹ Prim. Platon, Država 359b sl.

³⁰² Herodot (I, 8 sl.) je ohranil drugačno različico zgodbe o Gigesu, v kateri kot vzroka za njegovo krivično ravnanje ne omenja prstana, ampak kraljevo nespametno postavljanje pred njim z lepoto svoje žene.

*Sposobnost postavljanja na stran dopušča vsa hudodelstva ... Prstan, s katerim je Giges postal neviden, je ravno dejanje, s katerim postavljamo na stran. Postaviti na stran sebe in hudodelstvo, ki ga zagrešimo. Nikakor ne ustvariti povezave med tem dvojim.*³⁰³

Vendar Glavkon dilemo še globlje „izčisti – ἐκκαθαίρει“³⁰⁴, da bi izzval Sokrata z vprašanjem, kako je resnično pravičen človek, ki ga doletijo vse krivice – od tega, da začne veljati za krivičnega, pa vse do okrutnega mučenja in sramotnega križanja – lahko bolj srečen od krivičneža, ki velja za pravičnega.³⁰⁵ Čeprav Sokrat tega nikoli izrecno ne pojasni, ostaja pomenljivo, da Glavkonova zaostritev vprašanja ne zrcali samo Filozofove usode, ki je prej doletela že Pitagora in njegove, ampak je poznejše krščansko izročilo v njej videlo tudi Platonovo preroško napoved Jezusovega trpljenja na križu.³⁰⁶

Da bi se bolje pokazalo, kaj je pravičnost, Sokrat v nadaljevanju preide z obravnave pravičnosti v ravnanju posameznika na vprašanje pravičnosti v polis: „Raziskujmo najprej pri polisih, kakšna neki je (pravičnost), potem pa jo bomo na tej osnovi opazovali tudi pri slehernem (posamezniku), pri čemer bomo podobnost večje poskušali opaziti v uzrtosti manjše – πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστιν· ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστω, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.“³⁰⁷ Čeprav ta odmik poslej preraste v

303 Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Pariz 1988, str. 156; prev. N. Varušak in V. Sagadin, *Težnost in milost*, Ljubljana 1998, str. 147 (prirejeno v skladu z izvirnikom).

304 Platon, *Država* 361d.

305 Prim. prav tam 361e–262a in PL II, str. 979.

306 Prim. Reale II, str. 196–197: „Znanstvenik kot čisti znanstvenik seveda nima orodij, da bi se izrekel temu v prid, ali če hočete, ima jih prej za to, da bi se izrekel proti temu. Toda kdor veruje, ve, da Duh veje, kjer hoče. In zakaj bi torej ne mogel zaveti nad grškim in poganskim Platonom?“

307 Platon, *Država* 368e–369a; prim. 368d.

osrednje raziskovanje na primeru najboljše polis, ki venomer poraja nova vprašanja, od razlikovanja razreda delavcev in razreda čuvarjev do celovite vzgoje mladine za doseganje kreposti in nujnosti oblastnikov filozofov za uresničitev pravične polis, njihovega načina življenja ter spoznavanja resničnosti, se prek pomenljivih vzporejanj med dušo in polis,³⁰⁸ ki jih ne more zakriti niti ostra kritika pesništva, razgovor na koncu izteče v navdihnjeno Erovo eshatološko pripoved o usodi dobrega in slabega človeka po smrti.

Ker pa je celoten razgovor spričo miselnega bogastva in večplastnosti obravnavanih tém nemogoče orisati, kaj šele povzeti v nekaj povedih, bo za našo začetno plovbo moralo zadoščati skromno srečanje s slovito Platonovo prisposodbo o votlini, s katero nas Sokrat v razgovoru z Glavkonom še zadnjič pred slovesom spodbuja k pogumu in stanovitnosti v ljubezni do modrosti:

Ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας, ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκῇσιν σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἰς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὁρᾶν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς δὲ αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὀπισθεν αὐτῶν, μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ τειχίον παρῳκοδομημένον, ὥσπερ

308 Prim. zlasti Platon, Država 543a–592b in številna sorodna mesta, ki so raztresena po celotnem delu po PL II, str. 982, op. 35. Tako v razgovoru „Sokrat večkrat opozori, da gre v njegovi ‚politiki‘ pravzaprav za posameznika, ki ga ponazarja imaginarna polis. Skupnost, ki jo prikazuje, naj bi nam omogočila boljše razumevanje naše lastne duše ... ‚Delavci‘ predstavljajo železno razsežnost duše ... ‚čuvarji pomočniki‘ – strastni, razburljivi del duše – morajo braniti njeno integriteto pod nadzorom miselnega dela (oblastnikov). Medsebojni odnosi posameznih delov duše (441c–444a) so ključ za arhitektoniko polis“ (PL II, str. 982–983).

τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασιν.

Ὅρῳ.

Ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέροντας ἀνθρώπους σκευή τε παντοδαπά ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῶα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων.

Ἄτοπον λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους.

Ὅμοιους ἡμῖν· τοὺς γὰρ τοιούτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἶει ἂν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιάς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

Πῶς γάρ εἰ ἀκινήτους γε τὰς κεφαλὰς ἔχειν ἡναγκασμένοι εἶεν διὰ βίου;

Ustvari si podobo naše narave z ozirom na njeno vzgojenost in nevzgojenost s pomočjo naslednje izkušnje: predstavljaj si ljudi v nekakšnem podzemskem, jamskem bivališču z velikim vhom, (ki se razprostira) vzdolž vse votline in je odprt za svetlobo. V tem prebivališču (omenjeni ljudje) že od otroštva bivajo z vezmi na nogah in vratovih, tako da ostajajo (na istem mestu), strmijo le predse ter zaradi vezi ne morejo zasukati glav. (Predstavljaj si) luč ognja, ki žari od zgoraj in od daleč, za njimi. Vmes med ognjem in jetniki je pot navzgor; ob njej si predstavljaj zgrajen nizek zid, tako kot čarodeji pred ljudi postavijo pregrade, nad katerimi kažejo umetnije.

Predstavljam si.

Poleg tega si ob tem zidu zamisli ljudi. Ti nosijo raznovrstne predmete, ki štrlijo iznad nizkega zidu, človeške kipe, druge podobe živih bitij, izdelane iz kamna, lesa in vseh mogočih snovi; pri tem nekateri ljudje, ki jih nosijo mimo, verjetno govorijo, medtem ko drugi molčijo.

O čudni podobi govoriš in čudnih jetnikih.

O takšnih, ki so nam podobni, kajti, kot prvo, ali misliš, da bi takšni ljudje sami na sebi in drugi na drugih lahko videli

kaj drugega od senc, ki jih ogenj meče na steno votline, ki je nasproti njih?

*Le kako neki, če so prisiljeni, da vse življenje ne premaknejo glav?*³⁰⁹

Slovita prispodoba o votlini se torej začne z vprašanjem naše narave glede na njeno vzgojenost in nevzgojenost, izobraženost in neizobraženost. V njej se brez težav prepoznamo, kolikor smo tudi sami še vedno ujeti v izvotljene sence včerajšnjega sveta, ki jih imamo za edino resničnost. Smo kakor jamski ljudje, ki se vse svoje življenje niso vprašali, ali je za varljivimi senčnimi podobami še kaj resničnejšega, in zato niti ne slutijo svojega jetništva. O tem, da se rojevamo v ta svet kakor v pokrito jamo, je, kot smo izkusili na plovbi vzdolž južnih nabrežij Sicilije, pel že Empedokles: „Prišli smo v to pokrito votlino – ἡλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον.“³¹⁰ Pa tudi Ferekid in drugi stari pričevalci so imeli sorodna videnja in doživetja, ki jih je v temelju povzelo skrivnostno izročilo Orfikov, kolikor je celotno vesolje imenovalo „temačna votlina – σπέος ἡεροειδές.“³¹¹ To je še dolga stoletja pozneje spodbudilo novoplatonika Porfirija, da je Homerjevo votlino nimf, v katero so Fajaki izkrcali usnulega Odiseja ob vrnitvi na rodno Itako, v alegorični razlagi svobodno povezal s Platonovo prispodobo.³¹² Že Sokrat sam

309 Platon, Država 514a–515b; da bi obudil živost razgovora tu in v nadaljevanju prispodobe izpuščam Sokratov poročevalski govor, obenem navajam delno prirejen prevod po PL I.

310 Fr. 120 (Porfirij, Votlina nimf 8).

311 Fr. 84 (Proklos, Razlaga Platonovega Timaja 95d).

312 Prim. Porfirij, Votlina nimf, prev. Sonja Weiss, v: Poligrafi 31–32/20–03, str. 51–73 in Marko Uršič, „Odisej v Porfirijevi votlini nimf“, prav tam, str. 75 sl.: „Porfirij se že na začetku razprave odloči za metaforično branje teh verzov, za filozofsko razlago itaške votline najad v luči znamenite Platonove prispodobe o votlini. Seveda so med obema precejšnje razlike, toda Porfirij najde povezavo predvsem v njuni iniciacijski funkciji: pri Platonu je filozofska iniciacija prikazana kot prebujenje iz sveta senc ... pri Porfiriju pa se božanska preobrazba človeka začne s sestopom v votlino nimf, skozi katero se prerajeni Odisej vrača domov ...“

pa je v Platonovem Fajdonu primerjal našo nevzgojenost s tem, da nam ostaja prikrito, da „živimo v nekakšni zemeljski kotlini, mislimo pa, da smo na zemlji in zrak imenujemo nebo, kot da bi po tem ,nebu‘ potovale zvezde – οἰκοῦντας γὰρ ἔν τινι κοίλῳ τῆς γῆς οἶεσθαι ἐπάνω αὐτῆς οἰκεῖν, καὶ τὸν ἀέρα οὐρανὸν καλεῖν, ὡς διὰ τούτου οὐρανοῦ ὄντος τὰ ἄστρα χωροῦντα ...“³¹³

Vrnimo se k Platonovi Državi in z Glavkonom ter ostalimi prisluhnimo Sokratu, kako snuje prisposodob naprej:

Τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταῦτὸν τοῦτο;

Τί μήν;

Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἰοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγῆ ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ἄπερ ὀρῶεν;

Ἀνάγκη.

Τί δ' εἰ καὶ ἡχῶ τὸ δεσμωτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι; ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγγαίτο, οἶει ἂν ἄλλο τις αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριοῦσαν σκιάν;

Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ'.

Παντάπασι δὴ οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.

Πολλὴ ἀνάγκη.

Σκόπει δὴ αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀποσύνης, οἷα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς· ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιάς ἑώρα, τί ἂν οἶει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἶει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὀρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα;

³¹³ Platon, Fajdon 109d.

Πολύ γ'.

Οὐκοῦν κἂν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων;

Οὕτως.

Εἰ δέ ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βία διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαι τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

Οὐ γὰρ ἂν ἐξαίφνης γε.

Kaj pa meniš o tem, kar nosijo mimo njih? Ali glede tega ne velja isto?

Seveda velja.

Ali meniš, da (ti jetniki) ne bi bili prepričani, da so to, kar gledajo, bivajoče stvari, če bi se seveda med seboj lahko pogovarjali?

Nujno.

Kaj pa, če bi v ječi tudi odmevalo od nasprotne stene? Misliš, da bi po njihovem prepričanju govorilo kaj drugega kot mimoidoče sence, ko bi spregovoril kdo od mimoidočih ljudi?

Pri Zevsu, jaz prav gotovo ne mislim tako.

Takšni (jetniki) za resničnost vsekakor ne bi imeli nič drugega kot sence izdelkov.

Povsem nujno.

Pomisli torej do kakšne osvoboditve iz vezi in ozdravitve od nespameti bi prišlo, če bi se jim dejansko pripetilo nekaj takšnega: nekoč bi bil nekdo osvobojen (vezi) in bi bil prisiljen, da v hipu vstane ter zasuje glavo, da stopa in zre proti svetlobi; ob vsem tem početju bi trpel bolečine ter zaradi sijaja ne bi mogel gledati tistih stvari, katerih sence je prej gledal. Kaj bi po tvojem mnenju dejal ta človek, če bi mu kdo povedal, da

je tedaj gledal utvare, zdaj pa je že nekoliko bliže Bivajočemu in da gleda pravilneje, ker je obrnjen k bolj bivajočim resničnostim? In kaj šele, ko bi mu pokazal sleherno od mimoidočih stvari ter ga z vprašanji silil, naj vendar odgovori, kaj je to? Se ti ne zdi, da bi bil v zadregi in bi imel tisto, kar je prej gledal, za mnogo resničnejše od tega, kar mu zdaj kažejo?

Za mnogo (resničnejše).

Kaj pa, če bi ga prisilili, naj gleda proti svetlobi sami: ga ne bi bolele oči in ali se ne bi obrnil proč ter zbežal k tistim stvarem, ki jih lahko gleda? In ali ne bi bil prepričan, da so te resnično bolj jasne od tistih, ki mu jih zdaj kažejo?

Tako je.

Če pa bi ga kdo s silo zvlekel od tu po težavnem in strmem vzponu in ga ne bi izpustil prej, dokler ga ne bi zvlekel na sončno svetlobo: ali ne bi pri tem ta, ki bi bil vlečen, trpel bolečine in bil nejevoljen – in ali ne bi potem, ko bi že prišel na svetlobo, imel oči polne lesketa, tako da ne bi mogel videti niti ene od stvari, o katerih pravimo, da so resnične?

V (prvem) hipu seveda ne bi mogel.³¹⁴

Čeprav se z obratom od senčnih podob k svetlobi ognja že ozremo k „bolj bivajočim resničnostim“, ki kot čutni predmeti mečejo te senčne podobe, slutimo, da se pravo spoznanje zgodi šele na koncu „težavnega in strmega vzpona“ k svetlobi sonca, ki prisposodablja „dvig duše k zgolj umsko uzrtljivim resničnostim“³¹⁵. In vendar je prav trenutek začetnega obrata za vsakogar prelomnega pomena, kolikor ne prisposodablja samo razširitve pogleda in izostritve spoznavnega zornega kota, ampak „zaobrnitev celotnega življenja, ‚celotne duše‘“³¹⁶. Od tod Sokrat zanj ne uporabi po naključju besede „v hipu – ἐξαίφνης“, kakor tudi ne za naslednji prelomni trenutek, s katerim stopimo iz votline. Na poti k uzrtju Lepega jo je namreč v Platonovem Simpoziju izrekla

³¹⁴ Platon, Država 515b–516a.

³¹⁵ PL II, str. 994.

³¹⁶ PL II, str. 994; prim. Platon, Država 518c.

že Diotima: „Kdor je do tod deležen vzgoje v ljubezenskih rečeh ... bo tedaj, ko bo prišel že do konca ljubezenskih reči, nenadoma – ἐξαίφνης – uzrl nekaj po svoji naravi čudovito Lepega“³¹⁷. In sam Platon jo znova uporabi na odločilnem mestu v znamenitem Sedmem pismu:

Περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω ... ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἥδη τρέφει.

*Tisto, za kar si prizadevam ... nikakor ni izrekljivo tako kot drugi nauki, temveč zaradi dolgega sobivanja in soživljenja s Stvarjo samo nenadoma nastane v duši svetloba, kot bi se prižgala iz ognja, ki preskoči, in že hrani sama sebe.*³¹⁸

Toda ta trenutek smo glede na naše začetništvo v ljubezni do modrosti očitno še daleč od poslednjega hipnega uvida, če nam ga bo kdaj sploh dano doživeti. Kajti kdor se je komaj vzel po prepadni poti iz votline na plano, ga svetloba sonca sprva tako slepi, da bi najraje pobegnil nazaj v votlino. Kaj bi torej moral storiti, da bi se zgledovali po njem, kolikor se kdaj tudi sami dokončno osvobodimo vezi včerajšnjega sveta varljivih podob in vzpnemo do izhoda, ki vodi k uzrtju Bivajočega kot poslednje Resničnosti, in morda še onkraj Nje? Kakor da sliši naše vprašanje, Sokrat razvija prisposodobno naprej:

Συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ’ ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾶστα καθορῶ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾶον θεάσαιτο, προσβλέπον ὃ τῶν ἄστρον τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ’ ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου.

³¹⁷ Platon, Simpozij 210e.

³¹⁸ Platon, Sedmo pismo 341c–d.

Πῶς δ' οὐ;

Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν.

Ἀναγκαῖον.

Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

Moral bi se pač privaditi, če naj gleda zgornje (resničnosti). Sprva bi najlaže motril sence, nato v vodi podobe ljudi in drugih bitij, pozneje bitja sama – zatem pa bi se začel ozirati na tisto, kar je na nebu in na nebo samo: laže bi to seveda opazoval ponoči, ko bi zrl proti svetlobi zvezd in meseca, kot čez dan, ko bi gledal sonce in sončno svetlobo.

Prav gotovo.

Naposled pa bi po mojem mnenju lahko uzrl in opazoval sonce, in to ne njegovih odsevov v vodi ali kakšnem drugem nosilcu, ampak sonce samo po sebi, na njegovem kraju, takšno, kakršno je.

Nujno.

In nato bi o soncu že sklepal, da je ono tisto, kar omogoča letne čase in leta ter načeluje vsem stvarjem na tem vidnem kraju, in da je na neki način povzročitelj vseh tistih stvari, ki so jih gledali (v votlini).³¹⁹

Da bi laže razumeli trenutek prehoda iz podzemske jame na plano, kjer je mogoče naposled v sončni svetlobi motriti najbolj bivajoče resničnosti, si zamislimo votlino, kakršna je Modra špilja na otoku Biševu pri Visu v Jadranskem morju ali kakršno opisuje Homer na Odisejevi rodni Itaki v Jonškem morju, kjer v Forkisovem zalivu med srebrnolistimi oljkami še vedno obstaja temačna pečina z dvema vhodoma,

319 Platon, Država 516a–516c.

svodnim za bogove in talnim za ljudi, le da zdaj leži v brežini, in ne več ob morju:

Αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἔλαίη,
 ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἡεροειδές.
 ἱρὸν νυμφάων, αἱ νηϊάδες καλείνται.
 ἐν δ' ὕδατ' ἀενάοντα. δῶ δέ τέ οἱ θύραι εἰσίν,
 αἱ μὲν πρὸς Βορέας καταβῆται ἀνθρώποισιν,
 αἱ δ' αὖ πρὸς Νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνη
 ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.

*Spreadaj ob glavi zaliva je dolgolista oljka,
 blizu nje votlina, zavita v prijetno mračino,
 sveto prebivališče nimf, ki jih kličejo Najade.
 V njej tečejo živi studenci. In ima dvojje vrat,
 ena se odpirajo na sever, dostopna ljudem,
 druga na jug za bogove: skozi nje nikakor ne
 vstopajo ljudje, tu pot je samo za nesmrtné.³²⁰*

Tako v njej kakor v vsaki drugi podzemski jami se kot usedlina včerajšnjega sveta „nabirajo voda, megla in zrak – συερρηκέναι τό τε ὕδωρ καὶ τὴν ὁμίχλην καὶ τὸν ἄερα“³²¹, ki nam zastirajo pogled na prave resničnosti, kolikor po svoji naravi „živimo v nekakšni zemeljski kotlini“, o kateri pripoveduje Sokrat v Platonovem Fajdonu: „Mislimo, da smo zgoraj na zemlji – kot če bi kdo, ki bi stanoval sredi morskih globočin, menil, da biva na vodni gladini, in ker bi skozi vodo videl sonce in druge zvezde, bi imel morje za nebo – οἶεσθαι ἄνω ἐπὶ τῆς γῆς οἰκεῖν, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν μέσῳ τῷ πυθμένι τοῦ πελάγους οἰκῶν οἴοιτό τε ἐπὶ τῆς θαλάττης οἰκεῖν καὶ διὰ τοῦ ὕδατος ὁρῶν τὸν ἥλιον καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τῇν θάλατταν ἡγοῖτο οὐρανόν...“³²² Toda če bi zbrali dovolj moči, da bi namesto motnega pogleda od spodaj na navi-

320 Homer, Odiseja XIII, 102–104.109–112 (prev. delno po A. Sovrè); prim. Porfirij, Votlina nimf 1–2.

321 Platon, Fajdon 109b.

322 Platon, Fajdon 109c.

dezni nebesni obok dvignili glavo iz morja in bi naša nara-
va prenesla neposredno motrenje onstranske resničnosti, bi
naposled uzrli, „da je tisto resnično nebo in resnična luč in
resnična zemlja – ὅτι ἐκεῖνος ἐστὶν ὁ ἀληθῶς οὐρανὸς καὶ τὸ
ἀληθινὸν φῶς καὶ ἡ ὥς ἀληθῶς γῆ“³²³. In če bi z včerajšnjim
svetom zapustili tudi sami sebe, kolikor je pač v človeški
moči, bi se morda z umom dotaknili ne samo neslutene in
neprimerljive Lepote poslednje Resničnosti, temveč samega
Dobrega kot brezpočelnega počela, ki vlada Bivajočemu in
vsemu, kar biva po njem. Tako bi se naposled osvobodili
zemske propadljivosti in na pragu božanskih vrat tudi sami
vsaj za hip postali nesmrtni.

A vrnimo se k razgovoru v Platonovi Državi in prisluh-
nimo Sokratovi razlagi prispodobe o votlini, ki nas spodbu-
ja k vzvratnemu pogledu in sopremišljevanju predhodnega
prispodabljanja Dobrega s soncem ter načinov spoznanja in
biti s črto:

Ταύτην τοίνυν τὴν εἰκόνα, ὦ φίλε Γλαῦκων, προσαπτέον
ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὀψεως
φαινομένην ἔδραν τῇ τοῦ δεσμωτηρίου οἰκῇσει ἀφομοιοῦντα,
τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῇ τοῦ ἡλίου δυνάμει· τὴν δὲ
ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεάν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον
τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος
... θεὸς δὲ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὐσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ
φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ
ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα
εἶναι ὥς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία,
ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτο κύριον τεκοῦσα, ἐν τε
νοητῷ αὕτῃ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι
δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ
δημοσίᾳ.

*Dragi Glavkon, vso to prispodobo moraš zdaj povezati s
tem, o čemer sva prej govorila: stalnost, ki se kaže preko vida,*

323 Prav tam 109e–110a.

primerjaj z zaporniškim bivališčem, svetlobo ognja v njej z močjo sonca. Če vzpon navzgor in motrenje zgornjih (resničnosti) postaviš za (prispodobo) povzpetja duše v (zgolj) umljiv kraj, ne boš zgrešil mojega upanja ... Bog pa ve, če je resnično. To, kar se meni kaže, pa se mi kaže takole: v spoznatnem je tisto poslednje uzrtost Dobrega in le s težavo se gleda – ko pa jo uzremo, o njej nujno sklepamo, da je za vse (resničnosti) vzrok vsega pravilnega in lepega. Nujno mislimo, da je prav Ona v območju vidnega porodila svetlobo in njenega gospodarja, v (zgolj) umljivem svetu pa je Gospodarica Ona sama, saj podarja resnico in umevanje, in da mora njo uzreti vsakdo, ki namerava razumno ravnati zasebno ali javno.³²⁴

Prispodoba o votlini torej govori o naši ujetosti v svet, ki ga dojemamo s pomočjo čutil. Čeprav mu duša po svoji naravi ne pripada, kolikor je zmožna motrenja božanskih uzrtosti ali večnih oblik kot je Lepo samo, se je tako privadila nanj, da noče biti osvobodjena priznavanja njegove resničnosti kot edine. Raje ostaja ujeta v golo domnevanje o navidezno bivajočem, ki ga ponazarjajo senčne podobe. Zato vzgoja duše pomeni najprej spoznanje lastne nevednosti in, kot je lepo izrekel včerajšnji Platonov razlagalec, „njeno prebujenje v resnično življenje in preusmerjenje vanj“³²⁵. Temu sledi težavno in omahujoče, vendar srčno in nepogrešljivo trganje iz vezi včerajšnjega varljivega sveta in vzpenjanje k uzrtju Dobrega kot Povzročitelja „vsega pravilnega in lepega“ tako v območju vidnih kot nevidnih resničnosti. Kljub temu, da na stopnjah vzpona obstaja tudi „prvina *prisile*, ki jo izvaja nekaj Drugega ali nekdo drug“³²⁶, resnična vzgojenost duše predpostavlja njeno lastno radikalno nravno preobrazbo in bivanjsko zaobrnitev.³²⁷ Od tod prave vzgojenosti ni mogoče

³²⁴ Platon, Država 517a–517c.

³²⁵ A. Louth, Izvori krščanskega mističnega izročila od Platona do Dionizija, prev. N. in G. Kocijančič, Ljubljana 1993, str. 25.

³²⁶ PL II, str. 995.

³²⁷ To Platon nakaže tudi z zgostitvijo izrazov za „zaobrnitev“ duše v sobesedilu pričujočih navedkov iz 7. knjige Države, ki je odločilnega

doseči le z urjenjem v muzični umetnosti in znanstvenih veščinah niti ne z motrilnim obratom od čutnega k nadčutnemu, ampak šele z iskrenim spreobrnjenjem celotne duše k Dobremu in pravičnemu življenju v skladu z Njim:

Οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιакτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναι φαμεν τὰγαθόν. ἢ γάρ;

*Kot se na primer oko samo ne more obrniti iz temačnega k svetlemu, če se ne zasučje vse telo, tako moramo tudi celotno dušo zasukati proč od vsega, kar postaja, vse dokler duša v zrenju ne postane sposobna prenesti Bivajočega in Najsvetlejšega pri Bivajočem. Prav to pa imenujemo Dobro, mar ne?*³²⁸

Napočil je čas, da si pred slovesom ogledamo Dobro še v nadpojmovnem zrcalu predhodnih Platonovih prispodob o soncu in črti, ki ju slovita prispodoba o votlini predpostavlja in obenem globlje osmišlja, kolikor vpelje prav bivajnsko razsežnost spreobrnitve duše k uzrtosti Dobrega kot poslednji Resničnosti. Prisluhnimo torej Sokratu, ki v prejšnjem delu razgovora z Glavkonom in prijatelji namesto tvegane in nedosežne opredelitve Dobrega, kolikor se izmika sleherni pojmovni določitvi, raje v prispodobni spregovori o Soncu kot „poganjku Dobrega – ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ“³²⁹, ki

pomena za filozofsko vzgojo k resničnemu spoznanju: περιαγωγή in περιάγω nastopita petkrat, μεταστροφή in μεταστρέφω desetkrat ter περιστρέφω trikrat in στρέφω dvakrat (po Robert E. Cushman, *Therapeia. Plato's Conception of Philosophy*, Chapell Hill, 1957, str. 158, op. 47; nav. po: G. Kocijančič, „Zaobrnjeni logos“, v: Tretji dan 10/1999, str. 95, op. 43). K temu naš včerajšnji razlagalec upravičeno dodaja: „Platon torej utemelji teorijo spoznanja, ki jo lahko imenujemo *metastrofična*, in je ostala trajna dobrina *mističnih filozofij* v različnih duhovnih izročilih“ (prav tam, str. 93).

³²⁸ Platon, Država 518c–d.

³²⁹ Prav tam 506e; prim. 508b.

ga je najpodobnejšega in dobrega sorazmerno sebi porodilo Dobro samo: „Kar je Ono samo v (zgolj) umu dostopnem kraju v odnosu do uma in umevanih (resničnosti), to je tole (Sonce) v vidnem (kraju) v odnosu do vida in vidnih stvari – ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.“ Kakor namreč Sonce s čutno zaznavno svetlobo, ki jo izliva v svet postajanja, stori stvari vidne in očesu omogoča vid, in je v tem smislu njun „povzročitelj – αἷτιος“³³⁰, tako Dobro s svetlobo resnice in bivajočega omogoča duši, da umeva in spoznava, kar je mogoče doumeti in spoznati. Sicer ne le oko, ampak tudi duša izgubi ostrino svojega vida, če se obrača k zamračenim stvarem, ki venomer nastajajo in propadajo. Ker tedaj zgolj domneva in slabo vidi, je podobna nestanovitnemu človeku brez uma, ki neprestano spreminja svoje mnenje.

Ko Sokrat nato poudari, da védenja in resnice kljub njuni lepoti in podobnosti Dobremu ne smemo istovetiti z Dobrim, ki nam ju naklanja, kakor tudi svetlobe in vida kljub podobnosti s Soncem ne istovetimo s Soncem, ki ju omogoča, temveč moramo Dobro imeti za še lepše in še bolj spoštovanja vredno od njiju, se v Glavkonu sproži mladostna objestnost. Vendar ga Sokrat takoj pograja z izrazom, ki paradokсно označuje „tišino religioznih obredov“³³¹, kajti mladenič kljub posmehljivemu tonu s pritrditvijo nepriemerljivi Lepoti nevede izreče prav to, kar Dobremu morda resnično pripada:

Ἀμήχανον κάλλος λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν κοῖ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν· οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις.

Εὐφήμει· ἀλλ' ὥδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει ...

³³⁰ Prav tam 508b.

³³¹ Platon, *The Republic*, izd. G. R. F. Ferrari, prev. T. Griffith, Cambridge 2000, str. 216; nav. po PL II, str. 399, op. 387.

Nepotvorljiva je Lepota, o kateri govoriš, če nam res daje védenje in resnico, sama pa je po lepoti nad tem; gotovo namreč z njo ne meniš naslade.

*Lepo govori! Raje si tu oglej še Njeno podobo ...*³³²

Tedaj Sokrat nadaljuje s še drznejšo analogijo med Soncem in Dobrim, s katero se prispodoba o Heliosu kot vidno nevidnem Gospodarju svetlobe na koncu izteče v skrivnost, vendar neizgledljiv namig na neuzrtljivo uzrtost Dobrega,³³³ ki se na ozadju mladeniške razposajenosti izriše s tako osupljivo „božansko hiperbolo“, da posmehljivemu Glavkonu priključuje na ustnice Apolonovo ime. V imenu tega boga, čigar bogočastje je povezano s Soncem, so namreč že Pitagora in njegovi po ljudski etimologiji razbrali zanikanje mnogoterega in ga simbolično izenačili z Enim,³³⁴ ki je označena za poslednjo, nadumljivo in nadbitno Resničnost. Tako razboriti mladenič z ironičnim nasmehom o Dobrem morda spet nevede izreka prav to, kar zanj resnično velja:

Τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀράσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

Πῶς γάρ;

Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γι-

332 Platon, Država 509a; gr. izraz εὐφήμει sicer izvorno pomeni „dobro govori“, nato „ohrani religiozno tišino“ (LSJ, geslo εὐφημέω) v smislu najboljšega načina izogibanja neprimernemu govorjenju med svetimi obredi (prim. Homer, Iliada IX, 171), od tod tudi „pazi na jezik“ (PL I, nav. mesto) in „bodi tiho“ (LSJ, prav tam).

333 Prim. PL II, str. 991: „Tako kot se vir svetlobe, imenovan Sonce, daje videti – in ostaja skrito božanstvo (v odlomku ima Helios izrazito religiozno-mitično konotacijo) – je z *noûsom* uzrtljiv tudi Vir svetlobe *alétheie* in bivajočega, imenovan Dobro, ne da bi bil sam istoveten s tem svojim sijanjem, sebezpriobčevanjem umu.“

334 Ime so brali kot sestavljenko iz ἄ-(alfa privativum) in πόλλον (kar spominja na „mnoštvo – πολλά“) in tako simbolično razlagali Apolonovo ime kot „zanikanje mnoštva – ἀπόφασις τῶν πολλῶν“ (Plotin, Eneade V, 5, 6) ter ga enačili z Enim (prim. Plutarh, O Izidi in Oziridu 75, 381 sl. in PL II, str. 997).

γνώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Ἄπολλον, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

Po mojem mnenju ne boš trdil, da Sonce vidnim stvarem podeljuje le zmožnost, da so lahko gledane, ampak tudi porajanje, rast in hrano, ne da bi bilo samo porajanje.

Le kako bi lahko bilo!

Torej moramo reči, da v stvareh, ki se spoznavajo, zaradi Dobrega ni navzoče le to, da so spoznavane, ampak sta po Njem v njih prisotni tudi bit in bitnost. A vendar Dobro ni bitnost, temveč sega čez, še onkraj bitnosti po dostojanstvu in mogočnosti.

*Apolon, kakšno božansko preseganje!*³³⁵

Ljuba somotrilca, z drznim namigom o nadbitnostni ne-bivajočnosti Dobrega smo se dotaknili najglobljega sidrišča Platonove filozofije, h kateri ga je spodbudil učitelj vedoče nevednosti. To je zaupanje v resničnost Dobrega onkraj biti in bitnosti, ki je obenem edina in poslednja utemeljitev nrvnosti. Skupaj z dobrim upanjem glede usode duše pravičnega po smrti, s katerim nas Sokrat zavezuje k odgovornosti, pred katero ni mogoče pobegniti v nič, in zaupanjem v dejanski obstoj uzrtosti oz. idej ali večnih oblik oz. eidosov kot zgolj umu dostopnih večnostnih vzorcev celote bivajočega, „ki edini omogočajo našo miselno združitev z resničnostjo in nas edini lahko zavarujejo pred popolnim izničenjem besed in vrednot“³³⁶, sodi to sidrišče med nepogrešljive pogoje, brez katerih za Platona ni mogoča ljubezen do modrosti. Toda četudi si to, da sprejmemo dobro upanje glede smrti in zaupanje v obstoj zgolj umljivih resničnosti, še lahko zamislimo, nas zaupanje v resničnost Dobrega navdaja z negotovostjo.

³³⁵ Platon, Država 509b–c.

³³⁶ G. Kocijančič, „Zaobrnjeni logos“, v: Tretji dan 10/1999, str. 86.

Če drži, da uzrtost Dobrega ni le onkraj biti in bitnosti, ampak tudi onkraj védenja in resnice, jo je potemtakem sploh kdaj v motrenju mogoče resnično doseči? In če je mogoče, še vedno ostaja odprto vprašanje, kako je to mogoče?

Da bi poiskali vsaj začetni odgovor na ti vprašanji, si za konec oglejmo še prisposodbo o črti, s katero Sokrat razvija analogijo med Soncem in Dobrim naprej. V njej celotno resničnost ponazori s črto, ki jo razdeli na dva neenaka odseka: vidni in umljivi, ki imata vsak svojega vladarja. Kakor prvi, se pravi Dobro, „vlada nad umljivim rodом in krajem – βασιλεύειν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου“, tako drugi, to je Sonce, vlada nad „vidnim – ὁρατοῦ (rodом in krajem)“³³⁷. Vsakega od njiju spet razdeli v enakem sorazmerju. Vidni rod se tako deli: α) na območje senc in zrcalnih podob ter β) na območje živih bitij, rastlin in človeških izdelkov, ki ga prisposodablja prvo območje. Umljivi rod pa ločuje zarez na γ) območje razumskih predpostavk, ki jih odlikuje samorazvidnost kot značilnost matematičnega mišljenja in δ) območje čistih uzrtosti oziroma večnih oblik, ki so dostopne zgolj po poti dialektičnega mišljenja. Toda čeprav so naštetih razdelki povezani med seboj kot posnetek in vzorec – ne le vidni odsek in umljivi odsek, ampak tudi vsi njuni pododdelki – jih zaznamuje neenakost osnovne razdelitve, zaradi česar se lahko dopolnjujejo samo asimetrično. Prav zato ostaja prisposodba kljub navidezni nazornosti v strogem smislu neponazorljiva.³³⁸

Ni namreč jasno, v kateri smeri se razsežnosti razdelkov na črti krajšajo. Če se od umljivega roda k vidnemu, potem to ponazarja nižjo stopnjo bivajočnosti čutnih resničnosti in njihovo podrejenost večnim oblikam nadčutnega območja. Če pa se krajšajo od vidnega roda k umljivemu, potem to ponazarja njegovo nečutno naravo, ki simbolično izginja v

³³⁷ Platon, Država 509d.

³³⁸ Prim. PL II, str. 993.

nedoumljivost sedeža samega Dobrega „onkraj biti in bitnosti“. Sorazmerju naštetih razdelkov celotne resničnosti od najnižjega do najvišjega sicer ustrezajo štiri zmožnosti ali utrpevanja razbiranja in spoznavanja v duši: sencam in zrcalnim podobam „ugibanje – εἰκασία“, čutnim resničnostim „verjetje – πίστις“, matematičnim predpostavkam „razumevanje – διάνοια“ in samim uzrtostim ali večnim oblikam „umevanje – νόησις“, pri čemer se nižji zmožnosti skupaj imenujeta „mnenje – δόξα“ in višji dve skupaj „umevanje – νόησις“³³⁹. Toda kolikor je uzrtost samega Dobrega povsem zunaj območja motrenja, ki ga nakazuje najvišji razdelek črte, strogo vzeto ostaja Nespoznatna. Motrenju je morda dostopna edino v toliko, kolikor se prek svoje navzočnosti v večnih oblikah samoposredujoče kaže kot Počelo celotnega območja le umu dostopnih resničnosti.

In vendar se zdi, da nas želi Sokrat sredi razločevanja nasprotnih postopkov matematičnega raziskovanja po poti nadgrajevanja neprevprašanih ter čutno ponazorjenih predpostavk in čistega dialektičnega motrenja po poti vzratnega prevpraševanja v smeri „nepredpostavljenega Počela – ἀρχὴ ἀνυπόθετος“³⁴⁰, z namigom osrčiti, naj še ne izgubimo upanja. Morda nam bo kdaj vendarle dano dotakniti se Njega samega. Tako vsaj je mogoče razbrati odlomek, s katerim se omotični od visokih misli, a spoštljivo poslavljamo od Platonovega dialoga, v katerem Sokrat med vrsticami spodbuja Glavkona, naj se kljub nadrejenosti dialektičnega umevanja ostalim zmožnostim spoznavanja ne ustavi pri motrenju večnih oblik:

Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνιποθέτου ἐπὶ τὴν

339 Prim. Platon, Država 511d–e in 533e–534a.

340 Prav tam 510b.

τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνει, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἶδесιν αὐτοῖς ...

*Zdaj poskusi razumeti, kar trdim o drugem delu umljivega (območja), ki se ga dotika misel sama s pomočjo pogovora, pri čemer predpostavk ne naredi za počela, temveč resnično za predpostavke, za stopnice in oporišča za zagon, da se odpravi do Nepredpostavljene, do Počela vsega, da se Ga dotakne, nato pa se spet oprime resničnosti, ki so odvisne od Njega, se tako spusti do Konca, in pri tem ne uporablja sploh ničesar čutno zaznavnega, temveč samo oblike ...*³⁴¹

✱ ✱ ✱

Srčna sopotnika, čeprav s tem še zdaleč nismo dospeli na „konec potovanja – τέλος τῆς πορείας“³⁴², verjamem, da tudi vaju zmaguje sladka utrujenost in vrtoglavica od preobilja duhovnega nektarja, ki smo se ga naužili med srečanjem s Sokratovim in Platonovim motrenjem poslednjih vprašanj. Počasi, vendar vztrajno se izteka naše druženje z velikim atenskim zaljubljenecem, ki nam kliče v slovo, da je napočil trenutek, ko se moramo po zgledu pravih filozofov iz Platonove Države³⁴³ tudi mi vrniti v senčnato votlino včerajšnjega sveta in tvegati pričevanje o rešilnosti vedoče nevednosti in zaupanja v smisel pravičnega življenja v skladu z uzrtostjo Dobrega. Preden pa zares odrinemo, smo glede pričevanskega ozadja Sokratovih razgovorov dolžni odgovoriti še na

³⁴¹ Prav tam 511b.

³⁴² Prav tam 532e; s tem izrazom Sokrat sicer verjetno meri na mistično zrenje Dobrega, ki je poslednji Cilj vsega filozofskega motrenja in prizadevanja, na katerega so se že Pitagora in njegovi pripravljali z urjenjem v aritmetiki, geometriji, astronomiji in glasbi kot vedi o harmoniji, kolikor nas usmerjajo k motrenju netelesnih, zgolj umu dostopnih resničnosti, ki doseže svoj vrh v dialektiki (prim. prav tam 521c – 535a).

³⁴³ Prim. Platon, Država 519c sl.

ključno „dramaturško“ vprašanje: Kdo v pisanih virih, ki smo jih ves ta čas med prebivanjem v Atenah premišljevali v svojih srcih ter se po njih urili v skrbi za dušo, govorili v Filozofovem imenu? Je to resnično Sokrat sam, kljub temu, da naj ne bi ničesar napisal?³⁴⁴ Ali pa je to predvsem glas njegovega najzvestejšega učenca Platona, ki je Sokratu namenil nepogrešljivo vlogo v večini svojih dialogov?³⁴⁵ Je morda Sokrat s samim zgledom vedočega nevedenja in neprestanega preiskovanja življenja narekoval Platonu, kaj in kako naj piše?³⁴⁶ Mar ni tedaj Sokrat pravi avtor Platonovih del, kolikor v prosojnosti za učiteljevo ironijo zvesto zrcalijo njegovo življenjsko držo,³⁴⁷ kar je morda želel namigniti tudi avtor srednjeveške risbe, ki prikazuje pišočega Sokrata in za njim stoječega Platona, ki s prstom kaže nanj?³⁴⁸ Ali pa je nasprotno Platon narekoval pisanje Sokratu in povsem

344 Diog. Laert. II, 18 v nasprotju s prevladujočim izročilom o Sokratovem nepisanju navaja Aristofanove ironične stihe iz Oblakov: „On ustvarja za Evripida tiste modre tragedije, ki tako mnogo govoričijo – Εὐριπίδῃ δ' τὰς τραγῳδίας ποιῶν/ τὰς περιλαλούσας οὗτός ἐστι, τὰς σοφὰς.“ (V ohranjeni verziji Aristofanove komedije se odlomek sicer ni ohranil, zato ga nekateri pripisujejo Teleklidu; prim. D. Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* I, prev. R. D. Hicks, Cambridge Mass. in London 1995, str. 148, op. d).

345 Prim. PL I, II; zlasti prevajalčeve Spodbude k razumevanju tistih Platonovih dialogov, v katerih je Sokrat tudi takrat, ko je le deloma v ospredju, tiho navzoč ali celo odsoten, za pričevanje o filozofiji povsem nepogrešljiv. (npr. v Simpoziji, Sofistu, Timaju in Zakonih).

346 Prim. P. Friedländer, nav. delo I, str. 150; 153 (nav. po: PL II, str. 812): „Učenec je oprazil, da Sokrat vendarle ve več kot prav nič – in predvsem, da je več od tega, kar je do zdaj izgovoril, morda celo več od tega, kar lahko izgovori ... Nevedenje v logosu je bilo pri Sokratu utemeljeno na živetju (*Darleben*) nevedenega. In ali lahko obstaja globlje védenje od tega, če nekdo v življenju in smrti je prav to, česar nikoli ne neha *iskati* z besedami?“

347 Prim. PL II, prav tam: „Platonov tekst je po svoji drzni ironičnosti tako nekakšna tekstualna prosojnost za Sokratovo življenjsko ironijo.“

348 Gre za naslovno iluminacijo nenavadnega kodeksa *Prognostica Socratis* Basilei iz 13. stol. (Rkp. Ashmole 304, fol. 31, Bodleian Library, Oxford), ki jo je narisal benediktinski menih Matthew Paris.

usmerjal potek njegovih govorjenih besed, kakor je tudi mogoče simbolično razumeti narisani prizor, ki ga je v obliki reprodukcije na razglednici nedavno izbrskal iz pozabe včerajšnji mojster dekonstrukcije?³⁴⁹

Na navidezno tehtnost takšnih in podobnih vprašanj, ki jih delno upravičuje sam Platon, kolikor v Drugem pismu trdi, da njemu pripisani spisi v resnici pripadajo Sokratu,³⁵⁰ je morda najbolje odgovoriti z besedami včerajšnjega Sokratovega razlagalca, ki jih je zapisal ob branju domnevno zgodnejših Atenčevih dialogov: „Je to zgodovinski Sokrat? Da. Mar ni to Platon? Da. Ali je lahko eno in drugo? Da.“³⁵¹ Kajti če se želimo resnično srečati s filozofijo, moramo dopustiti, da tudi naša srca vname ogenj Sokratove ljubezni, ki je ne more izničiti nobeno iskreno posredovanje, pa naj bo še bolj ustvarjalno, kot je Platonovo, za katerega je nekoč menda sam Sokrat dejal: „Kako mnogo mladenič laže o meni – ὥς πολλὰ μου καταψεύδεθ' ὁ νεανίσκος.“³⁵² Od tod za resnično

349 Prim. J. Derrida, *La carte postale. De Socrates à Freud et au-delà*, Pariz 1980. Avtor si ob metafori razglednice, ki ima vselej isto naličje, vendar drugačen zapis, zastavlja vprašanje posredovanja filozofije; ob navidezni zaobrnitvi vlog Platona in Sokrata na Parisovi risbi sklepa, da je Sokrat dejansko subjekt z masko in brez imena: čeprav je subjekt, je zgolj Platonov pisani subjekt ... (reprodukcija te risbe je natisnjena tudi na naslovnici Derridajevih Izbranih spisov, prev. T. Hribar in U. Grilc, Ljubljana 1994).

350 Prim. Platon, Drugo pismo 314c: „Zaradi teh (razlogov) o teh rečeh jaz nikdar nisem nič pisal niti ne obstaja kakšen Platonov spis niti ne bo obstajal, to pa, o čemer se zdaj govori (kot o Platonovih spisih), pripada Sokratu, ki je postal lep in nov – διὰ ταῦτα οὐδὲν πῶποτ' ἐγὼ περὶ τούτων γέγραφα, οὐδ' ἔστιν σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ' ἔσται, τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σωκράτους ἔστιν καλοῦ καὶ νέου γεγονότος.“ Če zaključnih besed, ki jih lahko prevedemo tudi „ko je bil lep in mlad“, ne razumemo v smislu Sokratove lepe mladosti (tako J. Derrida, nav. delo, str. 65), se morda nanašajo na Sokrata Mlajšega, ki naj bi med Platonovim drugim potovanjem na Sicilijo vodil njegovo šolo Akademijo (prim. PL II, str. 624, op. 86 in 1309).

351 G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, New York 1991, str. 1, op. 2; nav. po: Reale, S, str. 33.

352 Prim. Diog. Laert. III, 35.

srečanje s Sokratom ne zadošča pretanjeno in domiselno razkrivanje zapletenosti neskončne verige posredovanj, ki jih je včerajšnji motrilec filozofije skozi psihoanalizo poimenoval z grškim izrazom za retorično figuro poosebljenega govora – prozopopeja.³⁵³ Če namreč z njo lahko označimo tako govor drugega s posojenim glasom kot lastni govor s sposojenim glasom, potem se nam resnično zastavlja vprašanje, ali ni vse človeško govorjenje ena sama veličastna prozopopeja. In vendar se tudi tako razmišljajočemu naposled zastavlja edino resnično vznemirljivo vprašanje, ki skrivnostno prihaja od drugod in po nezavednem vzgibu želje očitno meri čezse: „Kako je mogoče v igri (s)posojanja glasov naleteti na učinek resnice? Učinek subjekta? Na nekaj, kar ni zvedljivo na (s)posojanje glasov, na njihovo odmevanje in preplet, četudi vznikne samo sredi njega?“³⁵⁴

Čeprav se v govorjenju morda res nikdar ni povsem mogoče izogniti prozopopeji, tvegajmo odgovor, s katerim želim izraziti hvaležnost za Sokratovo spodbudo k filozofiji, ki nam jo je posredoval Platon: kakor vsak resničen skok v ljubezensko pustolovščino terja sprejetje zavezujoče neposrednosti osebne srečanja, in ne zgolj nezavezujoče posrednosti poosebljenih besed, tako tudi v filozofijo ni mogoče resnično vstopiti, ne da bi jo brezpogojno vzljubili v osebnih srečanjih z njenimi izvoljenimi, med katerimi z ljubečo skrbjo za nestanovitne duše prvikrat zaljubljenih izstopa prav Sokrat. Tedaj bomo morda zmogli tudi sami pritrditi najmlajšemu Platonovemu razlagalcu, ki nam je z veličastno izdajo zbranih del v navdihnjenem prevodu in osupljivo pronicljivimi spodbudami za razumevanje dialogov božanskega učenca nesebično posredoval svoje srečanje z velikim Atencem:

353 Prim. M. Dolar, *Prozopopeja*, Ljubljana 2006, zlasti str. 27 sl. Naslovni izraz, ki se v izvirniku glasi *προσωποποιία*, je sicer sestavljenka iz gr. besed *πρόσωπον* (obraz, oseba, maska) in *ποιεῖν* (storiti, ustvariti); prim. Mark Fabij Kvintiljan, *Ustanova govorništva* IX, 2, 29 sl.

354 M. Dolar, prav tam, str. 51.

„Osebnostno mislim, da smemo tvegati paradoks: *kljub temu, da so v strogem smislu skeptični argumenti neovrgljivi (...), lahko Platonove dialoge v celoti beremo kot izrekanje temeljne resničnosti Sokratove osebe.*“³⁵⁵

Platon sicer ni bil ne prvi ne edini, ki je po nesmrtnem zgledu ljubljenega učitelja pisno uprizarjal njegove dramatične razgovore z različnimi sogovorniki, dokler se mu niso začeli zapisovati tudi brez njega. Toda četudi je sokratske dialoge resnično začel prvi pisati Filozofov prijatelj Simon Čevljar,³⁵⁶ ki so mu sledili še mnogi drugi učenci, je ob prebiranju redkih ohranjenih odlomkov in skromnih pričevanj videti, da se je Sokrat dejansko najgloblje razkril ravno Platonu. Ne samo zato, ker je bil najbolj nadarjen med vsemi, ampak tem bolj zato, ker je bil tako ustvarjalno dovzeten za Sokratovo ironično in dialoško spodbudo k filozofiji, da jo je po njegovem zgledu na novo zasnoval, poglobil in mojstrsko ubesedil v obliki dramatičnih osebnih srečanj različno mislečih in slutečih. V njih pa ni ohranil le spomina na dragega učitelja, temveč je tudi tako razplamtel božansko iskro njegove ljubezni do modrosti, da še vedno razsvetljuje večerno nebo duhovnega vseмирja:

Ἀστὴρ πρὶν μὲν ἔλαμπες ἐνὶ ζωοῖσιν Ἐῷος·
νῦν δὲ θανὼν λάμπεις Ἑσπερος ἐν φθιμένοις.

*Kot si prej sijal, Jutranjica med živimi,
tako zdaj siješ mrtev, Večernica med pokojniki.*³⁵⁷

★ ★ ★

³⁵⁵ PL II, str. 785–6, op. 15.

³⁵⁶ Prim. Diog. Laert. II, 123; poleg njega, Platona in Ksenofonta so dialoge s Sokratom v glavni vlogi pisali še Ajshin, Antisten, Kriton, Fajdon, Evklid, Glavkon, Simija in Kebes (prim. prav tam II, 64 sl.).

³⁵⁷ Platon, Epigram št. 2 (Diog. Laert. III, 29; prev. po PL II).

Sestopimo torej tudi mi po Sokratovem zgledu v Pirej, kjer se začne in konča Platonova Država, da odplovemo z zvesto barko nazaj v temačno Modro špiljo včerajšnjega sveta, kjer bomo v svetlobi plamenic nabirali novih moči za drugo plovbo, kajti po vsem kar smo doživeli in izkusili v starejši družbi večno mladih zaljubljenecv v modrost, se zdaj še bolj zavedamo svoje nevpeljanosti, omejenosti in začetništva. Rečeno z eno besedo: svoje nevednosti, ki nam jo je zlasti po Platonovem posredovanju pomagal razkriti najmodrejši Atenec. Čeprav so med našim obiskom in včerajšnjim dnevom pretekla dolga stoletja in se je medtem s krščanstvom človekov položaj v zgodovini in vesoljstvu povsem spremenil, nam Grki še vedno zvenijo domače. Toda novega božanskega zgleda podarjajoče se ljubezni in notranjih prostanstev svobode, ki so se poslej odstrli, ni mogoče povsem pozabiti. Da bi morda kdaj le zapluli v jutrišnji dan, bomo zato nekoč morali znova odpluti in zaobrniti smer plovbe k novim razpotjem vekov. In četudi nas naša prva plovba ni pripeljala do poslednjih odgovorov in se ne bomo izkricali na obale resnične filozofije, se ne žalostimo. Poplačani smo že z lepoto druženja in iskanja, ki vselej navdihuje iščoče duše, da ohranijo ljubezen v srcih in s široko razprtimi rokami hrepenenja še naprej lovijo veter v svoja jadra. Kajti resnična plovba se nikdar ne neha. Je kakor večna naloga, ki neprestano raste in se spopolnjuje skupaj z nami.

ISKANJE ODGOVOROV NA KANTOVA ŠTIRI VPRAŠANJA

*Navegamos por águas longe e pelo nevoeiro.
A bordo do nosso navio fantasma SOMOS
O QUE SOMOS e ao nosso redor apenas
o chapinhar das águas misteriosamente calmas
de encontro ao casco nos impressiona e informa ...*

*Plujemo po vodah v daljavo in skoz gosto meglo.
Na krovu naše barke SMO domišljajska podoba
TEGA, KAR SMO, okoli nas pa samo pljuskanje
skrivnostno spokojnih voda ob ladijski trup,
ki nas prevzema in nam naklanja spoznanje ...*

António Maria Lisboa¹

Srčna in nepogrešljiva sopotnika, zaplujemo torej v časovni vrtinec, ki nas ponese nazaj v včerajšnji dan, da kot začetniški povratniki v Platonovo votlino prisluhnemo glasu neustrašnih predhodnikov, ki zamolklo odmeva pod nizkim obokom s smogom zakritega neba v gosto naseljenih urbanih satovjih. Pri tem naj nam bo v pomoč čvrsta, vendar nevidna pajčevinasta mreža, stkana iz svilenih niti ljubezni do modrosti, po Kantovem svetovljanskem zgledu na koncih obtežena s štirimi temeljnimi vprašanji. Medtem ko jo z razpotja vekov mečemo v temne globine modroljubnega

¹ Začetni stih pesmi Certos outros sinais (Neko drugo znamenje) A. M. Lisboa (1928–1953), portugalskega pesnika, ki je v obzorju včerajšnjega nadrealizma tvegala neblagoglasje, da bi dosledneje razvil „pesniško misel“ kot spoj „intelektualnega in intuitivnega“ spoznanja; Od tod vzdevek *poeta maldito* (‘neblagoglasni pesnik’). Izvirnik po: Antologija suvremenoga portugalskog pjesništva (port.–hrv.), ur. in prev. Tatjana Tarbuk, Zagreb 1999, str. 94.

izročila, upajmo, da nam bodo prav ta vprašanja pomagala razkleniti živo misel in jo obuditi tudi v včerajšnji togo vklenjeni šolski filozofiji. Tako bomo laže počakali na pravi trenutek za novo plovbo, da bi nekoč resnično vrgli sidro in pognali korenine v večno rodovitni prsti na odmaknjenem otoku, kjer se v čudovitem vrtu korenine filozofijine mladike prepletajo s koreninami mogočnega drevesa življenja. Kajti šele tedaj bomo zmogli prisluhniti božanski Modrosti in za vedno zapustiti včeraj, da bi z nevidnim tokom ljubezni dopluli do skritih domovanj Resničnega.

Kant je v Priročniku k svojim predavanjem o logiki,² kjer je razlikoval med filozofijo v šolskem smislu in filozofijo v svetovnem smislu (*in sensu cosmico*), ki jo je razumel kot „vedo o poslednjih smotrih človeškega uma – die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft“ oziroma kot „vedo o najvišji maksimi rabe našega uma – eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unsrer Vernunft“³, takole očrtal temeljna štiri vprašanja filozofije:

Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

1. *Was kann ich wissen?*
2. *Was soll ich tun?*
3. *Was darf ich hoffen?*
4. *Was ist der Mensch?*

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

2 Priročnik z naslovom Logik je na osnovi Kantovih izvirnih zapiskov in izrecnega naročila leta 1800 pripravil in izdal njegov učenec Gottlob Benjamin Jäsche.

3 I. Kant, Logik, v: Werke, zv. 6, Frankfurt a/Main 1974, str. 447 sl.

Polje filozofije v tem svetovljanskem pomenu lahko zvedemo na naslednja vprašanja:

1. *Kaj lahko vem?*
2. *Kaj naj storim?*
3. *Kaj smem upati?*
4. *Kaj je človek?*

*Na prvo vprašanje odgovori metafizika, na drugo morala, na tretje religija in na četrto antropologija. V temelju pa lahko vse prištejemo k antropologiji, kajti vsa prva tri vprašanja se opirajo na zadnje.*⁴

Filozof iz pruskega Königsberga je s tem še poglobil in razširil temeljna vprašanja filozofije, kakor jih je zastavil že dve desetletji prej v sloviti Presoji čistega uma, v razdelku z naslovom O idealu najvišjega dobrega. Medtem ko je tam navedel samo prva tri vprašanja, v katerih se po njegovem zedinja vsako zanimanje človeškega uma, „tako motrilno kot npravstveno – das speculative sowohl, als das praktische“⁵, je zdaj z dodanim četrtem vprašanjem o bistvu človeka, na katero je drzno zvedel prejšnja tri, odprl dostop do novih in neslutnih območij motrenja. Ne samo, da je v njem poslej združeno najnotrišnje zanimanje človeškega uma: „moči, morati in smeti – Können, Sollen und Dürfen“⁶. S postavitvijo četrtega vprašanja kot temeljnega vprašanja so se razprla tudi mnoga druga skrita in vselej vznemirljiva sovprašanja, kot so „poseben položaj človeka v kozmosu, njegovo razmerje do usode, njegov odnos do sveta stvari, njegovo razumevanje sočloveka, njegova eksistenca kot bitje, ki ve, da mora umreti, njegova drža v vseh običajnih in neobičajnih srečanjih s skrivnostjo“⁷.

4 Prav tam; prev. Marjan Šimenc, v: FNM 1/1994, str. 8.

5 Isti, Kritik der reinen Vernunft (1781), str. A 804.

6 M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (1929), Frankfurt a/Main 1965, §38, str. 195.

7 M. Buber, Das Problem des Menschen (1942), prev. J. Zupet, Problem človeka, Ljubljana 1999, str. 9.

In vendar je videti, ko da se Kanta to, kar se mu je odprlo z zvajanjem prvih treh vprašanj na četrto, nikdar ni globlje dotaknilo, kaj šele da bi se sam posvetil izpeljavi takšnih in podobnih bivanjskih sovprašanj iz temeljnega vprašanja, kaj je človek. Mlajši nemški mislec včerajšnjega dne je v svojem poskusu razlage Kantovega obotavljanja opozoril na „nedoločnost tega vprašanja – die Unbestimmtheit dieser Frage“⁸. Še več, razkrila sem mu je „vprašljivost samega spraševanja o človeku – die Fraglichkeit des Fragens nach dem Menschen“⁹. Vendar je potem v zasnutju lastnega odgovora na končnosti človekovega prebivanja v svetu sam prehitro pozabil na izvirno nedoločnost in odprtost Kantovih vprašanj, kolikor je že v prvih treh vprašanjih prenesel ves poudarek na človekovo nezmožnost, neizpolnjenost in neuslišanost, skratka na omejenost tega, ki vprašuje.¹⁰ Tako mu tudi četrtega vprašanja ni bilo težko zvesti na „vprašanje končnosti v človeku – das Problem der Endlichkeit im Menschen“¹¹, da bi naposled na mesto Kantove filozofske antropologije stopila njegova „metafizika tubiti kot fundamentalna ontologija – die Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie“¹².

8 M. Heidegger, prav tam, §37, str. 193.

9 Prav tam, str. 194.

10 Prim. prav tam, str. 195 sl.; z Bubrom lahko Heideggrovo izpeljavo povzamemo takole: „Kaj morem vedeti?“ vključuje nezmožnost, torej omejenost. ‘Kaj moram storiti?’ vključuje, da nečesa še nisem izpolnil, torej omejenost, ‘Kaj smem upati?’ pa pomeni, da je vprašujočemu eno pričakovanje priznано, drugo pa odbito, kar torej pomeni omejenost“ (nav. delo, str. 10).

11 Prav tam, razdelek B, str. 197.

12 Prav tam, razdelek C, str. 208. Heidegger to razlaga takole: „Vprašanje, kaj je človek, ki je nujno za utemeljitev metafizike, prevzema metafizika tubiti – die für eine Grundlegung der Metaphysik notwendige Frage, was der Mensch sei, übernimmt die Metaphysik des Daseins“ (pri čemer s tubitjo imenuje neposredno bivanjskost oz. tu-bivanje človeka). Nato dodaja: „Razkrivanje bitnega ustroja tubiti je ontologija. Kolikor naj bo v njej postavljen temelj možnosti metafizike, tj. končnost tubiti kot njen temelj, se imenuje fundamen-

Na takšno ‚fundamentalistično‘ prisvojitve Kantovih vprašanj sta se kritično odzvala kar dva včerajšnja judovska zaljubljenca v modrost. Čeprav je bil mlajši manj izčrpen, začnimo z njim, saj odločno pripominja: „Tako je Heidegger skrčil Kantovo filozofijo ... Toda kaže, da zadnje od štirih vprašanj, ki se po Kantu zastavljajo v filozofiji (Kaj morem vedeti? Kaj moram storiti? Kaj smem upati? Kaj je človek?), presega prvo, pa tudi daljnosežnost naslednjih dveh. Vprašanje *Kaj morem vedeti?* vodi h končnosti, toda *Kaj moram storiti?* in *Kaj smem upati?* segata dlje, vsekakor pa drugam kakor proti končnosti. Ti vprašnji se ne omejujeta na razumevanje biti, temveč zadevata dolžnost in blagor človeka.“¹³

Starejši pa je iz kritike razlagalčevega premika poudarkov, ki je omogočil izpeljavo fundamentalne ontologije iz Kantovih vprašanj, razvil še pretanjenejšo približevanje njihovemu izvirnemu pomenu: „Kant ne vprašuje ‚Kaj *morem* vedeti?‘ temveč ‚Kaj *morem* vedeti?‘ Bistvo tukaj ni v tem, da morem samo nekaj in torej drugega ne morem; tudi ne v tem, da vem *samo* nekaj in torej drugega ne vem; bistveno je to, da sploh *lahko* nekaj vem, in da se lahko sprašujem o tem, kaj je tisto, kar lahko vem. Tu ne gre za mojo končnost, temveč za mojo stvarno deležnost pri védenju o tem, kar je sploh mogoče vedeti. In ‚Kaj moram storiti?‘ prav tako pomeni, da *je* nekaj, kar moram storiti, in da torej nisem ločen od ‚prave‘ storitve, temveč prav s tem, da svoj ‚moram‘ (*Sollen*) lahko *izkusim*, najdem pot do storitve. In končno: ‚Kaj smem upati?‘ ne pomeni, kakor misli Heidegger, da ‚smeti‘ tukaj postane vprašljiv in da se v pričakovanju razodeva odrekanje tistemu, česar ne smeš pričakovati, temveč pomeni, prvič, da

talna ontologija – Die Enthüllung der Seinsverfassung des Daseins ist Ontologie. Sofern in ihr der Grund der Möglichkeit der Metaphysik – die Endlichkeit des Daseins als deren Fundament – gelegt werden soll, heißt sie Fundamentalontologie“ (§37, str. 209).

13 E. Levinas, *La Mort et le Temps* (1975/76), prev. Valentina Hribar, *Smrt in čas*, Ljubljana 1996, str. 57.

obstaja nekaj, (v) kar lahko upam (kajti Kant očitno ne misli, da je odgovor na tretje vprašanje: „Nič!“), drugič, da mi je dovoljeno, da to upam, in tretjič, da lahko, prav zato ker mi je dovoljeno, izkusim, kaj je to, da smem upati.“¹⁴

Vendar ni ostal samo pri tem kritičnem približevanju, ampak je v nasprotju s fundamentalnoontološko prisvojitvijo tvegala lastno antropološko izpeljavo: „In potemtakem je smisel četrtega vprašanja, na katero se lahko zvedejo prva tri, pri Kantu tole: Kakšno bitje neki je to, ki more vedeti, ki mora storiti, ki sme upati? In da je prva tri vprašanja mogoče zvesti na to, pomeni, da mi bo bitnostno spoznanje tega bitja razkrilo, *kaj* – prav kot takšno bitje – more vedeti, *kaj* – prav kot takšno bitje – mora storiti in *kaj* – prav kot takšno bitje – sme upati. S tem pa je tudi povedano, da je s končnostjo, ki je dana s tem, da lahko veš *samo* to, nerazdružno povezana deležnost pri neskončnosti, ta deležnost pa je dana s tem, da sploh lahko veš. S tem je torej povedano, da moramo hkrati in obenem s človekovo končnostjo priznati tudi njegovo deležnost pri neskončnosti, pa ne kot dve lastnosti, ki sta druga ob drugi, temveč kot dvojnost procesov, v kateri je šele mogoče spoznati človekovo bivanje.“¹⁵

Kljub tako poglobljenemu zagovoru nezvedljivosti Kantovih vprašanj na vprašanje končnosti človekovega bivanja v svetu in navzlic odsotnosti dokončnega odgovora na navedena vprašanja v filozofovih delih se naposled vendarle velja ozreti nazaj k njemu samemu. Manj ko bomo obremenjeni z vnaprej začrtanimi odgovori, bolj sproščeno bomo lahko začeli z lastnim iskanjem odgovorov na Kantova štiri vprašanja. Kajti čeprav si ta vprašanja vselej zastavljamo v končnem prostoru in času, čemur se ni mogel izogniti niti Kant, nas prav z odprtostjo, ki se širi onkraj prostora in časa, osvobajajo naše omejenosti. In tega nam Kant ne nakaže samo

¹⁴ M. Buber, nav. delo, str. 10–11.

¹⁵ Prav tam, str. 11.

z večnimi idejami uma, ki segajo daleč onkraj končne biti: „Metafizika ima po lastnem smotru svojega poizvedovanja samo tri ideje: *Bog, Svoboda in Nesmrtnost* ... Vse, s čimer se ta vednost sicer ukvarja, ji služi samo kot sredstvo, da pride do teh idej in njihove resničnosti – Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit* ... Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen.“¹⁶ To je vsebnost že samemu spraševanju po najstvu in upanju, kolikor ju kljub usmerjenosti v dej, ki se želi uresničiti v svetu, ne moremo zvesti na samo končnost bivanja in njej odmerjeni čas.

Ker temeljna vprašanja že sama po sebi neogibno porajajo spoprijem različnih interpretacij, jih s še tako domiselnimi odgovori nikdar ne moremo povsem odpraviti. Prej jih velja sprejeti kot dobrodošlo spodbudo in izziv lastnemu iskanju. Še posebej to velja za premišljevanje o svobodi, ki ga je spodbujen z včerajšnjo teologijo upanja¹⁷ iz odjeka Kantovega tretjega vprašanja v filozofovi Presoji praktičnega uma nedavno izpeljal francoski hermenevt.¹⁸ Potem ko je v luči teološke zoperstavitve obljube in razuma uvidel, da ‚aporetičnosti‘ upanja ne botruje pomanjkanje, temveč presežek pomena, ki doseže svoj vrh v zanikanju smrti, je tvegati filozofsko približevanje temu religioznemu vprašanju: *spero ut intelligam*¹⁹. Pri tem se je v prid samostojnosti filozofskega mišljenja poskušal po Kantovem zgledu omejiti na „razmiš-

16 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), str. B 395, sklepna op. k razdelku: „System der transzendenten Ideen“; prim. E. Levinas, nav. delo, str. 58: „Kant misli tanscendentalni ideal *in concreto*, vendar mu bit odreka; Kantovo vodilo je namreč fenomen kot prototip biti. V tem smislu ima Um ideje, ki segajo onkraj biti.“

17 Prim. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964.

18 Prim. P. Ricoeur, „La liberté selon l'espérance“, v: *Le Conflit des interprétations. Essais d'hérmenéutique*, Pariz 1969, str. 393–415.

19 Lat. ‚upam, da bi razumel‘ (prav tam, str. 402); parafraza sv. Anzelma Canterburyškega: *Credo ut intelligam* (‚verujem, da bi razumel‘).

ljanje znotraj meja samega uma – le discours de la religion dans les limites de la simple raison“²⁰. V pronicljivem preiskovanju medsebojnih odnosov med dialektiko čistega uma, dialektiko praktičnega uma in filozofijo religije pri Kantu se mu je v premišljevanju o svobodi naposled kot vodilno izkristaliziralo prav vprašanje: „Kaj smem upati?“²¹

Ne samo, da je moral Kantu priznati edinstvenost med vsemi zaljubljenici v modrost v opredelitvi religije izključno s tem vprašanjem. Uvidel je tudi, da je pri Kantu z njim tesno povezana ideja svobode, ki predhodi celo ideji Boga in ideji nesmrtnosti duše in je kot taka resnično „edinstvena med vsemi idejami spekulativnega uma – die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft“²². In ko je ideja svobode prejela svoje mesto tudi med postulati praktičnega uma, se mu je vprašanje „Kaj smem upati?“ nenadoma razkrilo v samem srcu Kantove moralne filozofije, ki jo utemeljuje vprašanje „Kaj naj storim?“ Po drugi strani pa se mu je prav Kantova moralna filozofija pokazala kot tista, ki utira pot v filozofijo religije, kolikor je zavest o dolžnosti iz sebe porodila upanje po izpolnitvi:

Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen. Dieses aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers ... Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die

20 Prav tam; prim. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793.

21 Prav tam, str. 405.

22 I. Kant, „Vorrede“, v: Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788, str. 4; prim. razdelek „Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt“, str. 238 sl., kjer Kant izpostavi prav te tri ideje kot postulate dejavnega uma.

Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein.

Moralni zakon zapoveduje, da si postavim najvišje možno dobro v svetu kot poslednji predmet vsega delovanja. Ne morem pa upati, da ga bom dosegel drugače, kakor z ujemanjem svoje volje z voljo svetega in dobrega Stvaritelja sveta ... Zato tudi morala sploh ni nauk, kako ravnamo, da smo srečni, ampak kako moramo postati vredni srečnosti. Le takrat, kadar se pridruži religija, nastopi tudi upanje, da bomo srečnosti nekoč deležni v tisti meri, v kateri smo si prizadevali, da bi je ne bili nevredni.²³

Srčna soiskalca, s to Kantovo mislijo smo prišli tudi do praga našega iskanja odgovorov na filozofova štiri vprašanja. Kot včerajšnjemu hermenevtu nam je preostalo le še soočenje z vprašanjem zla, na katero za zdaj prav tako ne moremo odgovoriti drugače, kakor s Kantovim najsrčnejšim vprašanjem, ki je vprašanje upanja.²⁴ Več bomo poskušali dognati z iskanjem odgovorov na Kantova štiri vprašanja v včerajšnjem svetu, kjer nas redki zaljubljeni v modrost že nestrpno pričakujejo. Preden pa se podamo k njim, se še zadnjič ozrimo h Grkom, da se v njihovi zreli resnobi in tragičnem občutju življenja prekalimo za strmoglavi spust v včerajšnji svet in sklepno približevanje Kantovim štirim vprašanjem. Kajti čeprav je že davno, kar se je slepemu grškemu pevcu iz prsi utrgal presunljivi vzdih pred trojanskim obzidjem, njegov odjek še vedno odzvanja v mnogih srcih: „Ni ga nesrečnejšega bitja, kot je človek, od vseh, kar jih diha in hodi po zemlji – οὐ μὲν γάρ τί ποῦ ἐστὶν οἰζυρώτερον ἀνδρὸς, πάντων ὅσσα τε γαῖαν ἐπὶ πνεῖει τε καὶ ἔρπει“²⁵.

23 Prav tam, str. 233–234; prevod delno prir. po: isti, *Kritika praktičnega uma*, prev. Rado Riha, Ljubljana 1993, str. 125–126.

24 Prim. P. Ricoeur, nav. delo, str. 412 sl.

25 Homer, *Iliada* XVII, 446–447.

In vendar mu je že nekaj rodov pozneje v prvi zborovski stajanki žaloigre o nesrečni Antigoni nadvse srčno odpel globokoumni atenski traged:

Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει·
τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν
πόντου χειμερίῳ νότῳ
χωρεῖ, περιβρυχίοισιν
περῶν ὑπ' οἴδμασιν, θεῶν
τε τὰν ὑπερτάταν, Γᾶν
ἄφθιτον, ἀκαμάταν, ἀποτρύεται,
ἱλλομένων ἀρότρων ἔτος εἰς ἔτος,
ἵππεϊν γένει πολεύων.

κουφονόων τε φύλλον ὀρ-
νίθων ἀμφιβαλὼν ἄγει,
καὶ θηρῶν ἀγρίων ἔθνη
πόντου τ' εἰναλίαν φύσιν
σπείραισι δικτυοκλώστοις
περιφραδῆς ἀνὴρ· κρατεῖ
δὲ μηχαναῖς ἀγραύλου
θηρὸς ὀρεσσιβάτα, λασιαύχενά θ'
ἵππον <ὑπ>άξεται ἀμφίλοφον ζυγὸν
οὔρειόν τ' ἀκμῆτα ταῦρον.

καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν
φρόνημα καὶ ἀστυνόμους
ὀργὰς ἐδιδάξατο, καὶ δυσαύλων
πάγων <ἐν>αίθρεια καὶ
δύσομβρα φεύγειν βέλη
παντοπόρος· ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται
τὸ μέλλον· Ἄιδα μόνον
φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται, νό-
σων δ' ἀμεχάνων φυγὰς
ξυμπέφρασται.

σοφόν τι τὸ μηχανόεν
 τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων,
 τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει,
 νόμους παρείρων χθονὸς
 θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν
 ὑψίπολις· ἄπολις ὅτῳ τὸ μὴ καλὸν
 ζύνεστι τόλμας χάριν·
 μήτ' ἔμοι παρέστιος γέ-
 νοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν
 ὅς τάδ' ἔρδει.

*Mnogo je strašnih bitij,
 a strašnejše kot človek ne biva:
 ta celo prek razpenjenega
 morja ob vihnem jugu
 utira brazdo sredi kipeja,
 ploveč pod lomi valov.
 Zemljo, med bogovi najstarejšo,
 nepropadljivo in neizčrpljivo, izčrpava,
 ko med obračanjem rala jo leto za letom
 s konjsko vprego v razor sprevrača.*

*Lahkokrile jate ptic
 v razpete mreže lovi
 in trope divjih zveri
 in morski zarod iz globin
 v pletene zanke iz sukanih niti,
 prekanjeni človek:
 z zvijačami ukroti
 neukročeno zver, grivastemu
 konju upogiba zatilje pod igo
 in divjemu gorskemu biku.*

*Govor in kakor veter naglo
 misel in zakone državotvorne
 je iznašel in kako ostrim
 strelicam mraza pod odprtim nebom*

*in hudournim naliveom dežja uteči,
vselej najde izhod: nikdar ni brez izhoda
pred tem, kar ima priti, le da Smrti
bi ušel, ne najde uroka, medtem ko
celo neozdravljivim boleznim
zna ubežati.*

*Z domiselno zvijačnostjo
in spretnostmi nad pričakovanjem
zdaj k zlu, zdaj k dobremu se obrača:
kadar spoštuje zemeljske zakone
in pravičnost bogov, ki se ji je zavezal s prisego,
se mesto z njim ponaša: brez mesta ostane,
kdor se iz samovolje družī z zlom.
Naj ne deli z menoj ognjišča
ne mojih misli,
kdor tako ravna.²⁶*

26 Sofokles, Antigona 332–375 (gr. izvirnik po TLG).

Draga prijatelja, srečni smo, da smemo deliti uvid v skrivnost človekovega bitja in jedre misli s tako globokim pesnikom, kot je Sofokles, najodličnejši med grškimi tragedi. Sprejmimo jih v nemirno srce kot dragoceno spodbudo za naprej, potem pa se krepko oklenimo ladijskega krmila, da s spuščnimi jadri previdno zaplujemo skozi skrivnostni vrtinec, ki zamolklo bobni sredi mogočne skalnate špilje. Le pogum, saj se še spomnita, da je „vekovčnost otrok, ki se s kamenčki igra“²⁷, mi pa se vračamo samo v včerajšnji dan, nič več otroci, da se prekaljeni v ljubezenskih plamenih Grkov s pomočjo redkih domačih zaljubljenecv približamo iskanju odgovorov na Kantova štiri vprašanja. Toda le čemu, porečeta. Mar se od preteklosti nismo že za vedno poslovili? Naj nam v odgovor zapoje večno mladi luzitanski pesnik:

*O Futuro é tão antigo como o Passado.
E ao caminhar para o Futuro
é o Passado que conquistamos!*

*Prihodnost je tako stara kot Preteklost.
In ko potujemo v Prihodnost,
je Preteklost tista, ki jo osvajamo!*²⁸

²⁷ Heraklit, fr. 52.

²⁸ A. M. Lisboa, nav. delo, prav tam.

**OD DRZNIH RAZKRITIJ
BREZTALNOSTI MIŠLJENJA
DO STRAŠNIH RAZODETIJ SMRTI¹**

Was kann ich wissen?

Kaj lahko vem?

Immanuel Kant²

Draga prijatelja in zvesta sopotnika, da bi se v prevpraševanju Kantovega prvega vprašanja približali začetnemu odgovoru, prislunhimo predavanju z včerajšnjega simpozija o sodobnem ruskem filozofu judovskega rodu Levu Šestovu. Kajti videti je, da se njegova naslovna tema z vnaprejšnjim postavljanjem človekovega mišljenja pod vprašaj neposredno navezuje na naše vprašanje: »Kaj lahko vem?« Kraj, kjer se pravkar začena duhovno pirovanje, je za neustrašne povratnike, ki se iz tveganih jutrišnjih iskanj vračajo v včerajšnji svet kot v Platonovo votlino, ravno pravšnji. Podzemna dvorana z gladko izklesanimi stenami in nizkim stropom, nad katerim se v blodnjaku ozkih prehodov in zapletenih hodnikov šibijo knjižne police, polne dragocenih tiskov modroljubnega in drugega slovstva. To je Slovanska knjižnica: skromna, vendar dostojna dedinja legendarne Aleksandrijske knjižnice, ki je tako očarala notranji vid včerajšnjega argentinskega pesnika.

Bradati zaljubljeni in njihove dolgolase muze so že zbrani in se vneto pogovarjajo, raztreseni po prostoru kakor liki na šahovnici sredi partije. Slišati je zamolkle odmeve besed

1 Besedilo je bilo v prvotni obliki objavljeno pod naslovom „Veliki in poslednji boj Leva Šestova: od drznih razkritij breztalnosti mišljenja do strašnih razodetij smrti“, v: Breztalnosti: Lev Šestov med Literaturo, religijo in filozofijo, zbornik simpozija z dne 12. maja 2005 v Ljubljani, ur. V. Snoj, Ljubljana 2005, str 43–60.

2 Kritika čistega uma A805/B833.

in vljudnostnih pozdravov. Medtem ko si roka podaja roko in beseda besedo, nekje v ozadju zazvonijo čaše za vino in za trenutek se oglasi smeh. Med povabljenimi gosti so tako ugledni profesorji z ruskih in evropskih univerz ter inštitutov kot tudi nekateri osamljeni iskalci, ki poskušajo pričevati za resnico zunaj akademskih ustanov. Vzdušje je vedro, kot se spodobi za začetek, ko pogleda še ne zastirajo prameni cigaretne dima in rubinasti odtenki črnega vina. Vsekakor dogodek, ki je vreden pozornosti. Toda posluh. Pirovanje se je že začelo. Prvi podvprašanji, ki si ju s Šestovom zastavlja uvodni predavatelj, nas že vabita k sopremišljanju.

* * *

KAJ JE FILOZOFIJA? IN NJENA NALOGA?

*Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde:
il ne faut pas dormir pendant ce temps-là.*

*Jezus bo v smrtnem boju vse do konca sveta:
v tem času ne smemo spati.*

Blaise Pascal³

Lev Šestov nam je v članku „V spomin na velikega filozofa“⁴ ohranil dragoceno pričevanje o srečevanjih z utemeljiteljem sodobne fenomenologije Edmundom Husserlom. Čeprav si je Husserl prizadeval za filozofijo kot strogo znanost, zasnovano na spoznavnih zakonitostih in samorazvidnostih razuma, čemur je Šestov vselej ostro nasprotoval, sta se iskreno spoprijateljila že ob prvem srečanju na filozofskem simpoziju v Amsterdamu leta 1928. Šestova je prijetno presenetilo, da je pobudo za srečanje kljub vnaprejšnjemu idejnemu razhajanju dal sam Husserl.⁵ Še bolj ga je priteg-

3 Misli (553), prev. Janez Zupet, Celje 1986.

4 Prim. L. Šestov, Med razumom in razodetjem, prev. Borut Kraševac, Celje 2001 (=MRR), str. 170-196.

5 Prav tam, str. 171.

nila Husserlova radikalna bivanjska zavzetost, s katero je poskušal s kartezijanskih miselnih izhodišč znova razumsko utemeljiti filozofijo kot znanost o absolutnih resnicah. Obenem pa je v njegovi miselni drži prepoznal svoj drugi jaz, ki ga je znova izzval k bojevanju s sleherno samoumevnostjo znotraj mišljenja, da bi človeški um osvobodil lastnih spon in prebudil za resnična videnja.

Poudarjena bivanjska filozofska drža strogega misleca je Šestova spominjala na usodno izkušnjo „biti ali ne biti“ in „časa, ki je skočil iz tirnic“ Shakespearovega Hamleta, ki je njega samega spodbudila k filozofiji. Zato pozneje, ko se je bolje seznanil s Kierkegaardovo mislijo, ni bil več presenečen, da mu je Husserl prvi predlagal, naj se poglobi vanjo, saj je v radikalni drži strogega filozofa kmalu prepoznal živo utelešenje prelomnega *entweder-oder* slovitega Danca. Šestovovo pričevanje o skrajni bivanjski zavzetosti svojega velikega idejnega nasprotnika danes ne potrjujejo le dragoceni zapiski redovnice Adelgundis Jaegerschmid, ki ohranjajo Husserlova razmišljanja iz zadnjih let življenja,⁶ ampak tudi filozofova zgodnja beležka iz leta 1906. Iz nje je mogoče razbrati pravo bivanjsko krizo in iskanje, ki razkrivata boj s samim seboj kot prvi in edini možni način filozofove biti in začetku njegove poti.⁷

Na prvem mestu imenujem splošno nalogo, ki jo moram rešiti zase, če naj se sploh imenujem filozofa. Mislim na neko kritiko uma, na kritiko logičnega in praktičnega, sploh vrednotujočega uma. Ne da bi si prišel v splošnih potezah na jasno o pomenu, bistvu, metodah, poglavitnih vidikih kritike

6 Prim. S. Adelgundis Jaegerschmid OSB, „Pogovori z Edmundom Husserlom (1931-1936)“, v: Bogoslovni vestnik 4/1988, zlasti str. 446: „Filozofija je strastna volja po spoznanju bivajočega ... Vsa filozofija je filozofija začetka, filozofija življenja in smrti. Vedno znova začenjamo od začetka ...“

7 Prim. B. Šinigoj, „Prvi in edini možni način filozofove biti“, v: *Anthropos* 1-2/1992, str. 21-25.

*uma, ne da bi domislil, zasnoval, utrdil in utemeljil obči zasnitek zanjo, prav zares ne morem živeti (kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben). Muk nejasnosti, sem in tja blodečega dvoma sem se zadosti naužil. Moram priti do notranje trdnosti. Vem, da gre pri tem za veliko in največje, vem, da so na tem propadli veliki geniji; in če bi se hotel primerjati z njimi, bi moral že vnaprej obupati ...*⁸

Šestov v nasprotju s Husserlovo bojaznijo pred tem, da bi prezgodaj obupal, vidi podobno kot Kierkegaard prav v obupu tisto mesto, od koder se poraja filozofija.⁹ Toda to je filozofija, ki se več ne opira na samorazvidnosti mišljenja, da bi dosegla absolutno veljavnost svojih spoznanj, ampak raje odkriva pravi obraz resnice v breztalnosti in negotovosti uma, v bivanjskih paradoksih in absurdnosti sveta, v človeških kapricah in naključni dolžini Kleopatrinega nosu, v norosti in brezumju, ki osvobajata prostor človekovega umevanja za nespametna in nerazumna videnja, za razloge srca in vero. Skratka to je filozofija, ki nas uči, kako vzljubiti prepad pod nogami, da bi se naučili leteti.¹⁰ In vendar je moral Šestov kot znanilec sodobne hermenevtike suma, ki vselej išče smisel filozofskih spraševanj globlje od njihovih ustaljenih oblik, ob prvem srečanju s Husserlom sam pri sebi vzklíkni: kako blizu sva si po izvorni filozofski drži in kako nepomirljivo se med seboj bijeta najina načina mišljenja. Kako nedoumljiva je filozofska usoda, da v idejnem nasprotniku navsezadnje odkriješ soborca in prijatelja.

Ko sta se s Husserlom v pogovoru dotaknila ključnega vprašanja: „Kaj je filozofija?“, sta sprva trčila kakor mogočni gori, ki jima ni mogoče izmeriti teže ali ju kako drugače

8 Husserliana zv. II, uvod, str. vii-viii; nav. po uvodni študiji Iva Urbančiča, v: E. Husserl, Kartezijanske meditacije, prev. Mirko Hribar in I. Urbančič, Ljubljana 1975, str. 14

9 Prim. L. Šestov, „Kierkegaard – religiozni filozof“ (pet predavanj za Radio-Paris jeseni 1937), v: MRR, str. 81.

10 Prim. isti, „Getsemanska noč – Pascalova filozofija“, v: MRR, str. 62.

stehtati, saj je le eden od njiju priznaval težnost v skladu z zakonitostmi razuma, medtem ko je drugi raje verjel Jobovi tehtnici, na kateri sta žalost in trpljenje težja od vsega morskega peska.¹¹ In vendar sta se že v naslednjem trenutku srečala kakor v soglasju s starim hasidskim izrekom, ne kot gori, ki tega ne zmoreta, ampak kot človeka, ki si stopita naproti, da se objameta v pozdrav.¹² Tedaj je Šestov, ki so ga osrčili veliki zgledi Dostojevskega, Tolstoja in Nietzscheja, stopil naprej in ognjevitro zatrdil: „Filozofija je velik in poslednji boj.“ Husserl pa ga je kljub nedeljenemu zanosu takoj ostro zavrnil: „Nein, Philosophie ist Besinnung!“¹³ In vendar je z bivanjsko radikalnostjo svoje filozofske drže le potrdil Šestovov odgovor.

Če je torej pravi pomen filozofije boj, nedvomno ne gre za kateri koli boj ali poljubno merjenje moči. Še manj za golo besedno prerekanje, ki ne le Šestova, ampak tudi ruskega sodobnika Rozanova¹⁴ spominja na pretep na besedni ravni in ki ga neredko srečamo tudi med filozofi. Da se je tega Šestov dobro zavedal, nam potrjuje z duhovitim dovtipom, ki mu ne manjka samoironije:

Boj je oče vsemu, vsemu kralj, je učil že Heraklit: pomembno je, da se bojuješ, zakaj se bojuješ, pa je že nekaj drugega ... Vsa zgodovina človeške misli – tako filozofske kot teološke – je zgodovina boja, in to ne boja na življenje, temveč na smrt. To nas navaja na misel, da predstava o resnici kot o nečem, kar ne prenese protislovja, izvira ravno iz strastne potrebe po boju. Starejši ljudje – filozofi in teologi so navadno starci – se ne morejo več pretepati s pestmi, zato so si izmislili, da je

11 Prim. Job 6,2–3.

12 Prim. Martin Buber, Pripovedi hasidov, prev. Tomo Virk, Ljubljana 1991, str. 103.

13 „Ne, filozofija je razmišljanje/osmislitev.“ Nav. po: MRR, str. 175.

14 Prim. Vasilij V. Rozanov, Uedinennoe (1916), Moskva 1990, str. 231, prev. Drago Bajt, Nova revija 158/1995, str. 77 in B. Šinigoj, „Dve filozofiji? In slovanska duša?“, Logos 1–2/2005 www.kud-logos.si

*resnica ena sama, da bi se tako lahko pretepali vsaj na besedni ravni. Resnica, ki še zdaleč ni ,ena sama', pa sploh ni taka, da bi se morali ljudje zaradi nje pretepati.*¹⁵

Ko je Šestov v pogovoru s Husserlom zagovarjal filozofijo kot veliki in poslednji boj, mu torej ni šlo zgolj za običajno polemiko, ampak prej za odločilni duhovni boj, ki je vselej najprej boj s samim seboj kot filozofom. To je boj, s katerim si je tudi Šestov prizadeval vedno znova premagati ne druge filozofe, temveč samega sebe, kolikor je kot zagovornik miselne doslednosti še vedno koreninil v svetu občevezujočih razumskih samorazvidnosti, ki temeljijo na načelu izključenega protislovja. Ta boj je imenoval veliki in poslednji, ker si je z njim prizadeval utreti pot k duhovnemu motrenju edino potrebnega: ne s spekulativnim pristajanjem na neosebno logiko čistega uma, ampak s srčnim postavljanjem lastne biti pod vprašaj, ne s sovisnim sklicevanjem na samoumevne zakonitosti mišljenja, ampak z brezobzirnim razkrivanjem breztalnosti lastnega uma.

Če je torej smisel filozofije kot boja v tem, da meri na velike in poslednje reči onstran običajnih prerekanj o resnici in medsebojnih spodbijanaj z besedami, kakšna je potem njena naloga? Šestov nam s Kierkegaardom odgovarja takole:

Naloga filozofije je, da se iztrga iz oblasti razumskega mišljenja in najde v sebi pogum (in tak pogum daje človeku samo obup), da išče resnico v tem, kar imajo ponavadi vsi za paradoks in absurd. Tam, kjer se po pričevanju naše izkušnje in razumevanja končajo vse možnosti, tam, kjer se po našem prepričanju upremo v steno absolutno nemogočega, kjer se z vso očitnostjo pokaže, da ni nobenega izhoda, da se je vse za vselej končalo, da nima človek več kaj početi in razmišljati, da lahko samo še gleda in se ohlaja, kjer ljudje opuščajo in

15 L. Šestov, Atene in Jeruzalem, Pariz 1951, fr. 39: „Prerekanja o resnici“, prev. B. Kraševac, Literatura 101–102/1999, str. 125.

*morajo opustiti kakršne koli poskuse iskanja in boja, samo tam se ... začne pravi in resnični boj – in ta boj je naloga filozofije.*¹⁶

Z drugimi besedami, naloga filozofije je, da nas nauči živeti v breztalnosti in negotovosti uma, da nas ohranja v budnosti z neutrudnim zastavljanjem neodgovorljivih vprašanj, dovzetne za resnico, ki ni samoumevna, za resnico, ki se skriva v paradoksu in absurdu, da nas pripravlja na nemogoče in nepredvidljivo, nezaslišano in nezamisljivo. Kajti šele tako nas filozofija usposablja za srčno vztrajanje v pričakovanju nepričakovanega, najsi nas opogumlja z ognjevitim zgledom Efežanovega „upanja v tisto, v kar ni mogoče upati“¹⁷ ali z odrešujočnostjo drznega Apostolovega pričevanja o „upanju proti upanju“¹⁸, ki preraja obupane duše za „novo zemljo in novo nebo“¹⁹. In vse to le zato, da ne bomo zaspali, kakor so zaspali prvi Jezusovi učenci. Če namreč verjamemo Pascalu (in Šestov mu verjame), se v getsemanskem vrtu še vedno odvija eshatološka drama, ki bo kot Jezusov smrtni boj trajala vse do konca sveta. In tu lahko prispevamo svoj boj z lastno usnulostjo, tj. svojo filozofijo, da se z „upanjem, ki ne osramoti“²⁰ pripravimo na poslednji konec, ki je obenem obljuba novega začetka.

Kajti v getsemanskem vrtu usnuli učenci so se pozneje v plamenih Duha še pravočasno prebudili v pričevanje in tako že na tem svetu okusili novost življenja, ki nas, tako vsaj še vedno lahko iskreno verujemo in upamo, navsezadnje čaka onkraj tukajšnjih Aten in Jeruzalema, za neznanimi in še ne spoznanimi obzidji Nebeškega.

* * *

¹⁶ MRR, str. 81–82.

¹⁷ Prim. Heraklit, fr. 18 (Klemen Aleksandrijski, Preproge II, 17, 4).

¹⁸ Prim. Rim 4,18.

¹⁹ Prim. Raz 21,1.

²⁰ Prim. Rim 5,5.

DVA VIDA? ČE JE RESNIČEN SAMO DRUGI,
KAJ NAJ S PRVIM?

*There are more things in heaven and earth,
Than are dreamt of in our philosophy.*

*V nebesih in na zemlji je več stvari,
kakor o njih sanjajo v naši filozofiji.*

William Shakespeare²¹

Da bi se podali na pot prebujenja iz dolgoletnega sna vna-prejšnjih filozofskih prepričanj o nujni občeveljavnosti in samorazvidnosti človeških spoznanj, ki nam zastirajo pogled, rečeno s Shakespearom, „na mnoge reči tako v nebesih kot na zemlji“, se poglobimo v vprašanje resničnega spoznanja pri njegovem učencu Šestovu. Zdi se, da se Šestov tega vprašanja najgloblje dotakne z zgodbo o angelu smrti,²² ki prileti k človeku, da bi mu ločil dušo od telesa. Zgodi se, da angel smrti pride prezgodaj. Tedaj se obiskane duše ne dotakne, vendar pred odhodom človeku neopazno pusti dvojce od svojih neštetihi očes, s katerimi zdaj ta vidi nekaj čisto novega, česar ni slutil niti v najbolj drznih sanjah. Kajti obdarjenec z novimi očmi zdaj lahko vidi ne kakor ljudje, temveč kakor angeli, kakor bitja, ki ne prihajajo z našega, temveč z drugih, nezemeljskih svetov.

Tak drugi vid naj bi po Šestovu med redkimi obdarjenci imela tako Platon kot Dostojevski, čeprav jima ni mogel biti vselej na voljo, saj se podarjeni vid v nasprotju s prirojenim vidom ne poraja iz naravne nuje, ampak iz nadnaravne svobode, ki si je nikdar ne moremo povsem prisvojiti. Kajti z

²¹ Hamlet, 1.5.180

²² Najverjetneje gre za Šestovovo svobodno navezavo na staro talmudsko izročilo. Prim. L. Šestov, Dostojevski in Nietzsche/Premagovanje samorazvidnosti (=PS), prev. B. Kraševac, Ljubljana 2002, str. 142 in Talmud, traktata Hagiga 2,2 in Ketuvot.

njim in po njem se nam razkrivajo nezaslišane in neslutene resničnosti, ki za naravni vid ostajajo povsem nevidne in nedostopne. Zato se motrilcu z drugim vidom zgodi nekaj prelomnega, nekaj, kar ga za vselej zaznamuje, podobno kot se je to zgodilo junaku iz podpodja pri Dostojevskem, ki je bil za skodelico čaja pripravljen žrtvovati ves svet, da bi ga le bil po njej odrešen, ali redkim zaljubljenecem v modrost v Platonovi votlini, ki so se vrnilo vanjo po mističnem vzponu k Dobremu: tam, kjer ljudje z naravnimi očmi vidijo resničnost, človek z drugim vidom poslej vidi zgolj sence in privide. In v tistem, kar ne obstaja za množico jetnikov v Platonovi votlini ali, rečeno s podpodnim junakom Dostojevskega, za „vsemstvo“²³, ker je videti nemogoče in absurdno, človek z drugim vidom motri pravo in edino resničnost.

In vendar se tudi največji obdarjeneci z drugim vidom ne morejo izogniti „boju med dvema vidoma – naravnim in nenaravnim – boju, katerega razplet se zdi enako težaven in skrivnosten kot njegov začetek“²⁴. In to ne velja le za Platona, čigar dialogi so dramatično nabiti z nasprotujočimi si pogledi različnih sogovorcev, ali Dostojevskega, ki vedno znova poskuša doseči pomiritev med različnimi nosilci prvega in drugega vida v svojih velikih romanih. Po Šestovu to še izraziteje kot za Platona ali Dostojevskega velja za Gogolja, kolikor je ta v svojih delih neumorno izpričeval bolešno občutenje, da nam in svetu vlada pravi resničnosti povsem odtujena razumska miselnost s svojimi groteskno odmišljenimi načeli.

23 Skovanka iz ruske besedne zveze *vse my* („vsi mi“), ki jo je Dostojevski vpeljal v Zapiskih iz podpodja; v nasprotju z „vsemstvom“, tj. z vsemi nami z zgolj naravnim vidom, ki se v vsakdanjem življenju podrejamo zakonu izključenega protislovja in samorazvidnim resnicam razuma (Šestov izraz včasih nadomešča s Kantovim izrazom *Bewußtsein überhaupt*, „splošna zavest“), se podpodni junak Dostojevskega neutrudno bori za edinstveno svobodo uma – s samovoljo in kaprico. Prim. PS, str. 149, op. prev.

24 PS, 143.

Kakor Platon ni imel v mislih neke določene podzemne jame, ampak je z njeno prispodobo meril na ves kozmos kot na manjkavi svet mnoštva, in kakor je Dostojevski po vrnitvi iz katorge spoznal, da zunaj življenje v osnovi ni prav nič drugačno, tako tudi Gogolj z Mrtvimi dušami ni govoril samo o nekem okraju v Rusiji, temveč je z drugim vidom uzrl ves svet kot žalostno in zakleto kraljestvo. Še več. Po lastnem priznanju v junakih svojih del ni prikazoval in smejil drugih, ki bi jih bilo treba povzdigniti do sebe in svojega boljšega vida, ampak je nenehno ironiziral in postavljaj pod vprašaj samega sebe, kolikor je ostal kljub podarjenemu uvidu še vedno zakoreninjen v padlem človeškem svetu. Ali kot je to med bivanjem v Nici pozimi 1843/44 sam izpričal v svojem Pravilu življenja v svetu: „Začetek, koren in temelj vsega je ljubezen do Boga. Toda pri nas je ta začetek na koncu in mi vse, kar obstaja na tem svetu ljubimo bolj kakor Boga ...“²⁵

Zato lahko pritrdimo Šestovu, da je tudi Gogolj podobno kot pozneje Dostojevski svoj drugi vid le s težavo in brez prave rešitve poskušal uskladiti s prvim: „Njegova dela, polna duhovitosti in neprimerljivega humorja, so najpretnesljivejša svetovna tragedija, in isto bi lahko rekli za njegovo osebno življenje.“²⁶ Je torej dar vida, ki odstira pravo resničnost, prekletstvo ali blagoslov? Ali v območju, ki je dostopno z drugim vidom prekletstvo in blagoslov sploh kaj pomenita? Mar se motrenje z očmi angela smrti ne izteza daleč onstran dobrega in zla? Si je potem smiselno zastavljati taka vprašanja? Ali pa se ravno v neodgovorljivosti takih in podobnih vprašanj skriva rešitev uganke drugega vida in njegovega odnosa do prvega? Ves smisel drugega vida je namreč po Šestovu „v tem, da bi zastavljali vprašanja, ki nimajo odgovorov, in sicer prav zato, ker tako trdovratno zahtevajo odgovore.“²⁷ Mar

25 Nikolaj V. Gogolj, *Pravilo življenja v svetu*, v: isti, *Ispoved*, prev. Dejan Lučič, Vrtnjačka Banja 2004, str. 70.

26 PS, 162.

27 Prav tam.

pod pepelom navidezne absurdnosti takega početja ne žari iskra izvirnega človekovega hrepenenja po vrnitvi v izgubljeni raj, kjer neodgovorljiva vprašanja ne bodo več potrebovala svojega odgovora, ker bodo preprosto odveč?

Na neodgovorljiva vprašanja je tedaj bolje ne odgovarjati, ampak jim raje dopustimo, da v nas spregovorijo z molkom in prebudijo slutnjo neizrekljivega. Vendar to lahko dosežemo samo na osebni in bivanjski način. Kajti tam, kjer se končuje prvi vid, se po Šestovu končuje vednost, in z drugim vidom se začenja vera v to, da se „tukaj nekaj šele začenja, vendar se končuje drugje“²⁸. Tako počasi začenjamo slutiti, kaj nam je storiti s prvim vidom, če se nam odpre drugi, kako ravnati v razdvojenosti med nevedno vednostjo prvega in vedno nevednostjo drugega vida. Če sledimo Šestovovi apofatični zaobrnitvi filozofije od husserlovskega prizadevanja za strogo znanstvenost mišljenja k drznemu sprejemanju nestanovitnosti kaprice in vsega, kar je breztalno in nenavadno v življenju, sicer sledimo temu, kar sta videla Platon iz svoje jame ali Dostojevski iz podpodja, vendar šele v prvi slutnji upanja in vere na poti k resničnemu življenju. Pa vendar, se morda prav tu, v srečevanju vednosti, upanja in vere kaže možnost posredovanja med obema vidoma, če ju že ne moremo spraviti, saj smo pri tem vselej v skušnjavi, da bi drugega podredili prvemu?

Da bi v sebi lahko bolje prisluhnili temu vprašanju, se ozrimo po živem zgledu posredovanja med prvim in drugim vidom. Zdi se, da je edinstven poskus takega posredovanja izpričal pozni Wittgenstein. Po mladostnem spoznanju meja logično strukturiranega sveta je z novim vidom nenadoma uzrl neizrekljivo in obmolknil.²⁹ Vendar ni ostal zgolj pri črki, temveč je resnično več let ohranjal zvestobo drznemu

28 PS, 178.

29 Prim. Ludwig Wittgenstein, Logično filozofski traktat, prev. Frane Jerman, Ljubljana 1976, teza 7: „O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.“

pričevanju svoje mladosti, dokler se ni kakor po vzoru Platonovih filozofov vrnil med jamske ljudi. Tu pa se ni posvetil le vsakdanji govorici kot nekdanj Sokrat, ampak tudi povsem neartikuliranim človeškim glasovom.³⁰ Tako je v poznejših filozofskih raziskavah jezikovnih iger tvegala izviren poskus povezovanja obeh vidov, naravnega in mističnega, da bi s simboliko neartikuliranih glasov, podobno kot podpodni človek Dostojevskega s kaprico, v nas prebudil slutnjo brezdanje globokosti in osvobajajoče neodgovorljivosti poslednjih filozofskih vprašanj.

Vloga neartikuliranega govora v Wittgensteinovem iskanju pravega odnosa do neizrekljivega se na simbolni ravni presenetljivo ujema s Tolstojevo zgodbo Trije starci, ki je bila filozofu najljubša. Govori o tem, kako je starce na samotnem otoku nekoč obiskal škof, ki je z ladjo po naključju priplul mimo. Kot božji služabnik jih je najprej vprašal, kako skrbijo za svoje zveličanje, služijo Bogu in molijo. Odgovorili so mu, da ne znajo služiti Bogu, da služijo samo drug drugemu in molijo: „Mi smo trije, vi ste trije, usmilit se nas!“ Škof se je ob tej sveti preproščini ganjen nasmehnil in jih ves preostali dan učil molitev „Oče naš“. Ko so se jo trije starci končno s težavo naučili, se je vrnil na ladjo in hvaležen Bogu, da mu je naklonil opraviti dobro delo, pomirjen odplul. Kmalu se je spustila noč, škof pa je še dolgo zamišljeno gledal na morje v smeri, kjer se je skrila otoček. Nenadoma je v daljavi uzrl luč, ki se je hitro bližala, dokler ni zagledal treh starcev, kako ozarjeni s svetlobo tečejo po vodi. Ko so dohiteli ladjo, so mu vsi trije v en glas zaklicali, da so pozabili naučeno molitev in ga prosili, naj jih še enkrat pouči. Tedaj se je škof v strahu pokrižal in rekel: „Vaša lastna molitev bo prišla k Bogu, starci božji. Nisem vreden, da vas jaz učim. Molite tudi za nas, grešnike.“³¹

30 Prim. isti, *Philosophische Untersuchungen*, I, 528 in 529, v: Werkausgabe, zv. I, Frankfurt am Main 1997, str. 440.

31 Prim. Lev N. Tolstoj, *Polikuška in druge povesti*, prev. Janko Moder et al., Ljubljana 1979, str. 235-241.

RAZODETJA SMRTI:
RAZODETJA RESNIČNEGA ŽIVLJENJA?

*Только смерть и безумие смерти
может разбудить людей от кошмара жизни.*

*Samo smrt in brezumje smrti
lahko prebudita ljudi iz življenjske more.*

Lev Šestov³²

Tolstoj ni navdihoval le Wittgensteina, ampak tudi samega Šestova, zlasti s svojimi poznimi deli, kot so nedokončani Zapiski blazneža ali pa Smrt Ivana Iljiča ter Gospodar in služabnik, v katerih se je ostareli pisatelj poglobil v vprašanje umiranja in smrti. Podobno kot Gogolj, po katerem je povzel naslov Zapiskov, se je tudi Tolstoj z literarno obravnavo poslednjih vprašanj dejansko lotil prevpraševanja samega sebe, preiskovanja lastne biti in nebiti. Vendar Tolstojeva pozna dela ne razodevajo samo skrajne bivanjske zavzetosti, ampak tudi mučno izgubo zaupanja in vere v smisel in samoumevnost nramnega in občestvenega reda, ki jo ob soočenju s smrtjo na vsakokrat edinstven način doživljajo njegovi junaki.

Tako v Zapiskih blazneža bogatega posestnika ob ugodni priložnosti za donosno zemljiško kupčijo namesto radostnega zadovoljstva nenadoma brez vsakega vidnega zunanjega vzroka prevzame strašna in neznosna tesnoba. Tesnoba, ki se druží z neobvladljivim strahom in nepopisno grozo. Tesnoba, ki je po Tolstojevih besedah po svojem občutju primerljiva z mučno slabostjo pred bruhanjem in jo torej človek kljub njeni duhovni naravi čuti tudi telesno.³³ To je tesnoba

32 L. Šestov, „Na strašnom sude. Poslednie proizvedenija L. N. Tolstogo“, v: Na vesah Jova, Dela v 2 zv., Moskva 1993 (=NVJ), str. 107.

33 L. N. Tolstoj, Polnoe sobranie sočinienija, Moskva 1928–1959 (=LNT), zv. 26, str. 470.

iz zgroženosti nad potekom lastnega življenja, ki se je junaku naenkrat dramatično razkrilo v vsej svoji vprašljivosti in absurdnosti nekega spokojnega večera v usnuli krčmi:

*Zdi se, da je smrt strašna, vendar če se spomniš, če razmisliš o življenju, potem je strašno umirajoče življenje. Življenje in smrt sta se nekako zlivala v eno. Nekaj je trgalo dušo na dele, vendar je ni moglo raztrgati. Še enkrat sem šel pogledat usnule, še enkrat sem poskusil zaspati, spet vsa ista groza – rdeča, bela, kvadratna. Nekaj se trga, vendar se ne odtrga.*³⁴

Kaj pomeni ta „rdeča, bela, kvadratna groza“, ki je sredi usnulega sveta tako brezobzirno vdrla v junakovo dušo in jo pognala na rob blaznosti? Prej v njej ni bilo ne dvomov ne negotovosti, življenje je teklo po vnaprej ustaljenih tirih, ni bilo odprtih in neodgovorljivih vprašanj, ampak samo bolj ali manj zanesljivi odgovori. Zdaj pa se je kakor v čarovniji naenkrat vse spremenilo, vsi odgovori, vsa gotovost in ustaljenost so se razblinili, čas je skočil iz tečajev, trdna tla so izginila v breztalnosti, jekleni voz življenja je iztiril in se ob poti zveržil do nerazpoznavnosti: „Ostala so samo velikanška in povsem nova vprašanja s svojimi večnimi, vsiljivimi sopotniki – nemirom, dvomom in nesmiselnim, nepotrebnim, glodajočim, a tudi neobvladljivim strahom.“³⁵

Mar se ni tesnobna duša s to „rdečo, belo, kvadratno grozo“ šele zares prebudila? In ali ni ta groza z dna njenega globokega sna v ustaljenem in samozadostnem svetu priklicala neznano hrepenenje po resničnem življenju? Ali pa je v resnici utonila še globlje v lažni sen, kjer v nasprotju s skupnim svetom budnih vsak usnuli sam zase sanja svojo namišljeno resničnost? Kdaj je torej prebujenje resnično in kdaj ni? Kje se tu končuje zdrav razum in kje začenja norost? Je mar vse skupaj zgolj čudaški privid neuravnovešene uma? Če ohranimo kriterij splošne samorazvidnosti,

³⁴ Prav tam (poudaril L. Šestov).

³⁵ NVJ, str. 99.

potem je vprašanje že vnaprej odločeno in je Tolstojev junak obsojen na blaznost. Četudi tega drugi tega ne opazijo, se sam dobro zaveda: „Blaznost je v tem, da je vse, kar je bilo videti resnično in dejansko obstoječe, zdaj postalo prividno, in obratno, to, kar je bilo videti prividno, je zdaj videti edina resničnost.“³⁶

Vendar pri poznem Tolstoju prav ta blaznost poganja človeka onkraj vsakodnevne izkušnje in osvobaja dušo za slutnjo drugačnega življenja, za doslej povsem neznana vprašanja in neslutena videnja. Navsezadnje tudi za „poslednji drzni skok v negotovost“, ki ga za nas stori neka druga sila, in ne mi sami.³⁷ Tako nekako vsaj doživlja svoje soočenje z lastnim umiranjem in smrtjo Ivan Iljič, preprost državni uradnik in drugi Šestovov junak Tolstojevih poznih del, čigar duhovno trpljenje ob zavratni bolezni kljub prizadevanju, da bi ga posredoval drugim, ostaja skrito in nedostopno vsem, ki obkrožajo, celo njegovim najbližjim. Naposled se povsem izmučen in potrtn znajde v popolni in brezupni osamljenosti, v „osamljenosti sredi gosto naseljenega mesta in svojih številnih znancev in družine, osamljenosti, kakor je popolnejše ne more biti nikjer, ne na morskem dnu ne v zemlji.“³⁸

Tedaj ga nezadržno preplavijo vprašanja, ki jim ne najde odgovora, v njem spregovori nezaslišani notranji glas, ki brez zadržkov postavi pod vprašaj vse njegovo življenje:

Morda nisem živel, kakor bi moral? Kako vendar ne, ko pa sem delal vse, kakor je bilo treba? ... Kaj tedaj zdaj hočeš? Živeti? Kako živeti? Živeti, kakor živiš na sodišču, ko sodni izvršitelj oznani: ‚Sodišče prihaja‘? Sodišče prihaja, prihaja

³⁶ NVJ, str. 107.

³⁷ Prim. NVJ, str. 138.

³⁸ Navedke iz Tolstojevih del navajam po obstoječem slovenskem prevodu, ki sem ga delno priredil v skladu z izvirnikom, v: L. N. Tolstoj, Gospodar in hlapec in druge zgodbe (=GIH), prev. Vera Brnčič et al., Ljubljana 1978, str. 199.

*sodba. Tukaj imaš sodbo. Ampak saj nisem kriv ... Čemu, zakaj vsa ta strahota? Razlage ni! Trpljenje, smrt ... Zakaj?*³⁹

Umirajoči navsezadnje z grozo spozna, da stoji pred strašnim sodiščem, ki ukinja razliko med dobrim in zlim, pred nevidnim sodnikom, ki vsakogar obsodi. Ne le on, Ivan Iljič, vsi ljudje so krivi, saj se smrti ni mogoče upreti, kakor tudi tega, da smo že vnaprej obsojeni, ni mogoče razumeti: „Smrt prereže vse nevidne niti, s katerimi smo povezani na zemlji s sebi podobnimi bitji.“⁴⁰ Vendar je tako za Tolstoja kot za Šestova prav popolna osamljenost umirajočega človeka pred smrtjo neogibni pogoj in počelo resničnega spreobrnjenja duše.

Podobno kot v prvih dveh zgodbah, Tolstoj tudi v Gospodarju in služabniku človeka najprej predstavi v navadnih, splošno sprejetih pogojih obstajanja, da bi ga potem nenadoma prestavil v popolno bivanjsko samoto. Tokrat se to junaku zgodbe, podjetnemu podeželskemu trgovcu Brehunovu pripeti v eni sami zimski noči, ki jo mora zavoljo objestnega pohlepa po ugodni kupčiji s služabnikom preživeti v kočiji na prostem. Kljub nevarnosti, da ju v nenaseljeni pokrajini zamete snežni vihar, Brehunov do zadnjega neomajno verjame vase, v moč svojega uma in volje, ki sta ga že tolikokrat rešila v življenju. Ko se spominja prijetnih trenutkov, ki jih je pred nekaj urami preživel na toplem pri bogatem domačinu v Griškinem, sicer malce obžaluje, da se je še isti večer kljub metežu podal na pot. Vendar se tolaži z mislijo, da je prava resničnost njegovega življenja tam, v topli sobi, kjer so ga sprejeli kot spoštovanega gosta z vročim čajem in prigrizkom, in ne tukaj, v zasneženem polju, kjer zdaj sredi brezpotja tako neusmiljeno zmrzujeta s služabnikom, izgubljena in pozabljena od vseh.

39 Prav tam, str. 198, 200.

40 NVJ, str. 136.

Toda tudi v Brehunova se z mrazom počasi zajeda dvom v pravilnost takega prepričanja. Mar ni napočil čas, da sprejme negotovost mejnega položaja, v katerem se je znašel po lastni samovolji, kot edino pravo resničnost in se pokončno sooči z nevarnostjo smrti?

Ne, raje bo zapustil nemočnega služabnika in sani ter na konju sam poiskal pot do rešitve. Tako poskuša z lastno močjo in iznajdljivostjo še zadnjič premagati nevidnega sovražnika, vendar ta postaja iz minute v minuto strašnejši. Brehunova kmalu po prvih kolebanjih pri iskanju prave smeri do rešitve ob predsmrtni grozi, ki se z divjim krikom iztrga iz konjevih prsi, nenadoma prevzame brezumen strah, da skoči s konja. Tedaj se v globokem snegu na robu obupa spomni svoje veljave v svetu, ki se je oprime kot poslednje rešilne bilke:

*Gaj, kamenje, zakup, krčme, hiša z železno streho in žitnica, dedič ... Kako bo vse to obstalo? Kaj je to vendar? Ne more biti ... Mar ni vse to sen?*⁴¹

Toda kljub veliki želji, da bi se prebudil iz grdega zimskega sna, do prebujenja ne more priti. Vsaj ne do prebujenja v tem svetu. Pravo prebujenje se namreč tudi Brehunovu zgodi, ko se z zadnjimi močmi privleče do sani in v zanj doslej povsem nerazumnem vzhičenju loti vnetega oživljanja svojega služabnika, ki ga je prej tako ravnodušno zapustil. Ko ga po neuspešnem drgnjenju naposled želi ogreti z lastnim telesom in leže nanj, nenadoma sam odreveni v poslednji oslabeledosti. Tedaj začne čutiti „neko posebno srečo, ki je ni še nikoli prej doživel“, dokler ga ni v poslednjih trenutkih umiranja ne preplavi nenavadna ginjenost in se mu je ob vsej ničevosti njegovega prejšnjega načina življenja v osvobajajočem objemu smrti razodene resnično življenje:

⁴¹ GIH, str. 293.

*Grem, grem, je radostno, ganjeno govorilo vse njegovo bitje. Čutil je, da je svoboden in da ga nič več ne drži.*⁴²

Vsi ti slovstveni junaki imajo svoje dejansko izhodišče in izvor v poznem življenjskem izkustvu in doživljanju Tolstoja samega. In to ne le v pogostih avtobiografskih podobnostih glede zunanjih okoliščin, ampak tudi v najglobljem duševnem smislu in duhovnih stiskah, ki so dosegle svoj vrh s starčevskim pobegom z doma in usodnim prehladom, ki je osamljenega pisatelja sredi bega priklenil na tujo posteljo na odmaknjeni železniški postaji, kjer ga je dohitela smrt. V toliko ima Šestov prav, ko navzlic kritiki Bergsonove filozofije, da zaradi svoje posplošujoče pojmovne narave neogibno odpove pred vselej nepredvidljivim, kaotičnim in kapricioznim notranjim življenjem človeka, nazadnje pritrdi misli francoskega filozofa, da so samo veliki umetniki vir za resnična notranja doživetja človeka.⁴³

Vendar to nujno ne izključuje filozofov, vsaj kar se tiče bivanjskega motrenja poslednjih vprašanj ne. Zavzetost in neustrašna odkritost, s katero se je Tolstoj v zadnjih letih svojega življenja posvečal vprašanju umiranja in smrti namreč lahko po Šestovu primerjamo samo z razmišljanji največjih filozofov od starih Grkov naprej: „Če ima Platon prav, da filozofi ne stremijo k ničemur drugemu kakor k umiranju in smrti, ἀποθνῆσκειν καὶ τεθνάναι, potem moramo priznati, da se je malo kdo od naših sodobnikov tako v celoti predal filozofiji kot Tolstoj.“⁴⁴ In čeprav se pozni Tolstoj loteva vprašanja smrti v obliki povesti in zgodb, mu ne gre toliko za visoko literaturo kot za neustrašno opisovanje „strašne sodbe“, v kateri življenjski ideali niso nič bolj zavezujoči od priložnostne kaprice in kjer nevidnega sodnika ne morejo ganiti še tako veliki dosežki človeka v svetu. Tako se na ozadju branja poznega Tolstoja navsezadnje tudi drzna Šestovova

⁴² GIH, str. 298

⁴³ Prim. NVJ, str. 127.

⁴⁴ NVJ, str. 138.

apologija norosti uma razkrije kot stremljenje po njegovi osvoboditvi za poslednjo resnico, kakor je to izpričano že v srednjeveškem ruskem izročilu jurodivov ali norcev za Kristusa.

Zato se za konec našega srečanja s Šestovom raje kot k Husserlovemu učencu Heideggru in njegovi fenomenološki opredelitvi človekove tubiti kot „biti k smrti“⁴⁵ še zadnjič obrnimo k Pascalu, da bi v sebi znova obudili dovzetnost ne le za izvorno bivanjsko, temveč tudi duhovno religiozno razsežnost tega najvznemirljivejšega od poslednjih vprašanj. Če namreč verjamemo Šestovovemu tolmačenju mističnega Pascalovega videnja Jezusovega smrtnega boja v getseman-skem vrtu, da je sam Bog dodal svoje neskončno trpljenje na Jobovo tehtnico in bosta ob koncu sveta Božja in človeška žalost težji od vsega peska sveta,⁴⁶ potem se s tega eshatološkega zornega kota tudi Šestovova „razodetja smrti“ ne kažejo le kot „razodetja resničnega življenja“⁴⁷, ampak celo samo smrt lahko uzremo kot skrivnostni dar. In to ne le v izročilu srednjeveških mističnih poezij svetega Frančiška Asiškega, ki drzno slavi sestro smrt, ampak tudi v sodobni filozofski misli poznega Jacquesa Derridaja, ki ga s Šestovom poleg eshatološke naravnosti družijo tudi dediščina judovskega duhovnega izročila:

*Dar, ki mi ga Bog izkaže s tem, ko me vzame pod svoj pogled in v svoje roke in mi pri tem ostane nedosegljiv, zastrašujoče nesomeren dar tega mysteriuma tremenduma mi daje odgovornost, me prebudi k odgovornosti, ki mi jo daje, le tako, da mi (za)da smrt, skrivnost smrti, novo izkušnjo smrti.*⁴⁸

45 Prim. Martin Heidegger, Bit in čas, prev. Tine Hribar et al., 1997, §§ 46–53 in str. 346, op. 6, ki v značilni fenomenološki redukciji navaja Tolstojevo povest Smrt Ivana Iljiča zgolj kot prikaz fenomena „pretresa in zloma tega ‘umira se’“.

46 Prim. MRR, str. 75.

47 Prim. NVJ, str. 518–519.

48 J. Derrida, Dar smrti, prev. Saša Jerele, Ljubljana 2004, str. 44–45.

* * *

Kako nepredvidljive so poti zaljubljenec v modrost, draga prijatelja. Potem ko smo v iskanju odgovora na prvo Kantovo vprašanje obiskali simpozij o Levu Šestovu, nas njegovo drzno razkrivanje breztalnosti mišljenja ni soočilo samo z lastno ujetostjo v nevedno vednost in s pomanjkanjem drugega vida, ampak tudi s strašno tesnobo poslednjih vprašanj. Vendar v smrti nazadnje nismo zaslutili le razodetij življenja, ampak tudi skrivnostni dar, ki nas navdaja z grozo, da bi nas osvobodil za resnico.

Bodimo hvaležni ruskemu zaljubljenecu, kajti boljše spodbude našemu začetnemu iskanju odgovorov na temeljna vprašanja filozofije v včerajšnjem svetu bi se težko nadejali. Toda drugo Kantovo vprašanje nas kliče po poti iskanja naprej, zato se tiho poslovimo od Šestovovih Breztalnosti in se previdno podajmo na podobno srečanje jamskih zaljubljenec, posvečeno Šestovovemu tekmecu v ljubezni do modrosti iz ruskih dni in ognjevitemu oznanjevalcu svobode Nikolaju Berdjajevu.

VPRAŠANJE DUHA IN BITI V ČASU, KI PRIHAJA¹

Was soll ich tun?

Kaj naj storim?

Immanuel Kant²

Srčna iskalca, razpeti med včeraj in jutri smo z Nikolajem Berdjajevim vabljeni k iskanju odgovora na drugo Kantovo vprašanje po poti spraševanja o odnosu med duhom in bitjo, o brezdANJI skrivnosti svobode in o novi duhovni drži sredi padlega sveta, ki ga po biblijskem izročilu zaznamuje Adamov izvirni greh. Sveta, ki se ga je tudi v grškem izročilu pogosto oprijel slab sloves, kolikor ga je spričo človekovega vdajanja sovraštvu in zlu že Empedokles po zgledu orfikov primerjal s temno votlino, iz katere je Platon potem razvil slovito prisposodo.

Po včerajšnji Šestovovi spodbudi k premagovanju lažne samoumevnosti znotraj človeškega spoznanja smo torej vabljeni k novemu premišljevanju: Kako naj naravnamo časovno krmilo svoje barke, preden se znova podamo v jutrišnji dan? Kaj naj storimo, da se za vselej ne izgubimo v preteklosti? In kaj, da ne zgrešimo daljnosežnega smisla prelomnega srečanja med grškim in krščanskim duhovnim izročilom? Kajti v slednjem se človeku z rojstvom, smrtjo in vstajenjem Jezusa

1 Besedilo je bilo v prvotni obliki objavljeno pod naslovom „Filozof za čas, ki prihaja? Vprašanje duha in biti v filozofiji Nikolaja Berdjajeva“, prispevki s simpozija Ruska religijska filozofija in sodobno mišljenje z dne 16. junija 2001, v: Logos 2–3/2001, www.kud-logos.si (starejša različica: „S filozofom svobode novemu življenju naproti“, v: N. Berdjajev, Duh in resničnost, prev. B. Šinigoj, Ljubljana 2000, str. 267–293).

2 I. Kant, nav. delo, prav tam.

iz Nazareta razodene dotlej nesluteni smisel ljubezni, trpljenja in svobode. Ker pa gre šele za približevanje, verjetno še marsičesa ne bomo mogli razumeti in z veseljem sprejeti v srce. Vendar se spričo morebitnega privzgojenega odpora ne smemo prenahtati. Potrpljivo ohranimo odprtost za nezaslišano novost blagovesti, da bomo v naslednjih plovbah znali bolje prisluhniti njegovemu odjeku v duhovni zgodovini.

Tokratni simpozij želi včerajšnjo rusko religijsko filozofijo približati sodobnemu mišljenju kot dobrodošel izziv, ki ga nikakor ne kaže prezreti, saj korenini tako v duhovno napetih romanih Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega³ kot v neustrašnem bogoiskatelstvu in navdihnjenih poezijah Vladimirja Solovjova.⁴ Iz njune pobude, pa tudi iz nekaterih Tolstojevih del, je namreč v Rusiji na začetku 20. stoletja privrelo na plan osupljivo globoko in raznovrstno modroljubno izročilo, ki ga imenujejo tudi ruska duhovno religiozna renesansa ali srebrni vek. Ruskemu duhovnemu prerodu pa so poslej botrovali še mnogi drugi, od helenista Vjačeslava Ivanova, filozofov Pavla Florenskega in Vasilija Rozanova do pesnice Zinajde Gippius, literarnega teoretika Mihaila Bahtina in filmskega ustvarjalca Vladimirja Tarkovskega,⁵ če omenim samo nekatere vidnejše. Nezgrešljivo pa sta ga zaznamovala tudi ostroumni Lev Šestov, s katerim smo iskali odgovor na prvo Kantovo vprašanje, in preroško navdihnjeni Nikolaj Berdjajev, s katerim se srečujemo v iskanju odgovora na drugo Kantovo vprašanje *hic et nunc*.

3 Mislim predvsem na njegove romane Zločin in kazen, Idiot, Besi in Bratje Karamazovi.

4 S svojo duhovno poezijo je navdihnili Aleksandra Bloka in druge ruske simboliste; osupljivo prodornost mišljenja pa izpričuje že njegovo neobsežno, a temeljno delo Duhovne osnove življenja, prev. G. Kocijančič, Ljubljana 2000.

5 Prim. ostale prispevke s simpozija, zlasti pregledni esej Pavla Kuznecova, prav tam.

Dvorana je manjša kot prejšnjikrat, vendar leži nekoliko više in do nje vodi široko, temačno stopnišče. Njeni nizki, polkrožni oboki so ob steni, ki teče vzdolž ozkega hodnika, zastekljeni do tal, in navzoči obiskovalci lahko opazujejo spremenljive postave in obraze prihajajočih. Ti so kljub neobičajni temi presenetljivo zvedavi in polni pričakovanj, tako da se lahko nadejamo vnovičnega srečanja sorodnih duš. Prav tako lahko upamo na navzočnost ljubkih modric, saj je prizorišče srečanja v osrčju muzeja, ki je posvečen gledališki umetnosti. Med povabljenimi so učeni predstavniki in predstavnice domače univerze ter sorodnih ustanov iz tujine. Še zadnji obiskovalci se sramežljivo vsedajo na sedeže, ki so poravnani kakor v parterju. Iz ozadja je slišati vsiljivo brnenje telefona, ki ga odsekano prekine tišina. Voditelj simpozija se odkašlja, torej je čas, da se predstavitev začne. Prisluhnimo. Morda zvemo, kaj naj storimo, da bomo duhovno oboroženi za čas, ki prihaja? Pa tudi, čemu naj tvegamo novo iskanje? In ne nazadnje, kam naj odplovemo prihodnjič?

* * *

NOVOSTI ŽIVLJENJA NAPROTI

Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστὶ,
καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστι.

*Kar je rojeno iz mesa, je meso,
in kar je rojeno iz Duha, je duh.*

Evangelij po Janezu⁶

Ko želimo z Berdjajevim premišljevati o duhu in resničnosti, smo povabljeni na samotno in preroško pot,⁷ ki ne

6 In 3,6 (iz Jezusovega razgovora z judovskim učiteljem Nikodemom).

7 Prim. moj spremni esej „Približevanja preroškemu liku in filozofiji Nikolaja Berdjajeva“, v: N. Berdjajev, Novi srednji vek, prev. B. Šinigoj, Ljubljana 1999, str. 139–171

vodi le onstran razumskega mišljenja in slabe neskončnosti vsakdanjega izkustva, ampak tudi onstran prometejske težnje spekulativnega mišljenja po vzpostavljanju duhovne resničnosti kot neosebne objektivnosti sveta, ki je zgolj nasledek samorazvoja nadosebnega, absolutnega duha.⁸ To je škandalozna in tvegana pot, na kateri globoko pod previsno steno mističnega vzpona k najvišji in najnotrišnji bivanjski resničnosti venomer preti neodvrtljiva nevarnost ikarskega padca v tragično povnanjenost in objektiviranost duha. Kajti iskanje in odkrivanje njegove žive resničnosti ne predpostavlja le napornega in potrpljivega erotičnega vzpona platonskega zaljubljenca onkraj čutne simbolike v le umu dostopne nadnebeške višave, ampak terja tudi njegovo duhovno spreobrnjenje in agapični⁹ sestop v evangelijsko bližino konkretnega človeka, nesebično predajanje drugemu in drugim iz ljubezni in usmiljenja.

Ključ za pravo umevanje odnosa med duhom in resničnostjo se po Berdjajevu ne skriva v odmaknjeni spiritualistični ontologiji, tj. v intelektualnem postavljanju duha kot odmišljenega in univerzalnega počela, ampak v živi bogočloveški duhovnosti, tj. v konkretnem uresničevanju krščanskega personalizma, katerega jedro je darovanjska ljubezen, ki ima svoj izvor in utemeljitev v Jezusovem evangelijskem liku. O tem še vedno živo pričujejo ne le sveti spisi Stare in Nove zaveze, ampak tudi z njimi globoko navdihnjena zgodnjekrščanska misel, ki s svetim Atanazijem na čelu odločno oznanja, da „se je Božji Logos učlovečil, da bi se mi pobožili – αὐτὸς (ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος) γὰρ ἐνὴνθρώπῳ ἦσεν,

8 Prim. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. B. Debenjak, Ljubljana 1998 in isti, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III: „Die Philosophie des Geistes“ (1830), Frankfurt a/M 1986.

9 Iz gr. izraza ἀγάπη, ki pomeni darovanjsko ljubezen v odnosu do Boga in bližnjega in je po Jezusovem evangelijskem zgledu bistveno določilo krščanskega načina življenja.

ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.“¹⁰ O eshatološki razsežnosti tega dogodka in iz njega izvirajoči bogočloveški duhovnosti želi pričevati tudi filozofija Nikolaja Berdjajeva.¹¹ Edino zajema-joč iz neusahljivega vrelca te duhovnosti je namreč v našem padlem, odtujenem in posedlem svetu mogoče doseči preboj ustvarjalnega duha, prejeti božanski dih resničnega življenja in se spustiti v pristna medsebojna razmerja. Kajti šele v tveganju nesebične ljubezni do Boga in do bližnjega se uresničuje novost življenja,¹² ki izvira iz brezna predbitne svobode in milostnega izlitja duha.

Vse to pa se razkriva najprej notrišnje, v neposredni bivanjskosti osebe, saj je mogoče duhovno resničnost izkustveno motriti le v sebi. Duhovna stanja v nas ne ustrezajo ničemur, kar sodi v območje predmetov in z njimi povezanih domišljijских predstav, niti jih ne moremo zvesti na spekulativno raven univerzalij, zapletenih kategorialnih sestavov ali celo duševnih prividov,¹³ ampak preprosto so in bivajo resničnejše od vsega, kar lahko srečamo v svetu in v zvezi z njim. In to ne v novokartezijanskem ali fenomenološko samorazvidnem pomenu, ampak v najbolj iracionalnem in izvorno bivanjskem smislu. Duhovna resničnost ni samo korenito

10 Sv. Atanazij, O učlovečenju Besede 54, 3 (PG 25, 192B); prim. Marios P. Begzos, „Nikolaj Berdjajew und die Byzantinische Philosophie, Zur metaphysischen Tragweite der patristischen Theologie“, v: *Theologie* 64/1993 (www.myriobiblos.gr).

11 Prim. podnaslov njegove knjige *Duh in resničnost*: „Temelji bogočloveške duhovnosti“. Berdjajev sicer rad govori o tej zanj tako odločilni temi tudi z vidika dinamike eksistencialne antropologije, zlasti v delu *Eksistencialna dialektika božanskega in človeškega*, Pariz 1944–45; prim. Stavros Panou, „Dialektik des Menschen. Berdjajevs apophatische Anthropologie“, v: *Kyrios, Vierteljahrschrift für Kirche und Geistesgeschichte*, 1/1971, str. 51–57.

12 Prim. Rim 6,4.

13 Prim. moja berdjajevsko repliko na popularno razlago duhovnih videnj Hildegarde iz Bingna kot migrenskih stanj: „Hildegarda iz Bingna: simbol novega srednjega veka?“, v: *Tretji dan* 11/1998, str. 110–111.

drugačna od resničnosti razuma in naravnega sveta, ampak je resničnost v povsem drugem smislu. Berdjajev upravičeno zapiše: „Duhovno življenje je najresničnejše življenje ... In nič na svetu mi ne more dokazati, da ni mojega duhovnega izkustva. Morda svet ne obstaja, toda moje duhovno življenje obstaja.“¹⁴ Vendar je tudi res, da človeku, ki ima le duševno izkušnjo, duhovnega izkustva ni mogoče dokazati. Duha je mogoče le notrišnje izkusiti ali ne izkusiti, ga neposredno doživeti ali ne doživeti. In tu ni več ne dokazovanja ne spodbijanja ne resnične presoje ne zmote, kar je vse povezano s strukturo objektivnega, ampak samo še dotikanje ali ne dotikanje z umom.¹⁵

Resnično duhovno spoznanje se vselej rodi v subjektu, tj. vznikne eksistencialno, zato človek v svoji bivanjski prosojnosti za praresničnost duha sam sebi ne more biti objekt.¹⁶ Prav v tem pa se razkriva tudi resnični izvor neukinljivega dostojanstva in najgloblje skrivnosti sleherne osebe, ki se razprostira daleč onstran razlikovanja med subjektivnim in objektivnim, daleč onstran vsakega zatrevanja in zanikovanja duha. Kako bi sicer ljudje, ki so vprašanje duha dolgo tajili in odrivali vstran, po dolgem dvomljenju in brezupnem spraševanju po smislu lastnega življenja lahko naposled izkustveno doživeli, da duha, in s tem dovzetnost za smisel,

14 N. Berdjajev, *Filosofija svobodnogo duha. Problematika i apologija hristianstva*, Pariz (1927–1928); nav. po srb. prev. Miroslava Ivanovića, *Duh i sloboda*, Beograd 1998, str. 18–19.

15 Prim. Aristotel, *Metafizika* 1051b17 sl. V tem nas *per negationem* potrjuje tudi naslov knjige ostroumnega kritika eksistencialne filozofije Kurta Reidemeistra, *Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie* (Nestvarnost eksistencialne filozofije), Berlin–Heidelberg–New York 1970.

16 Prim. N. Berdjajev, *Ja i mir' ob'ektov'*. *Opit' filosofii odinočestva i obščeniija*, Pariz (1934), nav. po hrv. prev. Nikola Thallerja, *Ja i svijet objekata*, Zagreb 1984 (= JSO), str. 43: „Jaz sam' za sebe ni objekt, ker bivanje ni objekt“ in op. 28, kjer opozarja na sorodne misli Gabriela Marcela.

kljub temu imajo?¹⁷ Naj so ga odkrili v izvoljujoči svobodi, božanskem navdihu ali nenadnem sočutju do bližnjega: rešitev svojega bivanjskega vprašanja so vselej doživeli kot paradokso izginotje tega vprašanja¹⁸ in vzljubitev duha. Vendar duha ni dovolj le vzljubiti in sprejeti, temveč smo poklicani v duhu tudi živeti, ga uresničevati in vztrajati v nenehnem prebujanju dovzetnosti za njegova znamenja v svetu: za aristokratsko svobodo, revolucionarni smisel in anarhistični razlet; za sveto norost, evangeljsko prevrednotenje vrednot in mistično vzgojo srca; za podarjajočo se ljubezen in usmiljenje, ki se ne glede na osebo tolažeče spuščata nizdol v trpljenje in zablode slehernega človeka.

Vsa ta in druga znamenja duha niso le zanesljivi kažipoti na samotnih križpotjih našega iskanja resničnega življenja v svetu, temveč med porodnimi bolečinami celotnega vesoljstva posredujejo za nas kakor „neizrekljivi vzdihi Duha“, o katerih govori apostol Pavel v pismu Rimljanom. Kajti vlivajo nam eshatološko upanje, da se bo tako človeštvo kot tudi celotno „stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok“¹⁹. A le kako to razumeti spričo tragične, neodvrnljive objektivacije in samoodtujitve slehernega ustvarjalnega poleta duha v svetu? Kako zaupati v nekaj tako očitno nemogočega in norega sredi današnjega postvarelega in cinično pragmatičnega sveta? Mar se v tem vznesenem apostolskem „upanju proti upanju“ ne skrivata zgolj naivna vera in nedoletnost razuma? Je tedaj religiozno hrepenenje po odrešenju, ki se poraja iz brezdanjosti svobode, le vnani simptom potlačitve naravnega strahu pred razpadom in smrtjo, samo izdajalsko znamenje brezumnega

17 Prim. Charles Dickens, Božična pesem v prozi (1843), prev. J. Moder, Ljubljana 1992, ki z osupljivo lepoto upodablja doživetje takega izkustva in iz njega izvirajoče spreobrnjenje.

18 Prim. L. Wittgenstein, Logično filozofski traktat (1918), prev. F. Jerman, Ljubljana 1976, teza 6.521.

19 Prim. Rim 8,21 sl.

bega pred propadljivostjo vsega bivajočega, zgolj slaboten poskus ubežati neodvrljivemu utripanju „biti k smrti“?²⁰ Ali pa drži ravno nasprotno in je v resnici nedoleten naš duh, kolikor vztrajamo v usužnjenosti prvinam sveta,²¹ ko vklenjeni v svojo samohotno in slepo naravo naivno malikujemo neresnično bit?

✱ ✱ ✱

RESNIČEN DUH? NERESNIČNA BIT?

Μόνος δ' ἔτι θυμός ὁδοῖο
λείπεται ὥς ἔστι ...

*Ostaja samo še srčnost za pot,
da JE ...*

Parmenid²²

Preden poskušamo odgovoriti na to prelomno vprašanje, si oglejmo razmerje med duhom in bitjo v misli Berdjajeva. Vprašanje biti velja za temeljno vprašanje zahodne filozofije od Parmenida do Hegla in Heideggra, ki so ga filozofi najrazličnejših smeri vedno znova razlagali in odgovarjali nanj. Berdjajev bi v tem ne bil nobena izjema, če bi ne bil njegov pogled tako „metafizično anarhističen“²³. Ne le zato, ker zanj sleherna ontologija govori o biti kot že razumsko oblikovanem sadu mišljenja, ki vklepa duha v naivno realistično in naturalistično razumevanje sveta.²⁴ Tudi ne zato,

20 Prim. M. Heidegger, Bit in čas (1929), prev. T. Hribar et al., Ljubljana 1997, §§51-53 in 83.

21 Prim. Gal 4,3.

22 Fr. 8, 1-2; prevod se opira na gr. različico v branju izvirnika Seksta Empirika.

23 Prim. Fritz Heinemann, Existenzphilosophie lebendig oder tot?, Stuttgart 1954, str. 167 sl.

24 Prim. J. Derrida, O duhu. Heidegger in vprašanje, prev. Uroš Grilc, Ljubljana 1999, kjer se kljub spretnim manevrom dekonstrukcijskega

ker vzpostavlja nepremostljivo razliko med objektivnim pojmovanjem biti tradicionalne metafizike in dinamično eksistencialnim razumevanjem biti sodobnega krščanskega personalizma, ampak tem bolj zato, ker nazadnje z drzno radikalnostjo parmenidovskega zanikanja sveta v imenu „Onega, kar resnično JE“ (τὸ ὄν), sam v „Onem“ namesto biti spoznava duha, medtem ko bit kot nasprotje duha v tako vzpostavljeni odločujoči razliki (κρίσις) med JE ali NI, zdaj sama strmoglavlja v brezno Niča (οὐκ ὄν). Njena povnanjena, ohlajena in duhu odtujena resničnost s tako zaostrenega gledišča strogo vzeto ni več resnična. Vendar s tem še ni rečeno, da po duhu ne bi mogla biti spet odrešena svoje neresničnosti, zato jo z Berdjajevim manj zaostreno lahko imenujemo tudi drugotna ali simbolična resničnost, kolikor se v njej kaže živa sled neobjektiviranega in praresničnega duha. In prav v tem se njegov pogled najgloblje razlikuje od Parmenidovega uvida in grškega motrenja sploh, ko „v mistično shemo, katero je zaznal človeški *noûs*, vnaša nadumno razsežnost obličja, osebe in odnosa, greha, milosti, opravičenja in posvečenja, ljubezni, odrešenja in poboženja“²⁵.

Berdjajev začenja z vprašanjem: „Ali kategorijo biti, ki jo je izoblikovalo razumsko mišljenje, lahko pripišemo duhu, jo lahko pripišemo Bogu?“²⁶ Ker krščanska mistična teologija, ki se navdihuje pri Platonu²⁷ in doseže vrh s skrivnostnim Dionizijem Areopagitom,²⁸ „zanikuje možnost pripisovanja

branja vse bolj razkriva, da duh tudi pri Heideggru „ostaja pogreznjen v nekakšno ontološko nejasnost“ in se v najboljšem primeru s pesnikom Georgom Traklom prebije do podobe „raz-gorevanja“ in „plamena“. Berdjajev na vprašanje duha pri Heideggru jedrnato odgovarja: „Heidegger je antiplatonik. Pri njem ni duha.“ (JSO, str. 42).

25 G. Kocijančič, „Epilog“, v: Parm. Frag., str. 173.

26 N. Berdjajev, Duh in resničnost. Temelji bogočloveške duhovnosti (1937), prev. B. Šinigoj, Ljubljana 2000 (= DR), str. 13.

27 Prim. Platon, Država 509b in A. Louth, Izvori krščanskega mističnega izročila od Platona do Dionizija, prev. N. in G. Kocijančič, Ljubljana 1993.

kategorije biti Bogu in Boga šteje za nadbit ali celo nebit²⁹, želi Berdjajev, ki mu je takšno apofatično³⁰ izročilo najbližje, to izpeljati tudi v filozofskem spoznanju duha: „Filozofija duha ne sme biti filozofija biti, ontologija, ampak filozofija bivanja.“³¹ Bit, bolje rečeno takšnost biti, zato najraje razlaga kot duhu odtujeno naravo, okamnelo stvarnost objektov, ki nimajo lastnega bivanja, saj so zgolj nasledek objektivacije v njenem nasprotju z živim plamenom duha, ki se razkriva v izvornem bivanju subjekta. Tolmači jo kot nujnobit padlega sveta, ki ga vklepata vzročnost in determinizem, podobno kot pri Levu Šestovu, ki v Atenah in Jeruzalemu govori o „vkovanem Parmenidu“, čigar ontološki nauk ga v luči Aristotelove razlage spominja na vsiljevanje resnice kot neogibne nujnosti (ἀνάγκη).³² Tako Berdjajev nasproti kraljestvu biti, tj. nujnosti, narave, objektov, ustaljenosti in nedejavnosti, postavlja kraljestvo živega duha, tj. svobode, skrivnosti osebe in ustvarjalnosti, čeprav pri tem ni vedno dosleden in z bitjo včasih označuje tudi osebni obstoj in resničnost subjekta, resničnost sploh: „Sam subjekt je bit, če že uporabljamo to besedo, in edina resnična bit je subjektivna bit.“³³ Kajti edino v tako razumljeni biti, v osebni obstoji subjekta, se razodeva svoboda, ki je svoboda duha, in je duh izvorno povezan z redom bivanja.

Tako se bivanjsko središče osebe³⁴ vse bolj razkriva kot posvečeni kraj ljubezni in spoznanja, živi studenec bogočlo-

28 Prim. Dionizij Areopagit, O mistični teologiji, prev. G. Kocijančič, Posredovanja, Celje 1996, str. 106–114.

29 DR, prav tam.

30 Dobesedno „odrekajoče“ (iz gr. ἀπόφασις, zanikanje, odrekanje), tj. zanikajoče vse človeške izraze kot omejene in zato neprimerne za izrekanje neizrekljive skrivnosti Boga.

31 Prav tam.

32 Prim. L. Šestov, Atene in Jeruzalem (1938), I. pogl.: „Vkovani Parmenid“, v: Sočinenija, I. knj., Moskva 1993 (= AIJ), str. 339 sl.

33 DR, str. 17.

34 Prim. Marjan Strajnar, „Oseba v filozofiji Nikolaja Berdjajeva“, v:

veške duhovnosti, neusahljivi vir resničenja duha v ustvarjenem svetu. Zato ni naključje, da Berdjajev kot simbol duha imenuje prav notrišnje: *Vnutrennee est' simbol' duha*.³⁵ Vendar z njim ne želi priklicati v zavest le „ontološkega“ prvenstva konkretne bivanjskosti osebe, ampak tudi njeno dostojanstvo in možnost človekovega izhoda iz pogreznjenosti vase k medosebnemu, konkretno-univerzalnemu, občestvenemu, k zbornemu Mi, ki „je vseben ljudem in pomeni njihovo prežetost z duhovnostjo, prehod na duhovno raven biti“³⁶. Toda subjektivni duh, ki je po svojem značaju ekspanziven, ne more drugače, kakor da se uteleša in izraža s simboli, ko vstopa v svet, ki ni samo duhoven. In tu se neogibno začena proces povnanjenja in objektivacije duha, ki je njegova največja tragedija in neuspeh. Ko se duh simbolično uteleša in „učlovečuje v zgodovini, v zgodovinskih kraljestvih in civilizacijah, v ‚objektivnih‘ kulturnih vrednotah“³⁷, vse bolj izgublja svojo svobodo, svojo revolucionarnost, „svoj obstoj kot bit za sebe in na sebi in postaja bit za drugega in po drugem“ ter „v zgodovini poraja nazadnjaško inertno silo“³⁸. V objektivaciji duha izginja subjektivni duh, saj v njej nikdar „ni usmerjen k ti-ju“, k osebi, „k drugemu subjektivnemu duhu“ niti „ne vstopa v občestvo in se ne zedinja z njim, ampak je usmerjen k objektu, k objektivnemu svetu, ki nima lastnega bivanja, temveč je samo povezan z bivanjem subjektivnega duha, ki je zanj skrit“³⁹.

Vendar to zares spoznamo šele v neposredni, osebni duhovni izkušnji in po njej. Sicer smo v nevarnosti, da se namesto z resnično bivajočim srečujemo z zgolj mišljenim, tj.

Personalizem in odmevi na Slovenskem, ur. Peter Kovačič Peršin, Ljubljana 1998, str. 201–227, zlasti 205 in 208 sl.

35 N. Berdjajev, *Duh' i real'nost. Osnovy bogočelovečeskoj duhovnosti*, Pariz 1937 (= DiR), str. 32.

36 DR, str. 54–55.

37 DR, str. 65.

38 DR, str. 66.

39 DR, str. 69.

z razumsko izoblikovano, odmišljeno in povnanjeno bitjo, in nikdar ne uzremo duha in njegove resničnosti, ki sovpada „s konkretno notrišnjo človečnostjo, z doživljanjem človeške usode, človeške ljubezni in smrti, človeške tragedije“⁴⁰. Zato Berdjajev glede celovitosti človekovega umevanja odnosa med duhom in bitjo upravičeno sklene:

*Celovit človekov um ni ne ratio ne abstraktna misel, ampak duh; duhovni um, ki je vnedrjen v bivanje. V človeku je duhovno načelo, ki transcendirata svet, ga presega ... Duh izpričuje svojo resničnost s človekom. Človek je razodevanje duha ... Duhu pripada prvenstvo nad bitjo.*⁴¹

V tem smislu je duh „najresničnejša resničnost“⁴² med resničnostmi objektivnega, naravnega, duševnega, zgodovinskega in družbenega sveta, saj je subjektivno-osebno resničnejše od vsega objektivnega, predmetnega in povnanjenega. Še radikalneje rečeno: Je edina Resničnost. Kajti ko enkrat na obnebu mistikove duše zasije kot sonce, takrat v neustvarjeni svetlobi njegove luči zatonejo vse zvezde ustvarjene in padle resničnosti. In tedaj ne le za Parmenida, ampak tudi za Berdjajeva in vse nas „ostaja samo še srčnost za pot, da JE“⁴³.

★ ★ ★

⁴⁰ DR, str. 24.

⁴¹ DR, str. 25.

⁴² DR, str. 24.

⁴³ Parmenid, fr. 8, 1–2.

UNGRUND: BREZDANJA SKRIVNOST SVOBODE,
DUHA IN ZLA?

Ἑκτείνων βορέαν ἐπ' οὐδέν,
κρεμάζων γῆν ἐπὶ οὐδενός.

*On razpenja nad praznino severno nebo,
zemljo drži obešeno nad ničem.*

Job⁴⁴

Da bi z Berdjajevim tvegali še korak naprej od Parmenidovega uvida, se zdaj oborožimo z njegovim preroškim pogumom, ki ga je osrčil, da se je s krščanskim mistikom Jakobom Böhmejem spustil še globlje v prepadno brezno resnično Bivajočega, dokler se tudi v njem ni prebudila drzna slutnja *Ungrunda*⁴⁵. Ta se mu je počasi izkristalizirala v apofatično simboličen in razumsko nerazvozljiv splet mejnih pojmov v obliki poslednjih, neodgovorljivih vprašanj: neustvarjene, predbitne svobode, prebojne, stvariteljske dinamike duha in brezvzročnih, iracionalnih korenin zla. Preroška intuicija mu je šepetala, da tu še ni konec poti, da tu stojimo šele na pragu poslednje Skrivnosti, da v somraku poslednje meje izrekanja Neizrekljivega, v mraku neosvetljenih obokov nadtrojične edinosti trojičnega Boga (*Gott*), v temnem preddverju neskončne in nepredirne skritosti Boštva (*Gottheit*),⁴⁶ še brli plamenček simbolnega videnja, še

44 Job 26,7 (zaradi lažje primerjave z grškim izročilom namesto hebrejskega izvirnika navajam grški prevod Septuaginta; slov. prev. po SSP).

45 Ta Böhmejev izraz bi morda še najbolje prevedli opisno kot „Breztemeljni temelj“.

46 Pri razlikovanju med *Gott* in *Gottheit* se Berdjajev opira na srednjeveškega nemškega mistika Mojstra Eckharta. Prim. Vid Snoj, „Slovar“, v: M. Eckhart, Pridige in traktati, prev. Milica Kač et al., Celje 1995, str. 507 sl., geslo *gotheit*: „Eckhartovo ime za Boga kot brezpojavní mistični Nič onstran njegovega trojičnega osebnostnega ustroja, v

medli slabotni žarek mističnega jecljanja o paradoksnem in protislovnem porajanju samega duha:

Duh ne izvira samo iz Boga, ampak tudi iz začetne, pred-bitne svobode, iz Ungrunda. V tem je temeljni paradoks duha: je emanacija Božanstva in more Božanstvu dajati odgovor, ki ne izvira iz Božanstva. Duh ni samo božanski, temveč bogo-človeški, bogosveten; je svoboda v Bogu in svoboda iz Boga. Tega ni mogoče pojmovno izraziti, te skrivnosti ni mogoče racionalizirati, lahko jo izpričata samo mit ali simbol. To je skrivnost ustvarjanja, obenem pa tudi skrivnost zla. Pred to skrivnostjo ne stoji človek, ki ga dokončno razumejo kot naravno, determinirano bitje, ampak šele človek kot duhovno bitje.⁴⁷

In vendar je Berdjajev poskušal v obliki takih in podobnih ognjevitih namigov in drznih zarisov, ki so nesomerno razsejani po njegovih zrelih delih, vsaj nekoliko osvetliti svoj böhmejevsko navdihnjeni „mit ali simbol“ *Ungrunda*. Ne nazadnje je v njih v svobodni navezavi na Parmenida, Platona⁴⁸ in zlasti poznega Schellinga⁴⁹ v ta namen neredko vpeljal tudi skrivnostnemu *Ungrundu* sorodno razlikovanje med μη ὄν in οὐκ ὄν. Tako grškega izraza μη ὄν ne pojas-

katerem se še kaže kot Oče, Sin in Sveti Duh. Vendar Božanstvo (oz. Boštvo – moja op.) ni nekaj drugega ali celo višjega od troedinega Boga, ampak je Bog v svoji poslednji nadtrojični skrivnosti, absolutni edinosti ,oseb'."

47 DR, str. 48–49.

48 Prim. Platon, *Sofist* 241d: "Nujno bomo morali mučiti/preizkusiti (βασιλιζειν) Parmenidov λόγος, če naj sebe obranimo: prisiliti bomo morali nebivajoče, da na neki način je, in spet bivajoče, da v nekem oziru ni" (prev. po: Parm. Frag., str. 158).

49 Prim. F. W. J. Schelling, "Philosophische Einleitung in der Philosophie der Mythologie" (1847–1852), v: *Ausgewählte Schriften*, izd. Manfred Frank, Frankfurt a/M 1985, 5. zv. (= PhM), str. 298 sl. in 317 sl.; "O viru večnih resnic" (1850) in "Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode in o predmetih, ki so povezani z njim" (1809), v: isti, *Izbrani spisi*, prev. D. Debenjak, Ljubljana 1986, str. 333 in 233, op. 22.

njuje le z nebivajočim ali nebitjo, ampak raje s skrivnostno še-ne-bitjo, z mističnim Ničem, iz katerega je Bog Stvarnik ustvaril svet, medtem ko oũk õv tudi zanj podobno kot za Schellinga ostaja zgolj brezupna izničenost, sploh-ne-bit, čisti Nič.⁵⁰ Sam s tem v zvezi zapiše: „Ničesar bolj žalostnega in praznega ni, kakor to, kar Grki imenujejo oũk õv, ki je čisti nič. V µñ õv je skrita možnost, zato je to samo polbit ali neuresničena bit.“⁵¹ Kolikor tedaj svoboda izvira iz Niča kot še-ne-bit pred stvarjenjem sveta, tedaj ni le meontična, tj. nebivajočnostna in torej pred vsako ustvarjeno bitjo, ampak je tudi neustvarjena, saj prehiteva sám nastanek sveta. Še več. Tako svet ustvarjajoči Bog kot predbitna svoboda se pred stvarjenjem vzdigujeta iz *Ungrunda*, skrivnostnega „Brezdanjega dna“, nedoumljivega „Brezna“, ki se izgublja v še globljih globočinah praskrivnosti samega Boštva (*Gottheit*). In šele v tej praskrivnosti so presežena vsa protislovja, ki se nam sicer zdijo brezupno nerazrešljiva spričo našega pojmovanja razodetega Boga. Onkraj njega se namreč odpira brezno apofatičnega spoznanja, ki je dostopno le redkim mistikom in kamor se je tudi Berdjajev lahko podal samo po sledih zastrtih uvidov Eckhartove in Böhmejeve mistične gnoze, ki je v običajnem teološkem in metafizičnem jeziku ni mogoče izraziti:

Ali je mogoče v teološkem in metafizičnem jeziku razložiti, kaj je Ungrund? O Ungrundu je možno samo apofatično mišljenje. Ungrund ni bit, ampak je prvotnejše in globlje od biti. Ungrund je „nič“ v primerjavi s slehernim „nekaj“ v ob-

50 Prim. Josef Fill, "Metaphysik des Nichts (MH ON) bei Berdjajew. Zum Hintergrund der Freiheitproblematik bei Berdjajew", v: Salzburger Jahrbuch für Philosophie X–XI/1966–67, str. 321–360.

51 N. Berdjajev, *Opyt eshatologičeskoj metafiziki*, Pariz 1947, str. 92. V zvezi s pojmovanjem nebiti (µñ õv) kot potencialne biti (δυνάμει õv) velja omeniti Schellingovo sklicevanje na Aristotela, *Metafizika* 1007b28; prim. PhM, str. 299, op. 1.

močju biti, vendar ne oũk ōv, ampak μũ ōv. Toda to ni μũ ōv v grškem smislu. Böhme presega meje grške misli, grški intelektualizem in intelektualistično ontologijo. Ungrund je globlje od Boga, kot tudi Eckhartova Gottheit. Ungrund je najboljše razlagati kot prvotno, predbitnostno svobodo. Svoboda je prvotnejša od biti. Svoboda ni ustvarjena.⁵²

Mar ni tedaj že v samem *Ungrundu* skrita tudi svetla prvina upanja, ki nas rešuje pred jalovim breznom čistega Niča, saj bi ta iz sebe ne mogel poroditi ničesar, nobenega začetka, nobene svobode, nobenega duha, celo nobenega zla? In to ne samo zaradi njegove izvirne Böhmejeve opredelitve:

Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas.

Breztemeljni temelj je večni Nič, ki pa poraja večni Začetek kot Stremljenje; kajti Nič je Stremljenje po Nečem.⁵³

Skrita svetla prvina v njem nas navdaja z upanjem tem bolj zavoljo trinitarično in kristocentrično utemeljenega duhovnega konteksta njegove mistične gnoze. Kajti sloviti *Philosophus Teutonicus* se je napajal predvsem iz biblijsko evangelijskih virov, dokler ni v zrelem delu O vnaprejšnji milostni izvolitvi zapisal:

Und der Grund derselben Tinktur ist die göttliche Weisheit; und der Grund der Weisheit ist die Dreiheit der ungründlichen Gottheit und der Grund der Dreiheit ist der einige unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist das Nichts.

52 DR, str. 193. Prim. N. Berdjajev, "Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit", v: *Blätter für deutsche Philosophie*, Berlin 1932-33, zv. 6, str. 315-336.

53 *Mysterium pansaphicon*, v: J. Böhme's Sämmtliche Werke, izd. K. W. Schiebler, Leipzig (1831-46), t 1922, zv. IV, str. 413; nav. po: DR, prav tam.

*Temelj iste (duhovne) raztopine je božanska Modrost; in temelj Modrosti je Trojstvo breztemeljnega Boštva, in temelj Trojstva je edina nedoumljiva Volja, in temelj Volje je Nič.*⁵⁴

In čeprav se v skrivnosti tega Niča ne srečujemo samo s praisvorom svobode in duha, ampak tudi s tesnobnim vprašanjem iracionalnih korenin zla, to še ni razlog za metafizično črnogledost in še manj za nihilistični cinizem ali brezup. Mar ni prav trpljenje, ki ga povzroča zlo, porojeno iz skrivnosti tega brezdanjega Niča, obenem tudi kraljevska pot, ki nas po trpljenju Križanega osvobaja za rojstvo „od zgoraj“ (ἄνωθεν)⁵⁵, za odrešeno življenje „z Resničnim, v Resničnem in po Resničnem“, za izpolnjevanje Njegovih nesmrtnih zapovedi ljubezni in usmiljenja, za graditev občestva na temeljih bogočloveške duhovnosti, za nadaljevanje stvarjenja sveta v ustvarjanju novih del in souresničevanju nove, pokristene in duhovne biti? In mar ne veje dih takega upanja in zaupanja tudi iz razvnetih besed, drznih paradoksov in zanosnih intuitivnih uvidov, ki se venomer porajajo iz filozofovega duhovnega motrenja mistikovih zastrtih videnj?

*Nič hoče biti nekaj. Koprnenje po biti obstaja pred bitjo. Svoboda vzplamteva v temi. V Böhmejevemu videnju se razkriva ognjenost in dinamičnost globine biti, bolje rečeno, globina, globlja od same biti.*⁵⁶

★ ★ ★

54 J. Böhme, *Von der Gnadenwahl* (1623), izd. Roland Pietsch, Stuttgart 1988, str. 58 (navajam v sodobnem nemškem zapisu po DR, str. 192).

55 Prim. Jn 3,3.

56 DR, str. 194.

NOVA DUHOVNOST SREDI PADLEGA SVETA?

*Объективно въ мировой жизни царитъ
безсмыслица, но духъ призванъ вносить
въ нее смыслъ.*

*Objektivno v življenju sveta vlada nesmisel,
toda duh je poklican, da vanj vnaša smisel.*

Nikolaj Berdjajev⁵⁷

Čemu naposled z Berdjajevim premišljevat i novi duhovnosti, o uresničevanju duha v svetu, ko pa se kljub priljubljenosti „novodobnih gibanj“ in bogati duhovni dediščini v svojem pragmatičnem odnosu do življenja vedno bolj nagibamo k zanikanju resničnosti samega duha? Mar filozofove drzne misli o duhovni praresničnosti, ki se razkriva v nezvedljivem bivanju osebe in njenem ustvarjalnem poletu onkraj odrevenele objektivacije duha v padlem svetu, s svojim krščanskim patosom še zmorejo nagovoriti človeka na razpotju vekov? Kaj naj ob koncu starega novega veka in neodvrljivem zatonu njegovega oslabelega humanizma še počnemo z nekoristnimi metafizičnimi vprašanji o znaenjih duha, o odnosu med duhom in bitjo, o smislu askeze in mističnega motrenja, o izvoru zla in nedolžnem trpljenju, o nesrečni zavesti in duhovnem zorenju, o univerzalnosti osebe in družbeni aktualnosti križa, o prepadni brezdanjosti svobode in dramatični razgibanosti zgodovine odrešenja, ko pa štejejo samo še učinkovitost, neusmiljena merjenja moči in stremljenje po oblasti?

Berdjajev nam odgovarja z ognjevito zavzetostjo za resnično življenje, ki je življenje v duhu. Še več. S tem, ko vztraja na stališču univerzalnosti človeške osebe in vprašanje nove duhovnosti povezuje z vprašanjem družbene pravičnosti,

⁵⁷ DiR str. 92 /DR, str. 140.

ne izpričuje le globoko osebnega pojmovanja duhovnosti in duhovnega zorenja, temveč tudi njeno zbornost in ojkumensko, tj. občestveno in vesoljno usmerjenost.⁵⁸ Kajti samo tako prenovljena duhovnost je dovolj svobodna, da zahrepeni po vesoljnem odrešenju, in ne le po odrešenju posameznika:

*Nova duhovnost pomeni, da sleherni jemlje nase usodo sveta in človeštva.*⁵⁹

Šele tako je namreč ohranjena zvestoba Kristusovi evangelijski zapovedi ljubezni do bližnjega, ki kliče slehernega izmed nas, da ne sprejme le odgovornosti za druge in svet, ampak tudi njihovo bolečino in trpljenje, stisko in obup, ter deli njihove prošnje in usodo. Tu pa nastopi odločilno vprašanje odnosa med odrešenjem in ustvarjanjem, ki je po Berdjajevu temeljnega pomena za prihodnost življenja v duhu in možnost nove duhovnosti:

*Sámo krščansko ljubezen moramo doumeti kot največičastnejše razkrivanje ustvarjalnosti v življenju, kot ustvarjanje novosti življenja.*⁶⁰

Kolikor se namreč v svetu ne odvija samo človeška, ampak tudi božanska drama, drama med Bogom in človekom, ki jo nekateri morda vidijo kot absurdno burko usode in zato ostajajo slepi za njeno razodevanje tragedije, ki je tragedija svobode, tedaj lahko upamo, da ognjevit misli Berdjajeva še vedno zmorejo razplamteti naše duše in v njih prebuditi usnulega duha. Kajti danes ne doživljamo samo bridkosti in

58 V ozadju gre za ruska izraza *sobornost*’, ki pomeni „zbornost“ oz. „duhovno občestvenost“ (po A. Homjakovu, ki tako tolmači Cerkev kot vesoljno zedinjenost vseh verujočih v ljubezni) in *vseleinnost*’, ki ga lahko prevedemo kot „vesoljnost/ojkumenskost“ (iz gr. οἰκουμένη γῆ, „naseljena zemlja“); prim. N. Berdjajev, *Novi srednji vek*, prev. B. Šinigoj, Ljubljana 1999, str. 6, op. 2 in B. Despot, *Uvod u filozofiju*, Zagreb 1988, str. 152.

59 DR, str. 222.

60 DR, str. 226.

tesnobe spričo svetovnih katastrof in neusmiljene dialektike zgodovinske usode, temveč nas lahko prevzame tudi hrepenenje po odrešenju, ki se poraja iz brezdanjega dna predbitne svobode. Iz nje in po njej lahko sleherni od nas z „dvojno zaljubljenostjo“⁶¹ uresničuje poslanstvo svoje osebne, občestvene in vesoljne biti, ko v veri in zaupanju v odrešujoče znamenje Križa vsak dan znova pogumno prečkamo prepadni greben smrti, da bi naposled izrekli „da“ rojstvu iz Duha in „tudi mi stopili na pot novosti življenja – καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν“⁶².

* * *

Najdražja moja, kako strastna, polna drznih zasukov in tveganih preroških motrenj je misel Nikolaja Berdjajeva. In prav je tako, saj sproti razbija slabo dogmatiko in postavlja pod vprašaj sleherni togost ne samo v filozofiji, ampak tudi v približevanju evangelijskemu liku Križanega po sledih osvobajajočih uvidov mističnega krščanskega izročila. Zato ognjevit filozof svobode kljub nenehnemu stremljenju po preseganju odmišljenega intelektualizma s krščanskim personalizmom in zgledom podarjajoče se ljubezni niti ni tako zelo različen od drugih, na prvi pogled povsem drugačnih, celo nasprotnih zaljubljenec v modrost. Tako ga s Šestovom in Platonom kot tudi z mistično razumljenim Parmenidom in drugimi najzvestejšimi prijatelji Resničnega ne družijo samo neustrašna borba zoper prevlado nujnosti,⁶³

61 Prim. N. Berdjajev, O človekovi zaslužjenosti in svobodi, prev. Frane Podobnik, Celje 1998, str. 7, kjer avtor s tem izrazom poimenuje bivajnsko enotnost večnega protislovja v svoji misli: „teženja v najvišji svet, v višino, in sočutja s pritlehnim, s trpečim svetom“.

62 Rim 6,4.

63 Prim. L. Šestov, Atene in Jeruzalem, navedena izdaja, str. 357: „Platon tega (da nujnost ne upošteva prepričanj – moja op.) ni vedel nič manj kot Aristotel, saj je, spomnimo se, pisal: Ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται – tudi bogovi se ne borijo z nujnostjo“. In vendar se je vse do konca življenja boril z nujnostjo.“

ampak tudi pogumna zazrtost Onkraj, kjer ni več nobene vzročnosti in prisile, ampak vlada brezdanja svoboda in iz nje porajajoči se neugasljivi ogenj Duha.

Kadar človeka razplamtijo njegovi plameni, tedaj so mu kljub presežnostnemu in onkrajnemu izvoru vselej vsebni, ga ozarjajo od znotraj in žarijo v najnotrišnji notrišnjosti njegovega bitja, v njegovi neobjektivirani osebni biti, v živem jedru njegovega bivanja. In prav tu lahko zaslutimo poslednjo globino tistega najstva, ki se skriva v drugem Kantovem vprašanju: „Kaj naj storim?“ Če je duh v človeku tisti, ki mu naklanja ljubezen in ustvarjalni žar, s katerima premaguje zlo v povnanjenosti in odtujenosti lastnega življenja, v tragični razedinjenosti in padlosti sveta, v razdoru z drugimi in Bogom, tedaj nam je treba le pozorno prisluhniti in se odzvati njegovemu klicu. Kajti četudi človek ne ljubi ljudi, temveč jih ljubi Bog, je po duhu prav človek poklican k predajanju bližnjemu iz ljubezni in usmiljenja, in četudi človek ne ustvarja sveta, ampak ga ustvarja Bog, je po duhu prav človek poklican k nadaljevanju stvarjenja z ustvarjanjem novih del.

Kako pa je s samim stvarjenjem sveta? Se dogaja v času ali zunaj njega? Si ga lahko zamislimo brez božanske ljubezni do vsega življenja in še posebej človeka? In kakšna je v začetku vloga zla? Mar sleherni začetek iz sebe ne poraja tudi nekega zaključka? Mar ne sledi vsakemu rojstvu vselej smrt? Le kaj bo torej s svetom ob koncu časov? In kaj z nami? Neustrašna soiskalca, ob takih in podobnih poslednjih vprašanjih bomo v nadaljevanju iskali odgovor na Kantovo tretje vprašanje: „Kaj smem upati?“ Da bi se mu dovolj spoštljivo približali, se bomo spričo lastne nevpeljanosti pridružili večrajšnjemu podvigu bibličnega eksegeta Andréja LaCocqua in filozofskega hermenevta Paula Ricoeurja, ki sta z zbirko razlagalnih esejev ob izbranih besedilih hebrejske Biblije kljub povsem različnima pristopoma uresničila več kot le možnost sporazumega dialoga. In to je – možnost resničnega duhovnega srečanja v somišljenju biblijskega besedila.

BIBLIJA KOT HERMENEVTIČNI IZZIV IN NEIZČRPNI VIR MIŠLJENJA¹

Was darf ich hoffen?

Kaj smem upati?

Immanuel Kant²

Zvesta prijatelja, odločilna spodbuda in opora našemu iskanju odgovora na tretje Kantovo vprašanje, ki naj nas še bolj poveže in poglobi v upanju, je torej knjiga Misliti Biblijo, ki sta jo napisala biblijski učenjak André LaCocque in filozof Paul Ricoeur. Da bi se jima pridružili, stopimo naprej in prisluhnimo srečanju včerajšnjih zaljubljenecv, ki je posvečeno nedavnemu izidu njunih biblijskih esejv v domačem prevodu. Člani knjižnega kluba se že zbirajo v majhni in zakajeni sobici. Mednje so se pomešali tudi redki novinarji in priložnostni obiskovalci, ki že vneta listajo sveže natisnjene knjige. Čeprav prizorišče ni videti tako imenitno in slavnostno kot na prejšnjih dveh srečanjih, se spričo strnjenosti udeležencev v prostoru lahko nadejamo večje odkritosrčnosti in zaupnosti v pogovoru.

Od zunaj počasi kapljajo še zadnji obiskovalci, ki jih v notranjost dogajanja usmerja temačen prehod le poldrugi seženj nad pozabljenimi kletnimi stanovanji, ki skrita pred dnevno lučjo žalobno samevajo v podzemnem mraku. Namesto domačega dvornika jih naznanja škripajoči pesek, s

1 Besedilo je bilo v prvotni obliki objavljeno pod naslovom „Biblija kot hermenevtični izziv in neizčrpni vir mišljenja. Ob interpretacijskem podvigu Andréja LaCocqua in Paula Ricoeurja“, v: A. LaCocque in P. Ricoeur, Misliti Biblijo (=MB), prev. Vera Troha, Ljubljana 2003, str. 477–511; v prirejeni in okrajšani obliki za simpozij Biblija in nacionalna kultura v Permu, 4.–9. oktober 2004, tudi v: Logos 1–2/2005, www.kud-logos.si.

2 I. Kant, nav. delo, prav tam.

katerim je posuto zapuščeno dvorišče, nad katerim se tesnobno boči sivenje neba. Toda otresimo se otožnega vzdušja, ki nam pritiska na čelo, kakor se ptice otresejo drobnih kapljic jutranje rose. Ozrimo se raje v zvedava obličja peščice obiskovalcev, ki se obračajo h gostiteljem kakor v pričakovanju odrešitve iz neprijaznega razpoloženja, ki vlada zunaj. Poiščimo si primerno mesto v bližini, najbolje tamle, ob oknu v obokanem kotu, da tudi sami umirimo dih in v sebi prebudimo pravi posluš za skrivnostne odgovore na poslednja vprašanja, kakor jih razodeva Biblija. Prigodni klepet že počasi zamira in čutimo, da v zraku raste napetost. Ko zaškriplje še zadnji stol, nenadoma vzplavajo pod strop pozdravne besede. Sledi kratek premolk. In potem vabilo k sami stvari. Pisec spremnega besedila se glasno odhrka. Naj se predstavitev začne.

★ ★ ★

MISLITI BIBLIJO?

Die Bibel ist wohl das erste Buch, das übersetzt und dann in der Übersetzung dem Urtext gleichgeachtet wurde. Gott spricht allenthalben mit dem Worten des Menschen. Und der Geist ist dies, daß der Übersetzende, der Vernehmende und Weitergebende, sich dem Ersten, der das Wort sprach und empfing, gleich weiß.

Biblija je bržkone prva knjiga, ki so jo prevedli in potem v prevodu enako spoštovali kot izvirno besedilo. Bog govori vsepovsod s človeškimi besedami. In Duh je to, da tisti, ki prevaja, tisti, ki posluša, in tisti, ki posreduje naprej, enako ve kot prvi, ki je besedo izrekel in prejel.

Franz Rosenzweig³

3 F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt a/M 1996, 5. izd., str. 407.

Misliti Biblijo je že na prvi pogled sporno. Je to sploh mogoče? In če je mogoče, komu je potrebno? Mar nista filozofsko mišljenje in biblijska govorica nekaj tako raznorodnega, da ju nikakor ni mogoče povezati v enoten duhovni podvig? Mar ne more življenje iz vere, ki črpa svojo moč iz biblijskih besedil, dobro shajati brez filozofskega mišljenja? In če utegne mišljenje Biblije poglobiti verujoči um, je mar mogoče z njim nagovoriti tudi sodobnega iskalca, ki tiplje za smislom življenja zunaj vsake veroizpovedi? Kaj duhovno vznemirljivega mu ob odsotnosti živega religioznega izkustva lahko pove poskus mišljenja Biblije? Se je sredi današnje urbane stihije in ravnodušne okrutnosti padlega sveta mogoče prebuditi v novo razplamtelost duha in ob primerni interpretacijski spodbudi znova živo sanjati starodavni sen? Smo v tej turobni svetovni uri, ki jo dejansko zaznamuje „zaton Boga“⁴, pripravljeni premagati lastno nezaupljivost in tvegati skok v hermenevtični krog medsebojnega učinkovanja izbranega svetega besedila in izbrane zgodovinske skupnosti, da bi naposled tudi v srcu „zaslišali nekaj takega, kot je biblijska misel“⁵?

Vabilo k udeležbi pri tako tveganem podvigu v sodobnem umu upravičeno vzbudi pomisleke in sumničavost. Slutimo, da tak skok lahko obeta le malo dobrega: bodisi streznitveni brodolom na izpranih čereh, ki nas ob pomanjkanju duhovnega izkustva ločujejo od prvotne alegorične biblijske eksegeze,⁶ bodisi nasedlost na plitvini varljive romantične

4 Prim. M. Buber, *Gottesfinsternis* (db. „Božji mrk“), Gerlingen 1994, 2. izd., str. 27: „Pomračitev nebeške luči, zaton Boga je dejansko značaj svetovne ure, v kateri živimo – Verfinsterung des Himmelslichts, Gottesfinsternis ist in der Tat der Charakter der Weltstunde, in der wir leben.“

5 MB, str. 15.

6 Prim. Filon Aleksandrijski, *Alegorična razlaga knjige o stvarjenju II, III*.

metode vživetja v drugega⁷ bodisi vsrkanost v vrtinec psihološko zasnovanih duhoslovnih znanosti⁸ bodisi potonitev na dno bivanjskega vprašanja po tubiti⁹ ali pa reševalni spust pomožnih čolnov z globoko ugreznjene ladje ontološke resnice.¹⁰ In vendar nas še vedno nagovarja Ricoeurjeva hermenevtika suma,¹¹ kolikor ostaja odprta za vsakršne interpretacijske spoprijeme,¹² da bi se v dovzetnosti za živo zgodenost duha v naročju časov prebudili v osvobajajoči sen druge, postkritične naivnosti in tostran nespravljive sumničavosti znova odkrili Biblijo. In to ne le kot hermenevtični izziv, ampak tudi kot neizčrpen vir mišljenja. Toda čeprav nas spust sumničavega uma v oživljajoči vrelec povrnjenega upanja osvobaja predsodkov do bajeslovnega in simbolnega izročila, se nam med skokom v novo branje starega besedila

- 7 Prim. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik*, izd. H. Kimmerle, Heidelberg 1959, str. 56, kjer razlagalna metoda temelji na vživljanju v avtorja, da bi ga v iskanju prvotnega smisla izbranega besedila razumeli bolje, kot se je razumel sam
- 8 Prim. Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), v: *Gesammelte Schriften*, zv. V, Stuttgart 1957, str. 317–338, kjer avtor izpeljuje hermenevtiko kot razpiranje besedila v psihološko zagotavljanje splošne veljavnosti duhovne zgodovine.
- 9 Prim. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993; prev. T. Hribar et al., *Bit in čas*, Ljubljana 1997, §§ 9 sl., kjer fundamentalno ontologiziranje človekove tubiti kljub nenehnemu poseganju v izročilo spregleduje hermenevtično vprašanje medsebojne komunikacije.
- 10 Prim. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. izd., Tübingen 1965, prev. T. Virk, *Resnica in metoda*, Ljubljana 2001, kjer hermenevtika temelji na podvajanju nauka o biti in načinu spoznavanja resnice.
- 11 Prim. P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Pariz 1986, angl. prev. *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, prev. Kathleen Blamey et al., Evanston, Illinois, 1991 (=TA), zlasti 2. pogl.: „The Task of Hermeneutics“, str. 53 sl.; Janez Vodičar, *Spremna beseda*, v: P. Ricoeur, *Krog med pripovedjo in časovnostjo*, Ljubljana 2000, str. 185–196.
- 12 Prim. Borut Pihler, „Konflikt interpretacij kot resnica soočanja različnih hermenevtičnih modelov“, v: *Anthropos* 3–4/1989, str. 207–224.

z vso resnobo postavlja ključno vprašanje: Kaj sploh pomeni „misliti Biblijo“¹³?

Preden poskušamo poiskati odgovor, se nekoliko ustavimo pri obeh mislecih, ki nas spodbujata k takemu spraševanju. Kdo sta André LaCocque in Paul Ricoeur in čemu sta se lotila tako nenavadnega projekta, kot je dialoška zbirka razlagalnih razprav o izbranih besedilih hebrejske Biblije? Kot o sebi delno povesta sama, je prvi uveljavljen ekseget in strokovnjak za hebrejsko Biblijo, drugi pa hermenevtični filozof in izviren mislec simbolnega. In če sodimo samo po drzni zastavitvi projekta, ki ga povzema naslov knjige, gre nedvomno za avtorja, kakršna redko srečamo na področju eksegetske učenosti in filozofske hermenevtike, kjer se izogibajo tako zavezujočemu branju starih biblijskih besedil kot utiranju novih duhovnih poti. Kajti nagovoriti želita vse, ki so vsaj načelno naklonjeni naslovnemu vprašanju, da bi ga sprejeli kot duhovno spodbudo in izziv. Prav vsi, ki vstopajo v biblijsko izročilo, namreč porajajo novo „trajektorijo“, tj. zapleten „interpretativni proces“, v katerem se zrcali vpliv biblijskega besedila na živo bralsko občestvo, ki se povratno odziva nanj in ga sproti spreminja v konkreten hermenevtični dogodek svojega življenja.

Vprašanje avtorjevega razmerja do besedila tako počasi, vendar premišljeno stopa v ozadje, v ospredje pa se vse bolj prebija razmerje besedila do bralca. Naposled bralec sam nezadržno postaja del besedila, ko z branjem vstopa vanj.¹⁴ Ko se počasi odpira „svetu biblijskega besedila“, začne ta s svojo „domišljijско razsežnostjo“ vedno bolj prodirati vanj,¹⁵ do-

13 Slov. prevod (v nasprotju z ohlapnejšim angl. prev. Davida Pellauerja *Thinking biblically*, Chicago 1998) tu zvesto sledi izvirnemu naslovu A. LaCocqua in P. Ricoeurja *Penser la Bible*, Pariz 1998.

14 Prim. MB, str. 12: „V tem pogledu ni bolj osupljivega primera ... kot je semitska konsonantna oblika zapisa, ki ga branje dopolni z ustrezno vokalizacijo.“

15 Prim. TA, 1991, str. 88.

kler ne začenja toliko bolj razumevati samega sebe, kolikor bolj ga vzpostavlja duhovna vsebina besedila. Da pa bi se na poti k mišljenju Biblije osvobodili predsodkov in usposobili za zaslišanje resničnega nagovora svetopisemskih besedil, potrebujemo tudi pravo mero samokritičnosti in hermenevtičnega odmika. Vendar lahko šele medsebojno prenikanje bralčevih in besedilnih domišljijjskih svetov iz sebe porodi nezaslišani klic darovanjske ljubezni, ki v dovzetni duši sproži odjek hermenevtičnega uvida: „Kot bralec se najdem šele s tem, ko izgubim samega sebe.“¹⁶

Ob tem se upravičeno postavlja vprašanje, ali ni prav duhovna prožnost Ricoeurjevega hermenevtičnega zamaha v pričujočem eksegetsko filozofskem dvojcu z LaCocquom tista, ki daje skupnemu spustu po biblijskih brzicah odločilni pečat? Kajti pronicljivi francoski filozof je najmanj od prelomne zbirke hermenevtičnih esejev z zgovornim naslovom *Spoprijem interpretacij*¹⁷ naprej vztrajal v dialogu z različnimi pristopi k tolmačenju in razumevanju besedil. Pri tem ni izpričal le osupljive interdisciplinarne širine, ampak tudi izjemno odprtost do različnih interpretacij, četudi je ostal vselej zavezan poslednji točki razumevanja, ki med različnimi pogledi ne dopušča končne izravnave. V desetletjih dialoškega soočanja s personalizmom, eksistencializmom, fenomenologijo, strukturalizmom, semiotiko, psihoanalizo, teorijo govornih dejanj, filozofijo jezikovnih iger, protestantsko teologijo in drugimi teoretskimi tokovi¹⁸ je tako razvil

¹⁶ Prav tam.

¹⁷ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Pariz 1969.

¹⁸ Razpon Ricoeurjeve dialoške misli sega od zgodnjega eseya „Personalizem“ (prev. S. Jerele, *Apokalipsa* 31–32/1999, str. 333–357) prek hermenevtičnega spoprijema s Freudom v eseyu „Vrednost in meje psihoanalize“ (prev. Marija Dolgan, *FNM* 1/1996, str. 49–60) do pogovora z nevrologom Jean-Pierrom Changeuxom „Religija in nasilje“ (prev. N. Kocijančič Pokorn, *Tretji dan* 2/1999, str. 28–34).

izvirno pojmovanje metafore in simbola, pripovednosti in časovnosti, sebstva in drugosti, s katerimi je po Gadamerju najgloblje zaznamoval in prekvasil sodobno hermenevtično filozofijo.¹⁹ In vendar v vsem Ricoeurjevem filozofskem prizadevanju prav biblijska hermenevtika²⁰ zavzema nepogrešljivo mesto, kolikor se „celota njegovega dela vsaj *in obliquo* nanaša na razlago Biblije“²¹.

V čem se torej kaže odločilni prispevek Ricoeurjeve hermenevtične filozofije v skupnem podvigu z biblijskim eksegetom LaCocquom? Ricoeur predvsem znova izpričuje nepogrešljivo hermenevtično sovisnost kritičnih in dopustitvenih načel, ko tudi ob branju biblijskih besedil združuje na

19 Prim. Antony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids 1992 (=NHH), str. 344 sl.

20 Prim. Loretta Dornisch, „Symbolic Systems and the Interpretation of Scripture: An Introduction to the Work of Paul Ricoeur“, *Semeia* 4/1975; K. J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge 1990.

21 L. Dornisch, prav tam (nav. po: G. Kocijančič, „Paul Ricoeur. Bibliografska skica“, *Tretji dan* 2/1999, str. 20). Ricoeur se je ob snovanju večjih del, kot je *La métaphore vive* (Pariz 1975) posvečal tudi „obliki pripovednosti“, „metaforičnemu razvojnemu toku“ in „posebnosti biblijskega govornika“ („Biblical Hermeneutics“, *Semeia* 4/1975). A če je tedaj še menil, da „zadnja referenca (biblijskih) prilik, pregovorov in eshatoloških izrekov ni Božje kraljestvo, temveč človeška resničnost v svoji celovitosti“ (prav tam, str. 127), se pozneje nagiba k „ontološkemu“ prvenstvu skrite Božje navzočnosti in ljubezni. Tako se v eseju „Od ene zaveze do druge“ (prev. G. Kocijančič, *Tretji dan* 2/1999, str. 57–63) osredotoča na medsebojno povezanost dveh ključnih mest biblijskega izročila, znamenite izjave Eksodusa (3,14) „Sem, ki sem“ in izjave Prvega Janezovega pisma (4,8) „Bog je ljubezen“, s čimer odstira nove možnosti razumevanja oddaljenosti in bližine med Staro in Novo zavezo, pa tudi izvirne svetopisemske „ontologije“. V sorodnem eseju „Fides quaerens intellectum: biblijski predhodniki?“ (prev. V. Troha, *Poligrafi* 11–12/1998, str. 51–77) opozarja na pomen poznejše recepcije biblijskih besedil na primeru retrogradne interpretacije Anselmovega ontološkega dokaza za Božje bivanje v luči predhodnosti biblijske misli, ki je ni mogoče zvesti na grško pojmovanje ontologije.

videz nezdružljivo: „pripravljenost sumiti“ in „pripravljenost poslušati“, ali kot to še poudarjeno zapiše: *zaobljubo strogo-sti in zaobljubo poslušnosti*.²² Sama eksegetska učenost kljub znanstveni korektnosti in sestavotvorni urejenosti v sebi nima dovolj interpretativne moči, da bi se soočila z vso spoznavoslovno zapletenostjo vprašanj, raznorodnostjo načinov raziskovanja in nenehnimi križanji biblijskih in filozofskih referenc. Vse to lahko notranje osmisli šele duhovno prožnejša hermenevtična filozofija, ki različne dejavnike učinkovito poveže v skupen in večplasten interpretacijski podvig. Še dragocenejše pa je, da po filozofovi zaslugi ta podvig kljub neogibni sklenjenosti lastnega hermenevtičnega kroga ostaja dialoško odprt za nova, drugačna obzorja razumevanja in razlage, ki se kakor krogi na vodi širijo iz skupnega duhovnega središča. Tako hermenevt ne ohranja le zvestobe večnostni naravi filozofije, ampak tudi možnost duhovnega srečanja z eksegetom, pa tudi s samim seboj kot interpretom, dokler navsezadnje v zrcalu biblijske misli ne uzre lastnega obličja in sprejme samega „sebe kot drugega“.²³

V snopu hermenevtičnih prebliskov se filozofski dialog z eksegetske znanostjo naposled pokaže za tako nepogrešljiv vezni člen skupne interpretacije biblijskega besedila, kakor je nepogrešljiv svinčeni trak med barvnimi stekli gotskega vitraja. S tem ko ekseget razbremeni hermenevta kritične-

22 Prim. P. Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Pariz 1965; angl. prev. *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretations*; New Haven in London 1970, str. 27; nav. po NHH, str. 347.

23 Prim. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Pariz 1990, str. 35 sl., kjer avtor omenja tudi dva biblijsko hermenevtična eseja o poklicanosti in odgovornosti, ki ju zaradi asketske zadržanosti in težnje po avtonomnosti filozofskega mišljenja ni uvrstil v knjigo: „Le soi dans le miroir des Écritures“ in „Le soi mandaté“; Gennaro Cicchese, *I percorsi dell'altro: antropologia e storia*, Rim 1999, str. 223: „Paul Ricoeur: l'alterità come *metacategoria*: Se stesso come un altro: analisi del *cogito* ed ermeneutica del sé“.

ga razbiranja zgodovinskih ozadij biblijskega besedila, mu pomaga, da poskuša v interpretativnih presežkih po svojih močeh in v prosojnosti lastnega obličja za resnico izpričati neizrekljivo resničenje Duha, o katerem govori v motu navedena Rosenzweigova misel. Ricoeurjeva hermenevtika namreč ne upa v novo življenje preobraženega jezika zaradi jezika samega, še manj zaradi lastne teoretske uveljavitve ali priznanja, ampak nesebično prenaša poudarek na drugo stran, ko nam odkritosrčno zatrjuje: „... onkraj puščave kritičnosti hočemo znova biti nagovorjeni.“²⁴ Zato smemo reči, da želi hermenevtika s podajanjem roke eksegezi nazadnje osvetliti skupen interpretacijski podvig kot zgolj neogiben ovinek na poti do svobodnega odziva srca na neposredni nagovor razodetja, ki ga opisuje Biblija. Kajti šele tedaj nam lahko somišljenje Biblije resnično „omogoča branje celotnega tkiva življenja“²⁵.

★ ★ ★

24 P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, Pariz 1960, str. 625, nav. po: Miran Bizant, „Paul Ricoeur in simbol“, v: Tretji dan 2/1999, str. 56.

25 G. Kocijančič, „Paul Ricoeur: biobibliografska skica“, v: Tretji dan 2/1999, str. 20.

VPRAŠANJE ZAČETKA?

Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram ... Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura.

Slišati hočem in doumeti, kako si v začetku ustvaril nebo in zemljo ... Ti vendar ne stopaš v času pred časi: sicer bi ne stopal pred vsemi časi. Stopaš pa, kraljujoč na višavah vedno pričajuče večnosti, pred vsemi preteklimi dobami in segaš prek vse prihodnosti.

Sv. Avguštin²⁶

Napočil je čas, da tudi sami tvegamo somišljenje izbranega biblijskega besedila, da bi ob upoštevanju LaCocquovih in in Ricoeurjevih intepretacij na lastni koži izkusili, kaj dejansko pomeni misliti Biblijo. Zato se brez odlašanja podajmo v osrčje naslovne teme, kamor nas vabita avtorja že s prvim korakom, ki pelje k mišljenju stvarjenja kot skrivnosti začetka ali izvora sveta. Vabilo je dovolj vznemirljivo, da zmore nagovoriti slehernega bralca, če le ni izgubil posluha za prva vprašanja mišljenja in postal ravnodušen do te večne uganke, s katero se je moral uvodoma spoprijeti tudi Kant v sklopu slovitih štirih „antinomij čistega uma“²⁷.

Če torej v vprašanju stvarjenja uzremo skrivnost začetka vsega bivajočega, nas k somišljenju biblijskega prikaza morda spodbudi prvobitna človeška težnja po simbolnem „sporazu-

26 Sv. Avguštin, Izpovedi XI, 3, 5; 13, 15–16 (prir. po prev. A. Sovreta, Celje 1932).

27 Prim. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781; pogl. „Die Antinomie der reinen Vernunft“, str. 426 sl.

mu s časom“,²⁸ težnja po preseganju morečega doživljanja nasprotja med kratkostjo človeškega življenja in brezmejnostjo kozmičnega časa. In to ne samo v perspektivi Dumézilovega „velikega časa“ mitov, ki poskuša uskladiti „velike nebesne cikle, biološke pojave in ritme družbenega življenja“, ampak še bolj s premestitvijo vprašanja „na prelomno točko med *mýthosom* in *lógosom*“²⁹. Kajti po Ricoeurju prav iz te točke vznikajo različne „kronozofije“, ki v nasprotju s kozmično zasnovanimi „kronografijami“³⁰ delijo zgodovino na prelomna obdobja z razlikovanjem velikih kulturnočasovnih struktur, da bi ublažile človekov občutek izgubljenosti v brezdanjosti vesoljnega trajanja.

Mednje ne sodi le priljubljeno zgodovinopisno razlikovanje med zlato, srebrno, bronasto in železno dobo v razvoju starih kultur, ki se zgleduje po Heziodu in Ovidiju,³¹ ali Heglova delitev zgodovine na orientalsko, grško, rimsko in germansko vladavino,³² temveč tudi biblijsko videnje štirih kraljestev, ki jih je razbral judovski prerok Daniel iz zlate glave, srebrnih rok, bronastih ledij in železoilnatih nog strašljive podobe iz sanj babilonskega kralja Nebukadnezarja.³³ In kakor je neizogibni menjavi in propadu zemeljskih monarhij že prerok zoperstavil prihod Božjega kraljestva, ki bo ostalo na veke, tako je pozneje tudi sveti Avguštin, ki je zgodovino človeštva razdelil na šest prizorov v skladu s šestimi dnevi

28 Prim. P. Ricoeur, „Sporazum s časom“, prev. Gojko Jovanovič, v: Unesco glasnik 4/1991, str. 11–15.

29 Prav tam, str. 12; prim. Georges Dumézil, *Mythe et épopée* I–III, Pariz 1968–1973.

30 Izraza „kronozofija“ in „kronografija“ je Ricoeur prevzel od filozofa Krisztofa Pomiana; prav tam.

31 Prim. Heziod, *Dela in dnevi* 109 sl., kjer poleg zlatega, srebrnega, bronastega in železnega človeškega roda srečamo še rod herojev ali polbogov; na štiri dobe jih zvede Ovidij v *Metamorfozah* I, 89–162.

32 Prim. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin 1821, pogl. Weltgeschichte §§ 354–358.

33 Prim. Dan 2,31–45.

stvarjenja, na njen konec postavil mir eshatološke sobote, ki bo „mir pokoja, sobotni mir, mir brez večera“³⁴. Glasbeni mistik našega časa Olivier Messiaen pa je šel v snovanju Kvarteta za konec časa še dlje, ko je sedmi dan počitka v zadnjem stavku podaljšal „v večnost, ki je osmi dan, dan večne luči in nespremenljivega miru“³⁵.

Ob tako uzrtem vprašanju začetka, ki nezgrešljivo sovpadе z vprašanjem konca, nas morda znova prevzame izvorno čudenje, s katerim se po Platonu začne grško prijeteljevanje z modrostjo. Čudenje pa izpričuje tudi biblijska preroška in modroslovna misel, ki ji je po drugi strani grško izročilo spet osupljivo blizu po vnaprejšnjem zaupanju in izročenosti resnici. Na biblijsko misel spominja tudi videnje skritega „stvaritelja in očeta vesoljstva“, ki ga je Platon kot „grški Mojzes“^{35a} položil v usta pitagorejcu Timaju: ker je bil demiurg sam dober, si je velikodušno prizadeval, da bi bilo dobro tudi vse, kar je ustvaril, zato je ustvarjal po večnem vzoru dobrega. Ko je „vesolje sprejelo vase vsa smrtna in nesmrtna bitja ter se tako v polnosti dovršilo, je postalo vidno živo bitje, ki obsega vse vidno, opazljivi in vidni Bog, podoba umnega, največji, najboljši, najlepši in popolni: nebo – enorodno in Eno“³⁶.

Vendar ob navdušujoči lepoti tega videnja ni mogoče pozabiti na brezna duha, ki nas po evangelijskem razkritju novih prostranstev svobode ločujejo od grštva. Ali kot pravi intimni poznavalec grške filozofije Gadamer: „Kliče nas, ta

34 A. Augustini Confessiones, prev. A. Sovrè, Celje 1932, str. 249–250.

35 Nav. po B. Šinigoj, „Glasbena eshatologija Oliviera Messiaena: Kvartet za konec časa“, v: Tretji dan 8–9/1997, str. 111. Prim. Raz 10,6.

35a Že novopitagorejec Numenij iz Apameje je v tem smislu zapisal: „Kaj je drugega Platon kot aticizirajoči Mojzes – τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων?“ (nav. po TLG, isti, O dobrem 8, 14).

36 Platon, Timaj 92c. Prim. A. Louth, Izvori krščanskega mističnega izročila od Platona do Dionizija, prev. N. in G. Kocijančič, Ljubljana 1993, str. 36.

glas Grkov, kot da bi hoteli slišati sebe same, in vendar odzvanja sem čez k nam kot klic z druge obale, ki je ne moremo nikoli več doseči, potem ko nas je močan tok oddaljil. Tega, kar se je porodilo s krščanstvom, tistih novih prostranstev notranjosti, ki so se nam z njim odprla, kot kaže, ne moremo več pozabiti.“³⁷ Kajti v ranjenem cogitu današnjega človeka samozadostna lepota vesoljnega reda prej kot izvorni patos čudenja poraja občutje tesnobe, tragičnosti ali celo obupa, v katerem je ognjevit upornik duha Lev Šestov pronicljivo prepoznal novi začetek filozofije pri Kierkegaardu.³⁸ Vendar nam ne ostaja v tolažbo le pogumna krščanska samo-kritika obupa izpod peresa velikega Danca,³⁹ o kateri Šestov skrivnostno molči, ampak tudi zanosna misel njegovega prijatelja Berdjajeva, ki na dnu obupa oživlja korenino upanja, da v svobodnem vzletu ustvarjalnega duha vsaj kdaj doživimo bivajnsko polnost trenutka. Tako doživljen trenutek namreč po Kierkegaardu ni več „atom časa, ampak atom večnosti“⁴⁰.

A tudi če nam filozofska misel o začetku, času in večnosti ostaja večidel zastrta, zadošča drobna iskra njenega iskaljskega nemira, da v duši vzdrami plamen vedoželjnosti. Morda se tedaj raje ozremo k sodobnemu fizikalnemu mitu o nastanku vesolja iz „velikega poka pred kakšnimi štirinajstimi bilijoni let“⁴¹, mitu, ki živi iz resnega pričakovanja, da bo z vztrajnimi meritvami kozmičnega sevanja nekoč mogoče empirično osvetliti uganko prazčetka. Težnja po povezavi vprašanja stvarjenja s spoznanji naravoslovnih znanosti po

37 H.-G. Gadamer, „K predzgodovini metafizike“ (1950), v: isti, Izbrani spisi, prev. M. Benedik et al., Ljubljana 1999, str. 117.

38 Prim. L. Šestov, MRR, str. 81.

39 Prim. S. Kierkegaard, Bolezen za smrt, prev. J. Zupet, Celje 1987.

40 Isti, Pojem tesnobe, prev. Primož Repar, Ljubljana 1998, str. 108.

41 Gregor Pucelj, „Upanje je, da bomo dobili popolnejšo sliko sestave in nastanka vesolja“, intervju s Packardovim nagrajencem dr. Urošem Seljakom, v: Delo 18. okt. 2000, str. 31; prim. Steven Weinberg, Prve tri minute: sodobni pogled na nastanek vesolja, prev. Seta Oblak, Ljubljana 1982.

drugi strani lahko pelje iščočega duha h kritičnemu premisleku znanstvenoteološke sinteze Teilharda de Chardina, ki je v središču razvojno usmerjenega vesolja vselej motril Kristusa kot Alfo in Omega. Vendar ga to kot paleontologa ni oviralo, da bi ne raziskoval evlucijskega pojava človeka, v katerem pa je navzlic nesporni anatomski podobnosti z antropoidi videl nekaj prelomnega: „Morfološki skok je sicer neznamen, a z njim so se neverjetno zamajale življenjske sfere: in ravno v tem je človeški paradoks ...“⁴²

Podobno je o prelomnem položaju človeka v povezavi z drugimi bitji v kozmosu razmišljal Max Scheler, ki pa v nasprotju z de Chardinom ni videl nobene možne povezave med tremi idejnimi izročili, ki po njegovem nespravljivo sobivajo v mišljenju sodobnega Evropejca. Najprej je to „miselni krog judovsko-krščanske tradicije o Adamu in Evi, stvarjenju in padcu“, potem „grško-antični miselni krog, znotraj katerega se je človekovo samozavedanje prvič v zgodovini povzdignilo v pojem o njegovem posebnem položaju“, in, naposled, „miselni krog modernega naravoslovja in genetične psihologije, po katerem je človek zelo pozen končni rezultat razvoja zemlje – bitje, ki se od svojih predform razlikuje samo po stopnji zapletenosti energijskih zmesi in po sposobnostih, ki se na sebi pojavljajo že v podčloveški naravi“⁴³. Iz prepričanja o nezdružljivosti teh treh miselnih krogov se je Scheler prometejsko lotil snovanja nove, idejno enotne filozofske antropologije. In čeprav je odločilni dej v razvoju živih bitij spet odkril v duhu kot tistem počelu, ki „samo človeka naredi za ‚človeka‘“ in ga dvigne nad vse stopnje

42 T. de Chardin, *Pojav človeka*, prev. A. Capuder, Celje 1978, str. 127; prim. isti, *Hvalnica vesolja*, Ljubljana 1990, prev. Lojze Štrubelj, in spremni esej Lojze Bratina, „Teilhardov Kristus“, str. 99–116; isti, „Centrologija“, prev. in spremni esej „Le phénomène Chardin“ J. Muhovič, v: *Tretji dan* 3–4/1997, str. 82–99 in 76–81.

43 M. Scheler, *Položaj človeka v kozmosu*, prev. Borut Ošljaj, Ljubljana 1998, str. 7.

„naravne evolucije življenja“⁴⁴, je ostal tragično nedovzeten za dragoceno spodbudo biblijske misli: „Modrost je duh, ki človeka ljubi.“⁴⁵

Ob srečanju s Schelerjem in de Chardinom se samo po sebi postavlja vprašanje o združljivosti oziroma nezdružljivosti biblijskega nauka o stvarjenju s filozofsko in evolucijsko razlago sveta. Vendar iskanje odgovora ne terja le branja filozofskih in evolucionističnih spisov, ampak tudi resno poglobljanje v zakladnico judovskega biblijskega in ustnega izročila, da bi morda po zgledu Emmanuela Levinasa „izzvali katarzo ali demitizacijo religioznega, kot ju vrši judovska modrost“⁴⁶. Tako že kratek izrek Simeona Pravičnega z začetka Talmuda, na katerega se v zvezi z obstojnostjo stvarstva sklicuje tudi LaCocque, ponuja poskusu somišljenja Biblije trdnjša tla, ko nas trezno napotuje tostran mitičnih predstav o prapoku in prometejskih antropologij k motrenju trojne zasnovanosti sveta, ki stoji „na Postavi, na bogoslužju in na dobrodelnosti“⁴⁷. In če nas potegne v vrtinec spraševanja s krščanskega motrišča, nam de Chardinovo sklicevanje na Alfo in Omega kot razvojno središče vesolja morda razvname duha v smeri radikalnega Barthovega kristocentričnega branja Biblije, da bi v okviru „svete zgodovine“ bolje razbrali nevidne vezi med stvarjenjem, razodetjem in odrešenjem, ki peljejo od Adama h Kristusu.⁴⁸

Kakor koli se osebno odzovemo na poziv k somišljenju stvarjenja, nas tako LaCocque kot Ricoeur uvodoma vabita, da se jima pridružimo v premišljevanju skupne izhodiščne

44 Prav tam, str. 32.

45 Mdr 1,6 (vsi navedki Svetega pisma po SSP).

46 E. Levinas, *Od sakralnega k svetemu*. Pet talmudskih predavanj, prev. Anuša Trunkelj et al., Ljubljana 1998, str. 8.

47 Izreki očetov. Talmudski traktat Pirke Abot I, 2, prev. J. Zupet, Ljubljana 2002; prim. str. 66–67.

48 Prim. Karl Barth, *Kratka razlaga Pisma Rimljanom*, prev. Marko Urbanija, Ljubljana 2002, str. 77; isti, „Christus und Adam“, v: *Theologische Studien* 35/1952.

teze, ki jo povzameta po nemškem eksegetu Gerhardu von Radu. Po njegovem vprašanju stvarjenja zahteva posebno in sebi primerno obravnavo kljub neločljivi povezanosti z naukom o odrešenju, ki odgovarja na vprašanje smisla zgodovine. Kajti „stvarjenje izhaja iz predzgodovine; dogodki, o katerih je govor, vzgibavajo sile, ki delujejo v samem osrčju zgodovine“⁴⁹. Zato nas bolj kot sama LaCocquova eksegeza večplastne povezanosti med stvarjenjem, odrešenjem in zgodovino izzove namig na „razpoke v zidu“, s katerim LaCocque sklene uvodno razpravo. Živa eksegetova metafora namreč ne govori le o razpoki v stvarjenju, iz katere vznikaja skrivnostni začetek zla, ampak napove tudi Ricoeurjevo uzrtje nadčasne cezure med „predčasnostjo“ stvarjenja in časom zgodovine, kolikor se v njej skriva „več kot zgolj zareza v trajanju“⁵⁰.

Tako se na pragu kritičnega soočenja z neutemeljenimi pričakovanji o pomenu stvarjenja na hermenevtičnem obzorju izriše osvobajajoča nemožnost kronološke uskladitve med prvotnimi dogodki in zgodovinskimi dogodki. Pripoznanje te nemožnosti pa ni zavezujoče le za eksegezo biblijskega besedila, ampak tudi za sleherni poskus kronologije stvarjenja. Ali kot to nedvoumno pove Ricoeur: „Dogodkov prvotne zgodovine ni mogoče spraviti v sklad s tem, kar so imeli stari Hebrejci za čas zgodovine – in v tem so se ujemali s kulturo Bližnjega vzhoda; danes tega ne moremo tudi mi, dediči Galilejeve in Newtonove fizikalne znanosti, Darwinove evolucijske teorije in znanstvenih raziskav o izvoru človeštva. Vse te raziskave – kozmološke, biološke, antropološke itn. – potekajo v novitem času, katerega trajanja se vklaplajo v neki začetek, o katerem bomo pozneje povedali, da je neulovljiv.“⁵¹ Ne nazadnje nas hermenevtovo

49 P. Ricoeur, „Misliti stvarjenje“, MB, str. 59. Prim. G. von Rad, „Werden und Wesen des Alten Testaments“, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 66, Berlin 1936.

50 P. Ricoeur, prav tam.

51 P. Ricoeur, prav tam, str. 60.

videnje znova usposablja za miselni polet v svobodi duha: „Kako osvobajajoče je priznanje, da ni nobenega razloga za datiranje Adamovega stvarjenja glede na pitekanropa ali neandertalca!“⁵²

Očitno se tu Ricoeur v svojem poskusu mišljenja stvarjenja odloči za duhovno branje Biblije, ki ga izpričuje hebrejsko izročilo od Talmuda do Rosenzweiga in Levinasa, in proti razvojnemu pogledu sodobne znanosti, s katerim se spogleduje kristocentrična evolucijska misel Teilharda de Chardina: ne enovit razvoj, neprekinjena evolucija, ampak zarez v času, ki jo lahko premostimo edinole v Duhu. Vendar je treba priznati, da tudi de Chardin nikjer izrecno ne vzpostavlja niti ne terja kronološke povezave med stvarjenjem in evolucijo, ampak prej ohranja vprašanje odprto: „Diskontinuiteta v kontinuiteti, ločljivost v neločljivem. Tako se predstavlja in v teoriji svoje mehanike določa rojstvo Misli. Enako je bilo že nekoč poprej, ko se je prvič prikazalo Življenje.“⁵³ Tako si z Ricoeurjem v nekem smislu celo prihajata naproti: medtem ko prvi ob primeru „človeškega paradoksa“ opozarja na „diskontinuiteto v kontinuiteti“, namreč drugi navzlic kronološki neusklajenosti prvotnega in zgodovinskega časa ohranja dovzetnost za vprašanje „kontinuitete“ v smislu utemeljitvene vloge, ki jo biblijska eksegeza z LaCocquom vred pripisuje prvotnim dogodkom.

Da bi se naposled lotili vprašanja, kaj nam dajo misliti biblijska poročila o prvotni zgodovini, se moramo soočiti z neutemeljenimi pričakovanji, ki so se utrjevala v dolгих stoletjih rabe biblijskih besedil. Tako se ob upoštevanju izvirnega besedila drugega in tretjega poglavja Geneze vprašanje stvarjenja *ex nihilo* pokaže za sad naknadnega razmišljanja iz časa helenizma, vprašanje enovitega začetka za nasledek spregleda skrivnostnega sobivanja mnogoterih začetkov in vprašanje stvarjenja kot dogodka, ki se je začel kot točka na

⁵² P. Ricoeur, prav tam.

⁵³ T. de Chardin, Pojav človeka, str. 133.

črti, za zapoznali sad precej modernejšega linearnega pojmovanja zgodovine. Pri tem je zlasti zavajajoča zaporednost pripovedovanja, ki ne prikriva le tega, da je bilo vse storjeno „nekako v enem zamahu“, ampak tudi globoko dramatično razsežnost stvarjenja.

Z njo stopi v ospredje „ideja o napredujoči ločitvi“, ki se začne s stvarjenjem človeka in „doseže vrhunec v ‚umiku‘ Boga in izgonu ljudi iz začaranega vrta“⁵⁴. Tu doseže lok dogodkov v pripovedi o stvarjenju vrhunec v skrivnostnem izbruhu zla, do katerega pride v epizodi o skušnjavi, glede katere lahko pritrdimo tako eksegetovemu opozorilu na „razpoke v zidu“ kot hermenevtovi izpeljavi, ki pravi, da pripoved o padcu govori „manj o stvarjenju kot o razpoki v stvarjenju“⁵⁵. A četudi je kača, s katero se žena pogovarja, skrivnostna „dramatizacija od nekdanj navzočega zla“, o poteku celotne pripovedi vendarle odloča nenadna sprememba želje v človekovem srcu. Ko je namreč žena videla, da je prepovedano drevo „dobro za jed, mikavno za oči in *vredno poželenja, ker daje spoznanje*“⁵⁶, nastopi najdramatičnejši trenutek pripovedi: „Prav tu je natančni trenutek skušnjave, želja po neskončnosti, ki obsega prekoračitev meje. Občudujemo lahko, kako je pripovedovalec povezal sum na ravni jezika in prevrat na ravni želje.“⁵⁷

Paradoks za današnjega spraševalca je v tem, da se skušnjava v biblijski pripovedi o stvarjenju začne prav z vprašanjem: „Ali je Bog res rekel, da ne smeta jesti z nobenega drevesa v vrtu?“⁵⁸ Ko je to vprašanje s kačnim pretiravanjem, ki služi provokaciji, enkrat izgovorjeno, se ob Evinem naivnem zagovoru Boga, češ da prepoved vključuje le eno drevo, v iščoči duši bralca sproži plaz novih dvomov in na-

⁵⁴ P. Ricoeur, prav tam, str. 69.

⁵⁵ P. Ricoeur, prav tam, str. 70.

⁵⁶ 1 Mz 3,6 (moj poudarek).

⁵⁷ P. Ricoeur, prav tam, str. 74.

⁵⁸ 1 Mz 3,1.

daljnjih spraševanj: Ali je Bog res to rekel? In ali se morda ne moti, ko pravi, da zaradi zaužitja prepovedanega sadu človeku grozi smrt? Je prepoved resnično nepogrešljivi sestavni del ustvarjenega reda? Mar ni mogoče ohraniti temeljnega razmerja zaupanja šele tam, kjer ni zapovedovanja in je vsaka prepoved odveč? Ali je razmerje, ki vključuje prepoved, sploh vredno zaupanja? Ricoeur pronicljivo opozarja, da se v resnici prav z vdorom takih spraševanj in sumničenj začne obdobje nezaupanja, ko v najbolj temeljnem in ranljivem razmerju jezika, ki sestoji iz zaupanja, boleče zazija razpoka, v katero strmoglavlj želja po neomejenosti.⁵⁹

Vendar izgon iz raja, ki sledi kršitvi prepovedi, za ljudi ne pomeni, da so „prekleta bitja“, čeprav jih odslej zaznamujeta golota in smrt, kajti prvotna zgodovina se poslej dogaja zunaj raja: „Izvorni darovi Boga, povezani s stvarjenjem, niso povsem uničeni; v vsakem življenju se povezujejo s hibami, ki so posledica prekrška, in skupaj sestavljajo dvojost človekovega položaja.“⁶⁰ Vprašanja in dvomi o smrti in spoznanju dobrega in zla prejmejo novo razsežnost. Adam in Eva s prestopitvijo Božje prepovedi očitno ne umreta, torej se grožnja ne izpolni, vsaj ne takoj, in tudi „povrnitev v prah“ je v luči ranljivosti in težavnosti zemeljskega bivanja resnično videti prej olajšanje in konec trpljenja kakor pa dovršena kazen. Kako bi sicer lahko sveti Frančišek radostno vzklikal sestri smrti, če bi v njej res zatonilo vsako upanje?

Adam in Eva po prekršitvi prepovedi tudi v resnici postaneta modrejša, čeprav ju novo spoznanje ne osreči. Temu pritrjuje Šestov, ki v opiranju na spoznavno moč razuma vidi zablodo vse filozofije in mišljenja sploh, saj človeštvo vedno bolj oddaljuje od neposredne bližine drevesa življenja. Na-

⁵⁹ Prim. P. Ricoeur, prav tam.

⁶⁰ Frank Crüsemann, „Die Eigenständigkeit der Urgeschichte“, v: Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolf, Neukirchen-Vluyn 1981, str. 23; nav. po P. Ricoeur, prav tam.

sprotno pa je razsvetljenstvo v svojem čislanju razuma njuno prekršitev vselej imelo za „srečen prekršek“, s katerim je človek izpolnil lastno mero, čeprav je moral za to plačati davek trpljenja in umiranja. In vendar razsvetljeni razum nikdar ni mogel dojeti, da ni mogoče najti dokončnega odgovora na začetno vprašanje: Od kod zlo? Šestov odkrije rešitev te uganke pri biblijskem očaku Jobu, in sicer v paradoksu neodgovorljivosti samega vprašanja: „Job ne potrebuje nobenih pojasnil, nobenih odgovorov. Tudi tolažbe ne potrebuje. Job preklinja prijatelje, ki so ga obiskali prav zato, ker so prijatelji, in mu hočejo kot prijatelju ,olajšati‘ trpljenje – kolikor pač en človek lahko olajša trpljenje drugemu. Jobu se zdi najhujši ravno ta ,kolikor‘. Če mu že ne morejo pomagati, naj ga vsaj ne tolažijo. Drugače povedano: lahko se vprašamo (včasih, tako kot pri Jobu, se je le treba vprašati): Od kod izvira zlo? A odgovoriti na to vprašanje *ne smemo*.“⁶¹ Ves smisel takih vprašanj je namreč po Šestovu v tem, „da odgovorov ne dopuščajo, kajti odgovori jih izničijo“⁶².

Adam in Eva po izgonu iz raja tudi svoje golote ne doživljata več kot zgolj sramoto in mučno izpostavljenost. Občutek sramu lahko v luči antropoloških raziskav in Schelerjeve fenomenološke razčlenitve po Ricoeurju ovrednotimo celo kot „upoštevanja vredno kulturno pridobitev“⁶³. In če bi se golote poslej morali zgolj sramovati, kako lahko potem Visoka pesem s tako silovitim zanosom in v nadrobnostih opeva lepoto telesa in radost ljubezenskega objema v obojestranski goloti neveste in ženina, pa čeprav v smislu alegorije? Mar nevestinega hrepenenja po popolni predanosti svojemu ženinu v radosti ljubezenskega objema s slikovitimi prizori ne

61 L. Šestov, Atene in Jeruzalem 4, VII; nav. po: isti, „Fragmenti“, prev. B. Krašovec, v: Literatura 101–102/1999, str. 119–120.

62 Prav tam.

63 Prim. M. Scheler, Über Scham und Schamgefühle, v: Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Bern 1957.

slika tudi globoko mistična poezija svetega Janeza od Križa: „Ponudil mi tamkaj svoje je prsi, naučil presladke me svoje modrosti, in tam sem se vsa mu predala, prav vsa in brez pridržka, poročno sem tamkaj objubo mu dala?“⁶⁴

Vse to nedvomno kaže zapletenost človekovega položaja po izgonu iz raja. Vendar slutimo, da gre v ozadju vsega tega za nekaj globljega in odločilnejšega. Kajti človekova odvrnitev od Boga ne pomeni le izgube bližnjega občestva s Stvarnikom, temveč s prizadevanjem za samouresničitev zasnuje tudi „prostor tekmovalnosti z božjim“⁶⁵. Morda si to tekmovalnost človek le domišlja iz domneve o ljubosumnosti Boga, ki ne mara, da bi človek postal tak, kot je sam.⁶⁶ O „ljubosumnosti bogov“ govori tudi grški mit o Prometeju, srečamo jo v starih mezopotamskih mitih (zlasti v Epu o Gilgamešu), v katerih bogovi praviloma pridržijo nesmrtnost sebi, tako da človek vselej zaman hrepeni po njej. A tudi če je biblijska predstava o „Božjem ljubosumju“ zgolj izmišljena fantazma, ostaja še kako resnična po svojem delovanju na človeka, kolikor „doseže negotovost človekovega položaja v njej vrhunec“⁶⁷.

Vsi ti razlagalni poudarki tkejo motiv ločitve: med Stvarnikom in človekom, med ljudmi znotraj ustvarjenega reda, med slabim delom človeške narave in njenimi dobrimi osnovami, pa tudi med temeljnimi dogodki prvotne zgodovine in njihovim zgodovinskim odjekom. Vendar Ricoeurjeva navezava na Avguštinovo mišljenje stvarjenja postavi pod vprašaj „sam pojem ‚preden‘, saj je bil celotni čas ustvarjen skupaj z ustvarjenimi stvarmi“⁶⁸. Ideja predhodnosti, ki je

64 Sv. Janez od Križa, Duhovna pesem, prev. Breda Cigoj-Leben, Ljubljana 1991, str. 36.

65 P. Ricoeur, prav tam, str. 78.

66 Prim. 1 Mz 3,22.

67 P. Ricoeur, prav tam.

68 P. Ricoeur, prav tam, str. 100; prim. sv. Avguštin, Izpovedi XI, 3, 5; 13, 15–16.

spodbudila razmišljanje o motivu ločitve, tedaj ne označuje več zgolj predhodnosti neke prvotne zgodovine, temveč predhodnost same večnosti, večno istega Boga in njegovega stvariteljskega deja, v razmerju do časa.

Preostaja nam torej vprašanje utemeljitve, ki se v ideji predhodnosti križa z vprašanjem ločitve, kolikor vprašuje, kako prvotni dogodki stvarjenja umestijo zgodovino samo, tj. kako z daljnosežnostjo začetnega učinkovanja zasnujejo tako legendarno dobo prednikov kot stvarno zgodovino Izraela sredi narodov sveta. Hermenevtu se v luči tega vprašanja razkrije presenetljivo kopičenje začetkov, povezanih v nekakšno krožno razmerje, „ki zagotavlja prenos potez prvotnega stvarjenja na vse utemeljitvene dogodke in jim dodeli status stvarjenjskih dogodkov“⁶⁹. Ti ne glede na svoj položaj v verigi gorskih vrhov, s katero Ricoeur slikovito prisposodablja kontinuiteto med utemeljitvenimi dogodki prvotnih časov in utemeljitvenimi dogodki zgodovinskega časa Izraela kot ljudstva, v zapleteni medsebojni igri „zlitja in izmenjav“ na svojih vrhuncih nezgrešljivo izžarevajo ustanovitveno, otvoritveno in utemeljitveno *energijo začetka*.

Vendar ne smemo pozabiti, da je ta energija tudi sama utemeljena, in sicer v Bogu samem, v nedoumljivem Počelu, ki samo nima nobenega počela, v absolutnem in brezzačetnem „začetku“ pred stvarjenjem, ki ga ob prelomu časov na novo oznanja in zanosno kliče v spomin znameniti prolog Janezovega evangelija:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃν γέγονεν.

⁶⁹ P. Ricoeur, prav tam, str. 81.

⁷⁰ Jn 1,1–3.

⁷¹ Raz 10,6.

*V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo.*⁷⁰

Zato velja poslej utemeljitveno energijo začetka motriti v novozavezni perspektivi njene lastne utemeljenosti v učlo-večeni Besedi, ki jo v luči odrešenja razširja na vse narode sveta in še dlje, vse tja do apokaliptičnega Eshatona, ko „ne bo več časa“⁷¹.

★ ★ ★

ZAČETEK KOT OBLJUBA?

Stark wie der Tod ist Liebe. Stark wie der Tod? Gegen wen denn erweist der Tod seine Stärke? Gegen den, der er ergreift. Und die Liebe – gewiß, sie ergreift beide, den Liebenden wie die Geliebte.

Močna kakor smrt je ljubezen. Močna kakor smrt? Komu torej smrt kaže svojo moč? Tistemu, ki ga vzame. In ljubezen – gotovo, ona vzame oba, ljubečega in ljubljenega.

Franz Rosenzweig⁷²

K ideji začetka torej sodi tudi ideja nadaljevanja, ki omogoča, da stvariteljskemu loku dogodkov sploh lahko pripišemo utemeljitveno vlogo spočnenja zgodovine. Zato bo primerno, da v tej smeri zaokrožimo tudi ta poskus somišljenja Biblije. Pri tem nam bo po hermenevtovem zgledu v nepogrešljivo pomoč bivanjsko zasnovana in za biblijsko resničenje Duha osupljivo prosojna misel sodobnega judovskega filozofa Franza Rosenzweiga, na katero se v nekaterih nezgrehljivih trenutkih skupnega interpretacijskega podviga sklicuje tudi ekseget.

⁷² F. Rosenzweig, nav. delo, str. 174.

Tako Ricoeur povsem v duhu Rosenzweigove Zvezde odrešenja zapiše: „V Bibliji je začetek vedno nekoliko tudi obljuba.“⁷³ Dober zgled za to je obljuba, ki jo je Bog dal Noetu: „Ne bom več preklel zemlje zaradi človeka.“⁷⁴ Zvestoba Boga, ki raste iz te obljube, namreč zagotavlja ohranjanje začetka v nadaljevanju in uresničevanje kontinuitete. Vendar se pripoved o stvarjenjskih začetkih v toku poznejše predaje postopno umika v smeri same *kérygme* ali oznanjujočega priznanja, da je Bog ustvaril vse, s čimer namesto prikaza stvarjenja stopa v ospredje čista izpoved vere. Tako kerig-matično priznanje doseže vrh v junaški izpovedi vere v času helenizma ob brutalnem preganjanju Judov zaradi zvestobe Postavi, o čemer poroča pretresljiv opis mučeništva matere in njenih sedmih sinov v Drugi knjigi Makabejcev. Preden so pred materjo okrutno umorili vse njene sinove, jih je pred smrtjo hrabrila v jeziku očetov:

Οὐκ οἶδ' ὅπως εἰς τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν, οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἔχαρισάμην, καὶ τὴν ἐκάστου στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διερρύθμισα· τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρῶν γένεσιν καὶ τὸ πνῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ' ἐλέους, ὥς νῦν ὑπερορᾶτε ἑαυτοὺς διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους.

*Ne vem, kako ste nastali v mojem telesu. Tudi vam nisem jaz dala duha in življenja. Prav tako nisem jaz sestavila prvin, iz katerih je vsak izmed vas. In tako vam bo Stvarnik sveta, ki je izoblikoval človeka ob rojstvu in si zamislil nastanek vseh stvari, v svojem usmiljenju spet podaril duha in življenje, ker zdaj sami sebe prezirate zaradi njegovih postav.*⁷⁵

Ko je ostal živ samo še najmlajši in jo je sam trinog nagovarjal, naj ga prepriča, da odstopi od postave očetov, mu

73 P. Ricoeur, prav tam, str. 82.

74 Prim. 1 Mz 8,21.

je po dolgem prigovarjanju rekla:

Ύιέ, ἐλέησόν με τὴν ἐν γαστρὶ περιενέγκασάν σε μῆνας ἐννέα καὶ θηλάσασάν σε ἔτη τρία καὶ ἐκθρέψασάν σε καὶ ἀγαγοῦσαν εἰς τὴν ἡλικίαν ταύτην καὶ τροφοφορήσασαν. ἄξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται. μὴ φοβηθῆς τὸν δήμιον τοῦτον, ἀλλὰ τῶν ἀδελφῶν ἄξιος γενόμενος ἐπίδεξαι τὸν θάνατον, ἵνα ἐν τῷ ἐλέει σὺν τοῖς ἀδελφοῖς σου κομίσωμαί σε.

*Sin, bodi usmiljen do mene! Devet mesecev sem te nosila v svojem telesu, tri leta sem te dojila, hranila in vzgajala, dokler nisi tako dorastel. V vsem sem skrbela zate. Prosim te, otrok, ozri se po nebu in po zemlji, oglej si vse, kar je na njiju, in spoznaj, da Bog teh stvari ni ustvaril iz bivajočih stvari in da tako nastaja tudi človeški rod. Nikar se ne ustraši tega rablja, ampak se pokaži vrednega svojih bratov in sprejmi smrt, da te bom po usmiljenju spet našla skupaj s tvojimi brati!*⁷⁶

Da bi v svojem srcu prebudili posluh za celovito sporočilo tega besedila, ne zadošča, če ga poskušamo razumeti zgolj v luči odmišljenega filozofskega branja, ki tu vidi predvsem najstarejšo izpričano izpoved vere v *creatio ex nihilo*,⁷⁷ ampak moramo tvegati tudi intimnejšo bližino duhovnega branja, ki ga bolj kot metafizično vprašanje nastanka sveta pritegneta kerigmatično pričevanje in neomajna zvestoba verujočega uma. Na podlagi tako radikalno izpovednega bi-

75 2 Mkb 7,22–23 (izvirnik po Septuaginti).

76 2 Mkb 7,27–29.

77 Prim. Sveto pismo SSP, op. k 2 Mkb 7,28: „da Bog teh stvari ni ustvaril iz bivajočih stvari (gr. *tà ónta*): Lukijan ima različico, da je Bog ustvaril te (stvari) iz nebivajočih (stvari), del latinskih prevodov pa znamenito zvezo da je Bog ustvaril te stvari *ex nihilo* (iz nič). Zgolj z jezikovnega stališča lahko stavek razlagamo na več načinov, vendar pa so bili krščanski pisci od Origena (Razlaga Janezovega evange-

blijskega besedila namreč ni več mogoče graditi vseobsežnega eksegetskega ali hermenevtičnega miselnega sestava, ne da bi se izneverili čistosti vere, ki nezadržno ruši nagnjenje razuma k totaliteti in osvobaja mišljenje za prenovo uma v duhu resnice.⁷⁸

In prav iz zvestobe temu duhu izhaja Rosenzweig, ko v Zvezdi odrešenja najprej neusmiljeno ruši sleherni poskus totalizirajočega mišljenja v smislu spekulativne metafizike Heglovega kova. Na prizorišču, na katerem se odvija poskus somišljenja Biblije, tako po osvobajajočem Rosenzweigovem zgledu najprej nastane razdejanje. Povsod ležijo razkosani udje umetelno zamišljene celote: neznani Bog, samorazložljivi svet in obupani človek, ki ga ogrožajo zlo, trpljenje in smrt. In vendar se iz teh ruševin kakor feniks dviga nova vez, ki v moči nezaslišane ljubezni zedinja tri temeljne razsežnosti biblijske misli: stvarjenje, razodetje in odrešenje. Med njimi ni mogoče vzpostaviti nobenega časovnega zaporedja, ni mogoče izpeljati njihove kronologije, ampak se po hermenevtovih besedah prej kopičijo kakor arheološke plasti, pri čemer je stvarjenje najgloblja plast, s katero sta vzgibani tudi preostali dve plasti. Vez, ki jih povezuje, ni ne vez časovnega zaporedja ne vez logičnega mišljenja ne mitološka vez kake kronozofije. Vez, ki jo je Rosenzweig spoznal kot edino resnično vez med stvarjenjem, razodetjem in odre-

lija 1.17.103; O počelih 2.1.5) naprej prepričani, da je to najstarejša izpričana izpoved vere v 'stvarjenje iz nič' (v nasprotju z grškimi in vzhodnjaškimi predstavami o stvarjenju sveta iz že obstoječe snovi). Odvrnitev od kakršne koli mitologije v razumevanju nastanka vsega, kar biva, pomeni enega od največjih preobratov v zgodovini človeškega mišljenja. To tradicionalno razlago teh besed podpirajo tudi sodobne jezikovne analize, saj je iz same formulacije vidno piščevo prizadevanje razmejiti novost in drugačnost svetopisemskega pojmovanja stvarjenja od sočasnih filozofskih pojmovanj; to je razvidno iz uporabljenega izraza za popolno ničnost (gr. *ouk ónta*) namesto filozofskega sorazmerno nebivajočega (gr. *mè ón*) ter izraza *ne iz bivajočih* namesto filozofskega *iz nebivajočih*."

⁷⁸ Prim. Ef 4,23.

šenjem, je vez „brezdanje časovnosti“, ki korenini v večnosti. V njej odzvanja in iz nje govori človeku stvariteljska Beseda, ki je obenem Beseda ljubezenskega nagovora in obljube, da tiste, ki resnično ljubijo, v večni, neminljivi in nadčasni prihodnosti Kraljestva čaka milost odrešenja.

Ricoeur takole strne svoje videnje treh plasti brezdanje časovnosti pri Rosenzweigu: „Je čas stvarjenja, ki je čas pradedne preteklosti; je čas razodetja, ki je čas pogovora med ljubimcem in ljubljeno; je čas kraljestva, ki je čas večnega prihajanja.“⁷⁹ Vse tri plasti povezuje ritmična enotnost, ki utriplje skozi vekove na strunah večnosti. Pri tem se glasovi prelivajo in izmenjujejo od najnižjega k najvišjemu in nazaj kakor v dovršeni polifoniji Bachove fuge, ritmi pa ostajajo neobrnljivi kakor v glasbeni eshatologiji Messiaenove poliritmije. In če dodamo še parafrazo skladatelja Primoža Ramovša, potem lahko rečemo, da se stvarjenje sveta nenehno obnavlja in nadaljuje v komponiranju novih skladb v brezdanji časovnosti tako večplastno zasnovane vesoljne glasbe.⁸⁰ O tem neizgledljivo pričajo tudi skrbno sestavljena Rosenzweigova poimenovanja posameznih poglavij osrednje triade v Zvezdi odrešenja, ki jih oklepa v večnost zazrti skupni naslov „Pot ali nenehno obnavljajoči se svet.“⁸¹

Prvo poglavje „Stvarjenje ali neskončno utemeljevanje stvari“ ne govori le o tem, da je stvarjenje vedno že tu in da njegov začetek ne ostaja presežen v preteklosti, ampak tudi to, da se s tem, ko se nenehno nadaljuje v sedanjosti, izteza še v prihodnost. To, nadalje, pojasnjuje poimenovanje drugega poglavja „Razodetje ali nenehno obnavljajoče se rojstvo duše“, ki govori o tem, da zdajšnjost razodetja,

79 P. Ricoeur, prav tam, str. 104.

80 Prim. B. Šinigoj, „Stvarjenje sveta se nadaljuje v komponiranju novih skladb“, intervju s Primožem Ramovšem, v: Tretji dan 2/1998, str. 47–53.

81 F. Rosenzweig, nav. delo, str. VII: „Die Bahn oder die Allzeiterneuerte Welt“.

nagovor duši kot nevesti, naj ljubi svojega ljubega, ni zgolj bežen prehod med upanjem prihodnosti in spominom preteklosti, ki se izgublja v peščenih viharjih časa, temveč se venomer in neskončno podaljšuje iz prvotnega utemeljevanja stvari. Ali kot v sklepu uvodnega razmišljanja „O možnosti doživetja čudeža“, ki ima namen vpeljati bralca v osrednjo triado, pravi sam Rosenzweig: „Razodetje je torej vselej novo prav zato, ker je prastaro.“⁸² In tretje poglavje iz „arheologije biblijskega časa“, kot avtorjevo misel posrečeno označi Ricoeur, tj. poglavje z naslovom „Odrešenje ali večna prihodnost Kraljestva“, opisuje vselej pričakovani čas, ki je čas večnega prihajanja Ljubega naproti ljubi in ljube naproti Ljubemu.

Ni torej naključje, da tudi LaCocque in Ricoeur skleneta svojo *joint venture* z Visoko pesmijo, pri razlagi katere pa se na koncu podviga sicer spravljivo, a nerazrešljivo razideta, ko trčita eksegetov feministični naboj in pomanjkanje zaupanja v smisel alegorične razlage s pričevanji globokega religioznega izkustva očetov, ki jih ne more oživiti niti metaforična igra osupljivo bogatega niza navzkrižnih hermenevtovih branj.

Vendar nam ostajajo v spodbudo vmesne dvojice njunih esejev, ki tudi nadaljnjemu somišljenju Biblije dovolj vznemirljivo utirajo pot. Zlasti poglobljeni interpretaciji Dva-indvajsetega psalma, ki postavljata v ospredje dramatično napetost osebne molitve in njen eksistencialni naboj, ki nam ob Rosenzweigu priključuje v spomin v hasidizmu zakoreninjeno filozofijo dialoga Martina Bubra.⁸³ A tudi drugi eseji so nedvomno vredni somislečega branja. Tako se iz Božje zapovedi „Ne ubijaj!“ ob eksegetovem teološkem suspenzu etičnega v Abrahamovi zgodbi ne rodi le hermenevtova pronicljiva interpretacija „ljubeče poslušnosti“, ampak tudi

⁸² Nav. delo, str. 123.

⁸³ Prim. M. Buber, Jaz in ti, prev. J. Zupet, v: isti, Princip dialoga, Ljubljana 1982, str. 3–96.

odjek Rosenzweigove parafraze Visoke pesmi: „Ti, ljubi me!“, kolikor z njo slišimo biblijsko utemeljitev: „Zakaj močna kakor smrt je ljubezen.“⁸⁴ Dragocena je eksegeza poti „iz smrti v življenje“, ki ob Ezekielovem videnju kar kliče po vnovičnem branju Pripovedi ruskega romarja, ki simbolično pričuje o resnični izkušnji oživljajoče moči pozabljenih in ogolelih kosti, v čemer je „poroštvo prihodnjega vstajenja“⁸⁵. Vendar nič manj ne navdušuje hermenevtovo branje, ki na zedinjajočem ozadju stvarjenja uzre možnost novega uravnoteženja moči: „Tam, kjer Visoka pesem v svoji ‚modrosti‘ razglaša, da je ljubezen močna kot smrt, prerok v svoji ‚norosti‘ oznanja, da je življenje močnejše od smrti. Poslušati moramo oba glasova.“⁸⁶ Izčrpna in poučna je tudi eksegeza „Razodetja razodetij“, ki se izteče v dragocen namig o izpolnitvi obljube v novozavezni paruziji, po drugi strani pa hermenevt odstira revolucionarno možnost novega, hebrejskega, in ne grškega mišljenja biti: *’ehje ’ašer ’ehje*.⁸⁷

In vendar pogrešamo spraševanje, kako in ali sploh še more danes, ko so pozabljena najgloblja brezna in najvišji vrhovi žive vere, duša v nezaslišani svobodi vzljubiti svojega Ljubega, kot to v Duhovni pesmi dramatično opisuje sveti Janez od Križa. In kako z moderno skepsa najti izgubljeni ključ do živega duhovnega izkustva alegorične interpretacije biblijskih besedil? Zdi se, da se tu skepsa sodobne eksegeze in mistično izkustvo najgloblje in nepopravljivo razhajata. Kako se ne bi, porečete, saj tudi teologija ni več to, kar je nekoč bila. In to nedvomno drži, sicer bi si mnogi učeni eksegeti in kabinetni teologi resneje vzeli k srcu izkušene

84 Vp 8,6.

85 Pripoved ruskega romarja, prev. J. Zupet, Ljubljana 1992, str. 80.

86 P. Ricoeur, „Stražar neposrednosti“, v: MB, str. 255.

87 2 Mz 3,14 (hebr. „Sem, ki sem“ oz. „bom, ki bom“); prim. P. Ricoeur, „Fides quaerens intellectum: biblijski predhodniki?“, v: Poligrafi 11–12/1998, str. 51–77.

besede v puščavski modrosti prekaljenega filozofa in asketa Evagrija Pontskega:

Εἰ θεολόγος εἶ, προσεύξῃ ἀληθῶς, καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύξῃ, θεολόγος εἶ.

*Če si teolog, boš resnično molil, in če resnično moliš, si teolog.*⁸⁸

Da pa se ne bi poslovali od somišljenja Biblije samo z resnobo, obudimo v sebi upanje in obenem še enkrat vrzimo rokavico sodobnemu sumničavemu umu. V ta namen namesto sklepa prisluhnimo pronicljivemu dovtipu Leva Šestova o Darwinu in Bibliji, ki lepo ponazarja sklenjenost hermenevtičnega kroga. Po njegovi definiciji namreč z interpretacijo izbranega vprašanja vselej interpretiramo tudi sebe:

Biblija govori o izvirnem grehu našega praočeta in prvega človeka Adama. Ali mislite, da je to samo domislica neizobraženih Židov? In da je domislica zelo izobraženega Angleža, češ da se je človek razvil iz opice, kaj bližja resnici? Dovolite mi izreči misel, da so bili Židje resnici bližji, da so bili resnici celo zelo blizu. Vprašali boste, zakaj se tako prepričano postavljam na stran Židov? Sem bil mar navzoč pri stvarjenju sveta, sem mar videl, kako je Eva ugriznila v jabolko in ga dala jesti Adamu? Seveda nisem bil in nisem videl. Nimam niti moralnih dokazov, s kakršnimi je Kant zagovarjal svoje postulate. Jaz nimam sploh nobenih dokazov. Mislim namreč, da so dokazi v takšnih primerih samo težka in odvečna navlačka. Če morete, poskusite sprejeti misel, da je dokaze mogoče in celo treba zanemarjati, nato se zazrite v človeka in mu prisluhnite. Celó zdaj boste na njem še zmeraj lahko opazili figove liste, s katerimi je zakrival svojo goloto, ko je nenadoma začutil, kako strahotno je, če se ločiš od Boga. Pa njegovo večno hrepenenje, njegova nepotešljiva žeja? (...) Če bi se bil člo-

88 Evagrij Pontski, 153 poglavij o molitvi, v: G. Kocijančič, Grški očetje o molitvi, Celje 1993, pogl. 61, str. 214.

*vek razvil iz opice, bi si znal po opičje poiskati, kar potrebuje. Rekli boste, da takšni ljudje obstajajo in da jih sploh ni tako malo. Seveda. Ampak iz tega sledi samo to, da so imeli prav tako Židje kot Darwin. Del ljudi resnično izhaja iz Adama, ki se je bil pregrešil, v svoji krvi čutijo greh svojega prednika, se zaradi njega mučijo in hrepenijo po izgubljenem raj, drugi pa v resnici izhajajo iz brezgrešne opice, njihova vest je čista, nič jih ne vznemirja, zato si tudi gradov v oblakih ne zidajo. Ali znanost zmore skleniti z Biblijo tak kompromis?*⁸⁹

★ ★ ★

Kako globok in pomenljiv je ta Šestovov dovtip, draga prijatelja, se zavemo šele tedaj, ko dopustimo, da se nas dotakne njegov hermenevtični namig, ki ga družijo z obema biblijskima razlagalcema, kolikor tudi sama vztrajata v zvestobi hermenevtičnemu uvidu iz svojega „Predgovora“. Kajti v njem prav v zvezi z enkratnim razmerjem med biblijskimi besedili in vsakokratnimi „bralskimi in interpretativnimi skupnostmi“ tudi sama nezgrešljivo opozarjata na povratno dinamiko hermenevtičnega kroga:

*Z interpretacijo Svetega pisma določena skupnost interpretira tudi sebe.*⁹⁰

Tako pojmovanje krožnega razmerja med razumevanjem in razlago Biblije namreč načelno velja tudi za včerajšnje religiozno nezainteresirane bralske skupnosti, kolikor celo popolna odsotnost biblijske interpretacije nazorno razkriva svetovnonazorsko pogojenost njihovih lastnih življenjskih izhodišč. Dovzetnost za duhovnost tu pokaže svoj obrnjeni obraz, ki mu v luči izgubljenega razmerja ne ustreza več

89 L. Šestov, *Potestas clavium I*; nav. po: isti, „Fragmenti“, prev. B. Krašovec, v: *Literatura* 101–102/1999, str. 114–115.

90 MB, str. 14.

niti začarani krog, v katerega se ujame verujoča skupnost, ki zmotno zamenja mesti utemeljitvene vloge svetih besedil in vsakokratne zgodovinske pogojenosti določene skupnosti. Ravnodušnost do Biblije in z njo navdihnjene večglasja, ki ga venomer porajajo duhovno zavzete bralske in interpretativne skupnosti, lahko pomeni preprosto stanje duhovne usnulosti in posledične nedovzetnosti za vselej živi smisel svetih besedil. Lahko pa korenini v nepopustljivem odklancanju duhovne razsežnosti življenja, ki prej kot iz duhovne usnulosti izvira iz pomanjkanja ljubezni in pravega posluha za simbolno govorico.

Da pa bi začutili, kaj pomeni preobilje ljubezni in izostrili posluh za paradokšno resničenje duha v svetu, si pri iskanju odgovora na sklepno Kantovo vprašanje pomagajmo s prav tako duhovitim, vendar tudi nič manj duhovno poglobljenim Chestertonovim prikazom življenja božjega trubadurja iz Assisija. Kajti njegov duhovno osvobajajoči zgled nam ne bo v dobrodošlo spodbudo samo pri iskanju odgovora na vprašanje: „Kaj je človek?“, ampak tudi pri soočenju s poslednjo uganko svojega življenja, ki je ne more rešiti nihče drug namesto vsakogar od nas: „Kdo sem?“

OSVOBAJAJOČI PARADOKS SVETEGA FRANČIŠKA ASIŠKEGA¹

Was ist der Mensch?

Kaj je človek?

Immanuel Kant

Nepogrešljiva spremljevalca, naše približevanje odgovoru na štiri temeljna vprašanja filozofije, kakor jih je zastavil nemški mislec iz Königsberga, se počasi izteka. Ostalo nam je le še četrto vprašanje, tj. vprašanje človeka, ki v sebi nekako povzema in sklepa preostala tri. Kajti nihče drug kot prav človek je ta, ki se sprašuje: „Kaj lahko vem?“, „Kaj naj storim?“ in „Kaj smem upati?“ Zato je napočil čas, da se po srečanju z Grki znova ozremo k zagonetki lastne biti in tokrat po Kantovem zgledu tudi sami tvegamo vprašanje: „Kaj je človek?“ Čeprav je to vprašanje postavljeno povsem določno, se podobno kot že prejšnja tri, izmika dokončnemu odgovoru, saj človek sam sebi kljub davni delfski spodbudi k samospoznanju še naprej ostaja največja skrivnost. Tega se je zavedal tudi Kant, ki se v vseh svojih delih vključno s slovitimi tremi Kritikami z izjemo nekaterih opazanj o človeških značilnostih, kot so domišljija, sanje, praznoverje, samostojnost mišljenja, razpetost med resnicoljubnostjo in lažjo in podobno, nikdar ni globlje dotaknil bivanjskega vprašanja človeka. Dobrodošel namig, kako velja razumeti filozofovo zadržanost spričo tega vprašanja, morda najdemo v tedanjem judovskem hasidskem izročilu, ki je ohranilo

1 Besedilo je bilo v prvotni obliki objavljeno pod naslovom „Chesterton in osvobajajoči paradoks sv. Frančiška“, v: G. K. Chesterton, Sveti Frančišek Asiški, prev. B. Šinigoj, Ljubljana 2001, str. 171–181; dostopno tudi v elektronski obliki: <http://franciskani.rkc.si/zb/FrTx.html>.

pomenljive besede rabija Bunama iz Pžyshe svojim učencem: „Hotel sem napisati knjigo z naslovom Adam, ki bi obsegala en kvaternij papirja in bi obravnavala celotnega človeka. Potem pa sem pomislil, bolje bo, da te knjige ne napišem.“²

Izkušeni rabi je namreč z molkom najbolje ohranil spoštljivo razdaljo do človekove izvirne skrivnosti, ki jo je drugje nakazal takole: „Velika človekova krivda niso grehi, ki jih stori – skušnjava je velika in njegova moč majhna! Velika človekova krivda je v tem, da se lahko v vsakem trenutku spreobrne, a tega ne stori.“³ V tem je skrivnost, ki ni razvnela le ruskih srebrnoveških vitezov Šestova in Berdjajeva, ampak se je že dolgo prej razkrila tudi renesančnemu plemiču Giovanniju Picu z gradu v Mirandoli kot edinstvena in z ničimer primerljiva svoboda. Ko se je mirandolski zaljubljenec z drznim mladeniškim zanosom spraševal o človeku in njegovem dostojanstvu, se po neki izvorni intuiciji preprosto ni mogel zadovoljiti zgolj z občudovanjem „odličnosti človekove narave, ki jih navajajo mnogi: da je človek posrednik med ustvarjenimi bitji, zaupen z višjimi, nižjim pa vladar; da je zaradi ostrine svojih čutov, raziskovalne moči razuma in luči umnosti razlagalec narave; da stoji na sredi med trdno večnostjo in begotnim časom; in da je, kakor pravijo Perzijci, vez sveta, še več: njegova svatovska pesem, po pričevanju Davida le malo manjši od angelov“⁴. Slutil je, da se v človeku skriva še neprimerno več, kot lahko izrazimo z naštevanjem vseh njegovih občudovanja vrednih zmožnosti in darov, četudi bi človeka le težko povzdignili više, kot je to v slavljenju svojega Gospoda ob srebrnih strunah kinorja zapel izraelski kralj:

-
- 2 M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidism*, Zürich 1990, str. 767; prim. isti, *Problem človeka*, prev. J. Zupet, Ljubljana 1999, str. 7.
 - 3 Prav tam, str. 755; prev. po: isti, *Pripovedi hasidov*, prev. T. Virk, Ljubljana 1991, str. 134.
 - 4 G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, prev. Brane Senegačnik, *O človekovem dostojanstvu*, Ljubljana 1997, str. 5.

Τί ἐστιν ἄνθρωπος, ὅτι μιμήσκη αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου, ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν; ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν.

*Kaj je človek, da se ga spominjaš, sin človekov, da ga obiskuješ? Naredil si ga le malo nižjega od angelov, s slavo in častjo si ga ovenčal.*⁵

Pico je kljub globokemu spoštovanju do izročila očetov tvegala in dovolil svoji slutnji poleteti še dlje, celo onkraj angelske narave, saj je ta kljub duhovni popolnosti vselej dovršena in se ne more spreminjati. Človek pa ima ravno nasprotno v sebi možnost nezaslišane svobode, iz katere se lahko dviga v božanski svet ali pa drsi nizdol k živalskemu ali še nižjemu vegetativnemu življenju podrastja. Ali kot je to mladi grof drzno preli v besede Boga Očeta novoustvarjenemu človeku: „V središče sveta sem te postavil, da bi se od tod lahko bolje razgledal po vsem, kar je na svetu. Ni sem te ustvaril ne kot nebeško ne kot zemeljsko bitje, ne kot smrtnika in ne kot nesmrtnika, zato da bi si ti sam – častit in svoboden kipar svojega lastnega bitja – izklesal svojo podobo tako, kakor bo tebi najbolj všeč. Lahko se boš izrodil in postal nižje, brezumno bitje; lahko se boš po svoji volji prerodil in postal nekaj višjega, božanskega.“⁶ Toda kljub temu edinstvenemu položaju in obdarjenosti človeka v hierarhiji vsega bivajočega je mladi mirandolski grof obenem ognjevitost svaril pred sprevračanjem Očetovega daru, ki nam ga je dal za odrešitev, v svojo pogibel: „Ker smo bili rojeni,

5 Ps 8,5–6 (Davidov psalm; izvirnik po Septuaginti).

6 Pico, nav. delo, str. 7; prim. E. Garin, „Giovanni Pico della Mirandola“, v: isti, Spisi o humanizmu in renesansi, prev. S. Fišer, Ljubljana 1993, str. 169: „Edino človeku je dano, da je absolutni moment svobode, prek katerega izbira svojo naravo ... Človek se lahko svobodno izbere; je v resnici otrok samega sebe. Človeku je Bog dodelil to paradoksalno usodo: da nima usode; to omejitev: da nima omejitev; to zaprtost: da je odprt vsemu; ta protislovni absurd: da je postavljen kot tak, ki se sam postavlja.“

da bi bili to, kar hočemo biti, moramo predvsem skrbeti, da se ne bo o nas govorilo: niso spoznali, kako so pri vseh časteh, ki so jih deležni, postali podobni topi in nespametni živini.“⁷ Prizadevati si moramo ravno nasprotno, da se dvignemo visoko nad rastlinsko in živalsko raven bivanja k sami božanski resničnosti, ki jo lahko uzremo le v duhu, da bo za nas veljalo raje tisto, o čemer poje navdihnjeni psalm preroka Asafa:

Θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες.

*Bogovi ste, sinovi Najvišjega vi vsi.*⁸

Toda le kako naj to dosežemo? Kaj naj storimo? Pico nam neustrašno svetuje, naj se zgledujemo pri samih angelih. Še več, naj z njimi in ne le med seboj tekmuje v ljubezni, dostojanstvu in nezemski slavi. Vendar da bi resnično mogli živeti po njihovem zgledu, se moramo najprej osvoboditi usužnjenosti vzgibom in strastem svoje nižje narave. Le tako lahko upamo, da bomo v moči ljubezni do modrosti kdaj tudi sami poleteli „k onstranskemu prestolu, kjer učijo sveste skrivnosti“⁹. Po mističnem videnju Dionizija Areopagita so tam na prvih položajih nebeške hierarhije in najbližje Bogu od vseh angelov „najsvetejši Prestoli in mnogooki in mnogokrili redovi, ki se po hebrejsko imenujejo Kerubini in Serafini – ἁγιάτατοι θρόνοι καὶ τὰ πολύμματα καὶ πολύπτερα τάγματα Χερουβὶμ Ἑβραίων φωνῇ καὶ Σεραφὶμ ὠνομασμένα“¹⁰. Mladi zaljubljenec iz Mirandole nas globoko prevzet od Dionizijevega pričevanja še stoletja pozneje takole

7 Prav tam, str. 9; prim. M. Uršič, Štirje letni časi. Poletje, 1.del: O renesančni lepoti, Ljubljana 2004, str. 271: „Misel, da bi se človek lahko *zavestno* odločil za padec v ‚podrastje‘, je Pico tuja. Toda kaj jamči, da se to zaradi človeške svojeglavosti vendarle ne bo zgodilo? Navsezadnje se je *padec* enkrat že zgodil, na začetku človeške poti, in to kakšen padec!“

8 Ps 81(82),6 (izvirnik po Septuaginti).

9 Pico, prav tam.

10 Dionizij Areopagit, O nebeški hierarhiji VI, 5.

ognjevitost spodbuja: „Serafin gori v ognju ljubezni; Kerubin žari v sijaju duha; Prestol stoji na trdnem temelju razsodnosti. Torej: če bomo predani dejavnemu življenju po pravilni presoji skrbeli za nižje stvari, nas bo učvrstila neomajna trdnost Prestolov. Če bomo razbremenjeni delovanja in spokojno zatopljeni v zrenje preudarjali v stvaritvi Stvaritelja in v Stvaritelju stvaritev, bomo zasijali, z vseh strani obliti s kerubinsko svetlobo. Če pa bomo goreli edinole v ljubezni do Stvarnika samega, bomo v njegovem vsepouživajočem ognju hipoma zagoreli v podobi Serafinov.“¹¹

Poskusimo torej po svojih močeh slediti Picovi neustrašni spodbudi in se približati odgovoru na naše sklepno vprašanje o poslednji skrivnosti človekovega bitja po stopinjah srednjeveškega bogonavdušenca, ki je nekoč v lastni duši in na telesu izkusil neugasljivi serafinski ogenj.¹² Kajti ta ogenj še vedno razvnela mnoge, da kot manjši bratje in sestre vztrajajo v nesmrtni ljubezni do svojega Ljubega na pozabljenih poteh svete gospe Ubožnosti. V ta namen se pridružimo pronicljivemu odstiranju osvobajajočega paradoksa serafinskega zaljubljenca, kakor ga je nedavno izpričal ostroumni pisatelj iz otoške Dežele angelov v knjižici s preprostim naslovom Sveti Frančišek Asiški.¹³ V njej se najprej srečamo z možnostjo lastnega nesporazuma glede aktualnosti sv. Fran-

11 Pico, nav. delo, str. 9–10; prim. Dionizij Areopagit, prav tam, VII.

12 Prim. Legenda treh tovarišev 17, 69; prev. P. H. R./ br. Mihael S. Vovk, Ljubljana 1998, str. 143: „Nekega dne je ob prazniku povišanja sv. Križa molil na pobočju gore, ki se imenuje La Verna. Medtem ko ga je njegova serafska, hrepeneča ljubezen dvigala k Bogu ... se mu je prikazal seraf. Imel je šest peruti in med perutmi postavil zelo lepega moža. Roki in nogi je imel razpeti kot na križu in čisto očitno je imel poteze Gospoda Jezusa. Z dvema perutma si je zakril glavo, z dvema preostalima telo do nog, dve pa sta bili za letenje. Ko je prikazen izginila, je v njegovem srcu ostal čudovit žar ljubezni. Še čudoviteje pa je bilo, da so se pokazala znamenja ran našega Gospoda Jezusa Kristusa, vtisnjena v njegovo meso.“

13 Prim. G. K. Chesterton, Saint Francis of Assisi (1923), New York 1990; prev. B. Šinigoj, Sveti Frančišek Asiški, Ljubljana 2001 (=FR).

čiška, kolikor v njem vidimo zgolj vzor družbenih odlik, s katerimi je prehitel svojo dobo: bodisi da ga zaradi ljubezni do živali in narave imenujemo zaščitnika živali in okolja bodisi da nam zaradi sočutja s trpečimi pomeni prvega varuha človekovih pravic ali pa da ga zaradi iskrenega humanizma štejemo za vzornega demokrata oz. v najboljšem primeru za „zvezdo jutranjico renesanse“¹⁴. Da ne bi za vselej obtičali v takih in podobnih zablodah in miselnih zožitvah, smo zdaj vabljeni, da se v spremstvu angleškega pisatelja počasi, korak za korakom približamo globljemu pomenu Frančiškove življenjske zgodbe. Tako se postopoma seznanjamo s Frančiškom bojevnikom, Frančiškom graditeljem in Frančiškom božjim trubadurjem, vse dokler ga po dolgem prepletanju in nenehnem križanju paradoksov ne uzremo v Kristusovem zrcalu, s katerim nas poslej neizgledljivo usmerja k poslednjemu in resnično osvobajajočemu paradoksu svoje ljubezenske pustolovščine.

Draga soiskalca, da bi se v iskanju poslednjega odgovora z njim поблиže seznanili, se podajmo tokrat nazaj k morju, v strnjeno beneško mesto, ki leži na slovenski obali. Tukaj na predvečer praznika svetega Frančiška, ki se imenuje *transitus* ali „prehod“¹⁵, njegovi manjši bratje še prej pripravljajo skromno slovesnost ob sedemstoletnici samostana.¹⁶ Vetrč z bližnjih gričev spet veje, kjer hoče, in v mandraču se zbirajo majhne ribiške barke, ki so v upanju na bogat jutrišnji ulov razpele mreže sredi zaliva, kjer zdaj nemo tonejo v zelenkasto morje. Sredi mestnega trga nas z violino in lokom v rokah

¹⁴ Prav tam, str. 6.

¹⁵ Namreč iz smrti v novo življenje (tj. rečeno s Picom: „k onstranske-mu prestolu“); prim. Tomaž Čelanski, *Vita secunda sancti Francisci* II 217, 23. Gre za obredno obhajanje spomina smrti sv. Frančiška na predvečer njegovega praznika, ki je 4. oktobra.

¹⁶ Prim. *Sedem stoletij minoritskega samostana sv. Frančiška Asiškega v Piranu: 1302–2001*, ur. France M. Dolinar in Marjan Vogrin, Ljubljana 2001.

pozdravlja broneni lik domačega ljubljenca baročnih muz. Še nekaj korakov po kamitih stopnicah navzgor in že smo v križnem hodniku samostana, kjer so se nekoč bratje molče sprehajali in v srcu preišljevali svete skrivnosti. Tu za kamnitim vodnjakom je vhod v obnovljeni refektorij, kjer se prijateljsko srečanje ob kruhu in vinu ravno začinja. Med premolki slavnostnih besed je slišati tudi nežne zvoke lutnje, ki jo je ob petju podoknic v rodnem mestu nekoč rad ubiral tudi mladi Frančišek Bernardone. Ko pa se je spreobrnil v božjega trubadurja, ni nič manj rad spodbujal bratov „naj ne bodo pozorni toliko na spevnost glasu, temveč na sozvočje duha, da bo glas soglašal z duhom, duh pa z Bogom – non preoccupandosi della melodia della voce, ma della consonanza della mente, così che la voce concordi con la mente, la mente poi concordi con Dio“¹⁷.

In glejta, zven strun je resnično potihnil. Zdaj pater gvardijan prisrčno vabi navzoče, da prisluhnejo kratki predstavitvi Chestertonovega prikaza Frančiškovega življenja, ki je na pobudo tukajšnjih manjših bratov izšel v domačem prevodu ob jubileju njihovega samostana. Pa prisluhnimo.

★ ★ ★

¹⁷ Sv. Frančišek Asiški, „Lettera a tutto l'ordine“ VI, 41, v: *Fonti Francescane*, Editio minor, Assisi 1998, str. 118; prim. Spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare, Celje 1982, str. 105–106. Sorodno misel srečamo tudi v Pravilu sv. Benedikta 19, 7: „... in opravljajmo božjo službo tako, da bo naš duh skladen z glasom.“ Prim. sv. Avguštin, *Pisma* 211, 7; 48, 3.

ODKRITJE BOŽJEGA TRUBADURJA

I don't deny that there should be priests to remind men that they will one day die, I only say that at certain strange epochs it is necessary to have another kind of priests, called poets, actually to remind men that they are not dead yet.

Ne zanikam, da morajo obstajati duhovniki, ki spominjajo ljudi, da bodo nekega dne umrli, pravim le, da v nekaterih nenavadnih dobah potrebujemo duhovnike drugega kova, imenovane pesniki, ki bi dejansko spomnili ljudi, da še niso mrtvi.

G. K. Chesterton¹⁸

Ko beremo Chestertonove spise, se ob vseh duhovitih dovtipih, besednih igrah in paradoksnih miselnih obratih, ki si neprestano podajajo roko, pogosto ne moremo izogniti čarobnemu občutku nenavadne vedrine, silovitega poleta in globoke pronicljivosti duha. Z njo je navduševal celo bralce z nasprotnega brega, kot je bil nemški marksistični filozof Ernst Bloch, ki je verjel, da nas Chesterton kot „mojster z obrati bogatega paradoksa v literaturi“ usposablja celo za razumevanje tako zapletene filozofske misli, kot je Heglova, pri čemer je pisatelja kljub nazorskemu razhajanju imenoval „eden od najpametnejših ljudi, ki so kdaj živeli“¹⁹. Blocha je pri tem zlasti očaral pisateljev paradoks, s katerim se je ta v živahni polemiki z irskim dramatikom Bernardom Shawom

18 Besede, ki jih je pisatelj v romanu *Manalive* (1912) položil v usta svojemu junaku Innocentu Smithu.

19 E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt a/M 1962; nav. po hrv. prevodu Stanka Bošnjaka in Milana Kangrge, *Subjekt-Objekt. Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju*, Zagreb 1975, str. 26.

spomnil prav navdihujoče radosti časa, v katerem je živel sveti Frančišek:

*Dvanajsto stoletje imenujemo asketsko. Naš čas pa imenujemo hedonističen in poln poveličevanja in radosti. Toda v asketski dobi je bila ljubezen do življenja tako očitna in velikanska, da je morala biti omejena. V hedonistični dobi je radost vselej tako globoko potonila, da jo je bilo treba opogumiti. Kako visoko je naraslo morje človeške sreče v srednjem veku, vemo zdaj samo po ogromnih obzidjih, ki so jih zgradili, da bi ga ohranili v pravih mejah. Kako nizko je človeška sreča potonila v dvajsetem stoletju, pa bodo naši otroci vedeli samo po teh posebno sodobnih knjigah, ki povedo ljudem, da je dolžnost biti vesel in da življenje konec koncev le ni tako slabo. Človeštvo nikdar ni porajalo optimistov, dokler ni prenehalo porajati srečnih ljudi. Nenavadno je, da je potrebno določiti praznik kakor dan posta, in potem ljudi gnati s kopji na zabavo.*²⁰

Nad Chestertonom in njegovimi zagonetnimi obrati v pisanju se je po drugi strani navduševal tudi sloviti argentinski pisatelj Jorge Luis Borges. Vendar ga je še bolj pritegnila njegova dramatična razpetost med nenehnim razkrivanjem človekovih temnih strani in viteškim prizadevanjem, da si

20 "We call the twelfth century ascetic. We call our own time hedonist and full of praise and pleasure. But in the ascetic age the love of life was evident and enormous, so that it had to be restrained. In an hedonist age pleasure has always sunk low, so that it has to be encouraged. How high the sea of human happiness rose in the Middle Ages, we now only know by the colossal walls that they built to keep it in bounds. How low human happiness sank in the twentieth century our children will only know by these extraordinary modern books, which tell people that it is a duty to be cheerful and that life is not so bad after all. Humanity never produces optimists till it has ceased to produce happy men. It is strange to be obliged to impose a holiday like a fast, and to drive men to a banquet with spears." (G. K. Chesterton, George Bernard Shaw, New York 1909, str. 239; prim. E. Bloch, prav tam).

vselej „izseka pot skozi vrvež in vkoraka v grad“²¹. In četudi se nanjo počasi privadimo in povrh še vzljubimo nenavadne paradokse v Chestertonovih spisih, nas pisateljev genij vedno znova preseneča, ko z nezmanjšano miselno poskočnostjo, vselej aktualno svežino in duhovitostjo prekipava tudi v najbolj nepričakovanih slovstvenih zvrsteh, kot sta življenjepis svetnika ali veroizpoved. Zlasti če pomislimo na merjenje zemeljskega časa, po katerem nas od rojstva dobrodušnega velikana ločuje že okroglo stoletje.

Kajti vprašanja, ki se jih ne glede na zvrst pisanja venomer loteva strastno kakor pivec, ki želi zvrhanemu vrčku na dušek priti do dna, nam nikakor niso oddaljena ali neznana; najsi gre za naivno razkazovanje mišic ali lepotno slepo pego feminizma, razsvetljeno čaščenje razuma ali usodni napuh spoznanja, nespodobni meščanski moralizem ali spolno zlorabljeno psihologijo, vznesene časnikarske stereotipe ali monoklovsko izbirčno zgodovinopisje, stare zablude novodobnih gibanj ali nesmiselne predsodke do katolicizma. In če se nam včasih zdi, da so namigi in duhovni prebliski na široki njivi njegovih del posejani malodane podolgem in počez, se nismo uštel, saj iz najgloblje zaoranih brazd kmalu nezgrešljivo vznikne Chestertonov paradoks, ki se prav v času, ko se marsikdo sramuje slehernega znamenja krščanstva, pogumno in brez sramu izrazi v podobi križa.

Na njegovi nenavadno rodovitni in z nalivnim pisalom križem kražem preorani njivi so tako v senci starega hrastovega razpela postopoma vzknila tisočera semena iz Sejalčeve bisage, ki so pognala nekatere cvetove tudi na naših tleh. Ob skrivnostno pomenljivem Četrtku²² in priljubljenih detektiv-

21 Prim. J. L. Borges, „O Chestertonu“, v: G. K. Chesterton, Knjiga te poberi! in druge skrivnostne zgodbe o očetu Brownu, izbor in prev. Branko Gradišnik, Ljubljana 1995, str. 10.

22 Prim. G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday* (1908), prev. Oton Župančič, Četrtek, Ljubljana 1917 in Janez Gradišnik, Mož, ki je bil Četrtek, Ljubljana 1980.

skih Zgodbah očeta Browna,²³ polemičnih Krivovercih²⁴ in Večnem človeku,²⁵ modroljubni Pravovernosti²⁶ in še mnogih sorodnih delih, duhovitih esejih²⁷ in navihanih poezijah, je že desetletje pred priznanim orisom življenja in misli svetega Tomaža²⁸ obrodilo sad tudi pisateljevo spreobrnjenjsko navdušenje nad likom svetega Frančiška in se kakor nalive drznih paradoksov izlilo v doživet in pronicljiv življenjepisni prikaz drobnega moža iz Assisija, ki nas veselo spodbuja k premišljevanju o tveganem in nepredvidljivem uresničevanju božanske narave človeka v konkretnem življenju.

Pri tem pisatelj ne skriva želje, da bi s Frančiškom nagoovoril predvsem zunanjega opazovalca in ga spodbudil h globljemu premišljevanju krščanstva, kakor ga je vaje iz površnega časnikarskega poročila ali samovšečnega televizijskega komentarja. Kdor ohrani dovzetnost za skriti smisel njegove življenjske zgodbe, ki se začne z navidez nesmiselno zaobljubo uboštva sredi meščanske blaginje in zmore svoj nezaupljivi razum nežno spustiti v srce, ta sme upati, da se bo s svetim Frančiškom približal skrivnostni dovzetnosti človeka za božansko v sebi in svetu, dokler v svojem srcu ne bo občutil srčnega utripa vsega stvarstva. Da bo znal prisluhniti tako ptičjemu petju, ki odzvanja v gozdu, kot

-
- 23 Prim. isti, *The Father Brown Stories* (1911–1935), prev. F. Kimovec, *Grehi princa Saradina* (prva knjiga), Ljubljana 1932 in B. Gradišnik, *Knjiga te poberi!* (izbor iz vseh), Ljubljana 1995.
- 24 Prim. isti, *Heretics* (1905).
- 25 Prim. isti, *The Everlasting Man* (1925) in Edvard Kocbek, „Chesteronov Večni človek“, v: *Dom in svet* 1–2/1932, str. 61–62.
- 26 Prim. G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (1908), prev. Karel Rakovec (prir. J. Zupet), *Pravovernost* Ljubljana 2001.
- 27 Prim. isti, Ibsen, prev. Katarina Kocijančič, v: *Tretji dan* 6–7/1995, str. 10–12.
- 28 Prim. isti, *St. Thomas Aquinas* (1933), prev. Vladimir Kos DJ, *Sv. Tomaž Akvinski*, Ljubljana 1999; delo je zlasti visoko cenil Étienne Gilson, ugledni poznavalec Tomaževe misli in srednjeveške filozofije sploh.

angelski govorici, ki se neslišno spušča iz nebes. In da bo zmogel premišljevati ne le o belih lilijah na polju, ampak tudi o rdečih makovih glavicah ob prašni poti življenja, ki nas vodi v neznano.

Vendar ob vsej očaranosti nad nepredvidljivim življenjem božjega trubadurja ne smemo pozabiti, da je Frančišek kljub svojemu nebogljenemu videzu drobnega in uvelega lista, ki ga neprestano premetava jesenski veter, dejansko sam bil tisti veter,²⁹ ki je zavel od rodne Umbrije vse do Jutrovega in preko Sredozemskega morja ponesel osvobajajočo blagovest Gospodovega odpuščanja spet nazaj v širjave zahodnih dežel. Tako se bomo lažje uprli skušnjavi, da bi se prenačljeno odvrnili od nenavadnih podob in miselnih obratov Chestertonovega prikaza asiškega ubožca, saj se bodo svetnikova dejanja v njegovi luči sprva marsikomu zdela povsem nespametna in spričo svoje zaletavosti morda celo nekrščanska. A kdo ve? Morda ga vzljubimo še nocoj, ko nam pride naproti v enem od bratov ali sester, ki v skromnih oblačilih in z rogoznicami pod pazduho še vedno romajo po svetu in sredi urbane stihije junaško vztrajajo v zvestobi svoji izvoljeni gospe, kakor po svetem dogovoru imenujejo Ubožnost.³⁰

★ ★ ★

29 Prim. prav tam, str. 12.

30 Prim. FR, str. 69 in Sveti dogovor sv. Frančiška z gospo Ubožnostjo, prev. br. Miran Špelič OFM, Ljubljana 1991.

ET IN ARCADIA EGO ...³¹

*When fishes flew and forests walked
And figs are grown upon a thorn,
Some moment when the moon was blood
Then surely I was born ...*

*Ko krap je letel, tekel hrast,
ko fige s trnja si osmukal,
ko mesec bil je tak kot kri,
gotovo sem na svet še jaz pokukal ...*

G. K. Chesterton³²

Zdi se, da je Chestertonov prikaz svetega Frančiška vzklik na sončnem kraju njegovega mladeništva, ki nekoliko spominja na Umbrijo, kadar se koplje v sončnih žarkih. Ti so se morali ob koncu neke lepe in jasne noči, ko se je ognjeviti Kensingtončan še spokojno sprehajal po širnih planjavah svoje usnule duše, usuti v širokih pramenih izza asiškega griča in bliskovito poleteti v škrlatni zaton, kot to vselej stori jutranja zarja. Komaj pa so dosegli otok Dežele angelov, že so skozi majhno okno v hipu obsijali pisateljevo obličje, da je zažarelo s povsem novim sijajem in v njegovem duhu je po dolgih desetletjih vstala podoba iz rane mladosti: lik drobnega moža, ki v rjavem habitu urno stopa bos po mladi travi, prekrti z bisernimi kapljicami jutranje rose, in veselo poje hvalnico bratu soncu.

³¹ Lat. „tudi jaz (sem) v Arkadiji“.

³² Prev. p. Miran Špelič ofm; v dobesednejšem prevodu: „Ko so ribe letele in gozdovi hodili in so smokve dozorele na trnu, v trenutku, ko bil je mesec kakor kri, sem gotovo se rodil še jaz ...“ Stihi iz pesmi „The Donkey“ (Osel).

Prizor je moral biti tudi za izkušenega pisatelja resnično nenavaden. Kakor da ni od tega, ampak od nekega drugega, davno minulega, skoraj pozabljenega sveta. Sveta neskalsene radosti, vznesene pesmi in zanosnega plesa. Sveta, v katerem se sloke in dolgolase driade med drevesi igrivo lovijo s ponosnimi kentavri in očarljive nimfe na gozdnih jasah čudovito plešejo z navihanimi favni. Sveta, v katerem postavni pastirji raje kot v rokoborbi tekmujejo v pesništvu in igranju na Panovo piščal, medtem ko jih vsa vesoljna bitja tja do najbolj daljnih zvezd na nebesnem oboku zamaknjeno poslušajo. Naposled v istem ritmu utriplje vsa narava, žubori studenec, valovijo trave, se upogibajo krošnje mladih dreves, pojejo ptice in ob zemljo zamolklo udarjajo samorogova kopita, dokler sam Pan ne odredi počitka, ki vse zaziblje v brezskrben sen do naslednje jutranje zarje.

Blažena dežela, ki ni vedela za smrt, dokler niso njeni pastirji nekega dne našli kamnite gomile z vklesanim napisom, ki je neusmiljeno pričal o njej: „Tudi jaz sem nekoč živel v Arkadiji.“³³ Vendar je prav tedaj mimo pritekel droben mož v rjavi tuniki, prepasani s konopcem, si vljudno snel kapuco in prisrčno pozdravil brate pastirje in sestro smrt. V tistem hipu je nadnaravna luč obsijala vse koticke narave in jih prežarila od znotraj navzven: ne zato, da bi odpravila zemeljske užitke, ampak da bi jih povzdignila v luči nad-

33 FR, str. 14; Arkadija je gorata pokrajina sredi Peloponeza v Grčiji, znana po svoji pastirski idili, ki je kot simbol preprostega in radostnega življenja v naravi od nekdaj navdihovala pesnike; gre za namig na naslov znane slike francoskega slikarja Nicolasa Poussina, *Et in Arcadia ego* („tudi jaz sem živel v Arkadiji“ ali „tudi v Arkadiji sem jaz, tj. smrt“), ki prikazuje štiri pastirje ob kamnitem grobu s tem napisom sredi idiličnega arkadijskega okolja. Naslov je svobodna parafraza nagrobnega stiha v spomin pesniku Dafnisiu v Vergilijevi peti eklogi; pred Poussinom je enak motiv upodobil tudi italijanski slikar Giovanni Francesco Barberini Guercino. O razvoju teme pronicljivo razpravlja Erwin Panofsky v eseju *Et in Arcadia ego. Poussin und die Tradition des Elegischen* (1936), Berlin 2002.

naravnih. Vendar slednje navadni smrtniki lahko le slutimo, kadar smo v sanjah milostno deležni njihovega predokusa. In morda se je prav v takem trenutku usnuli pisatelj prebudil v novo zaspanost, v kateri je ves osupel jasno spoznal, da je v idilični deželi svojih sanj srečal nekoga, ki je ljubil njene studence, drevesa in cvetlice bolj kakor Pan.³⁴

Kajti mladi bogonavdušenec je videl nekaj, za kar je bil stari bog popolnoma slep. Videl je, kako vsa bitja, od najmanjše travne bilke do najbolj groteskne gozdne pošasti, obdaja milostni obstret Božje ljubezni. Kako se pred njim razodeva skrivnost prenove in odrešenja celotnega stvarstva, vseh njegovih bitij in nebitij, vsega, kar diha in ne diha, kar živi in umre, in vsega, kar je že davno preminilo. Kako se dolga noč neizbežne propadljivosti neodvrnljivo izteka in kako z novo lučjo prihaja nov dan, ki je predpodoba nove zemlje in novega neba. Zato je razširil roke kakor veje brestov in njegovi prsti so se razprli proti nebu kakor cvetovi, ko je zanosno zapel hvalnico svojemu Gospodu in resničnemu Bogu v naši sestri, materi zemlji, ki nas hrani in obrodi opojne sadeže, razpira živopisne cvetlice in naklanja rast zdravilnim zelem.³⁵

Ko se je pisatelj po dolгих letih končno prebudil iz čarobnega sna, je zanesljivo vedel, da je sanjal resnico in na njegovi križem zorani njivi je vzknilo novo seme. Kmalu je pognalo mladiko, ki je kakor most povezala mladeništvo z njegovim spreobrnjenjem k mnogim stvarem, ki so ga vznemirjale že dolgo, a se jih je šele zdaj dodobra zavedel. In prav to izkustvo ljubezenske pustolovščine božjega igrca, ki ga je srečal v Arkadiji, ga je po lastnem pričevanju osrčilo,³⁶ da je sklenil povabiti še druge na oživljajočo pot Frančiškove vere.

34 Prim. FR, prav tam.

35 Prim. Sončna pesem sv. Frančiška Asiškega, prev. Sabina Kravos, Piran 2001 (= SOP).

36 FR, prav tam.

Ali vsaj malo dlje po tej poti, zlasti tiste, ki hvaljenega Gospoda še niso spoznali, a bi ga po vsej verjetnosti z veseljem pozdravili, če bi se z Njim srečali vsaj v daljni slutnji, če že ne na opojnih livadah Arkadije.

* * *

INCIPIT VITA NOVA³⁷

*Laudato si', mi Signore,
per sora nostra Morte corporale
da la quale nullu homo vivente po scappare.*

*Hvaljen bodi, moj Gospod,
v naši sestri, telesni smrti,
ki ji nihče med živimi ne pobegne.*

Sv. Frančišek Asiški³⁸

Napočil je čas, da pobliže pogledamo edinstveni paradoks svetega Frančiška in v čem je njegova osvobajajoča moč. Pri tem ne gre toliko za paradoksnost njegovega lika, kakor nam ga oriše Chesterton: mladenič, ki je ljubil dekleta, in vendar se je zaobljubil čistosti; trubadur, ki je ljubil užitke naravnega sveta, kakor jih je ljubilo le malo ljudi, in vendar se je zaobljubil k uboštvi; sin, ki je javno odrekel poslušnost rodnemu očetu in odvrzel vsa oblačila, da bi mu vrnil vse, kar je bilo njegovega, in vendar je sprejel zaobljubo pokorščine, da bi poslej imenoval Boga za svojega očeta.

Prav tako ne gre toliko za njegovo prenatrženost v besedah in dejanjih, ki se je pozneje vselej izkazala za edino primerno in povsem smiselno: teče za beračem, v spokorniški

³⁷ Lat. „začenja se novo življenje“, tudi domnevno izvirni naslov Dantejevega dela *La vita nuova* (prim. Janko Kos, „Uvod“, v: Dante Alighieri, *Novo življenje*, prev. Ciril Zlobec, Ljubljana 1956, str. 5).

³⁸ Nav. po: SOP.

srajci odvihra v zimski gozd; kot slepi potnik skoči na ladjo; plane pred sultana in hoče za božji preizkus skočiti v ogenj. Spet ne gre toliko za to, da je s svojim resničnim življenjem odigral prizore, ki jih je potem naslikal Giotto in opeval Dante, s čimer je navdihnil revolucijo tako v slikarstvu kot v pesništvu svoje dobe. Niti ne zato, da ni kaj dosti maral za knjige, in vendar je sam rad pesnil nove pesmi in jih prepeval. Obstaja preprosto nekaj globljega kot nekakšen lijak, kamor se vsi ti Chestertonovi paradoksi v prikazu svetega Frančiška nezadržno stekajo in nam v tem smislu kažejo pot. Morda je med njimi še najbliže temu, kar želim v prvi slutnji globljega in osvobajajočega tu izpostaviti, paradoks svetnika kot prekopicneža, ki se postavi na glavo, da bi bolje videl svet.³⁹

Zdi se, da je sveti Frančišek v tistem trenutku kot mistik resnično videl svet, kako visi na nitki Božje milosti, obešen na nič, ki je obenem brezzačeten začetek, v katerem razen Boga ni ničesar drugega. In vendar se mu je prav v tem videnju lahko razkril najgloblji paradoks vsega bivanja, ki pomeni obljubo polnega uresničenja evangelijskega nauka, tj. ne samo skrivnost novega človekovega življenja onkraj groba, ampak tudi duhovno preobražanje rastlinskega in živalskega sveta, udejanjenje pokristenega vesolja, stvarjenje novega neba in nove zemlje, nastop nebeškega Jeruzalema, po katerem zdihuje ne le človek, ampak celotno stvarstvo.⁴⁰

Mar ni prav sveti Frančišek tisti svetli lik, pri katerem se lahko nadejamo vsaj drobne sledi takšnega videnja poduhovljenja in povzdignjenja sveta k svojemu Stvarniku? Tedaj je osvobajajoča moč njegovega paradoksa prav ljubezen, *caritas*

39 Prim. FR, str. 71 sl.; tu Chesterton na sv. Frančiška naobrbe motiv prekopicneža, iz srednjeveške francoske pripovedke v verzih Le Tombeur de Notre Dame, ki se je postavil na glavo, da bi razveselil našo Gospo. Prim. Michael Zink, Žongler naše ljube Gospe, prev. Boštjan Zupančič, Celje 2003, str. 48–50.

40 Prim. Rim 8,18 sl.; Gal 6,15.

caritatum, ljubezen vseh ljubezni. Medsebojno podarjanje človeka Bogu in Boga človeku, ki je doseglo svoj vrh v kenozi ali samoizničenju Kristusa na križu, kar najdrznejše zrcali prav Frančiškovo iztrošeno in golo telo kot popolno samoizničenje ob smrti. Mar sveti Frančišek ne govori prav zato ves čas v jeziku ljubezni, ki ni pojmovni jezik, ampak jezik paradoksov?⁴¹ Mar ni bil sveti Frančišek ves en sam živ paradoks? Odgovor se nam ponuja skoraj sam po sebi; drznimo si ga zapisati z Romanom Guardinijem:

*Frančišek Asiški je bil takšen. Kot poročajo I Fioretti – Rožice, kako kliče ribe in jim pridiga, kako govori pticam o Božjem veličastvu, kako ga posluša gubijski volk in uboga njegovo svarilno besedo – takšne so legende, gotovo; a da se lahko o nekem človeku pripovedujejo takšne legende, nekaj pomeni. Pomeni: ta Frančišek je bil nekdo, ob katerem so bile stvari drugačne kot pri drugih ljudeh. V njegovi bližini so zadobile novo bistvo. Iztrgale so se iz neke nemosti, odpadli so okovi, hiranje je izginilo in postale so lepe, širne, svobodne, plemenite. Še več: v njih se je prebudilo nekaj čisto novega. Ne pravljica, ampak čudež. Toda čudež ne kot čudo, čar, marveč tako, da je v bližini tega resničnega Božjega otroka – iz njega izhajajočega blaženega 'veličastva' prišlo vanje nekaj od nekod drugod, od Boga. In to drugo je bilo vendarle to, kar so stvari pričakovale s hrepenenjem in bolečino; s čimer se je njihova notranjost lahko napolnila, v čemer so šele mogle postati one same. To so čutili ljudje; in zato, da bi to izrazili, obdali Frančiška s tako legendo.*⁴²

Zato ni naključje, da je pesnik Božanske komedije po vzoru prvih življenjepiscev Tomaža Čelanskega in svetega Bonaventura imenoval svetega Frančiška Asiškega „sonce – un sole“, ki je tako razsvetlilo svet, „kakor se kdaj zgodi

⁴¹ Prim. N. Berdjajev, DR, str. 195 sl.

⁴² R. Guardini, *Vom lebendigen Gott*, Mainz 1930; nav. po slov. prev. s. Vesne Jelen, V srcu Boga, Koper 1990, str. 86.

od Gangesa sem – come fa questo talvolta di Gange“⁴³, zaradi česar staro ime njegovega rojstnega kraja pove premalo in bi ga bilo bolje imenovati Jutrovo. Assisi se je namreč v Dantejevem času imenoval Ascesi, tj. „vzpel sem se“⁴⁴. In vendar lahko tudi v starem imenu zaslutimo odločilni namig, kolikor se prav tu začenja osvobajajoči paradoks novega življenja za vsakogar od nas. Rešilni paradoks, ki ga s svojim življenjem in smrtjo najgloblje zrcali prav edinstveni človeški lik svetega Frančiška.

★ ★ ★

Zvesta prijatelja in tekmeča v ljubezni, čeprav rade volje priznam, da je božjega ubožca iz Assisija spričo njegove edinstvenosti in svetosti nadvse težko vzeti za zgled, pa lahko v nas vzbudi hrepenenje, da bi tudi sami storili neskončno več za resničenje duha v včerajšnjem svetu in se, kolikor je pač to mogoče, približali uresničevanju nesmrtno božanske narave, ki je po Frančiškovem in Picovem prepričanju, in ne samo njunem, navzoča v slehernem človeku. Kajti o tem so že davno prej pričevali še mnogi drugi, med njimi tudi zgodnji grški zaljublenci v modrost, kot so bili Orfej, Pitagora in Empedokles, pa tudi Sokrat in Platon. In vendar še močneje od Grkov in vseh starih modrecev o tem pričuje hebrejska Biblija, ko nam tudi v nekdam vsem skupnem grškem jeziku razodeva osupljivo resnico, da je Bog ustvaril človeka „po svoji podobi in podobnosti – κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν“⁴⁵.

43 Dante Alighieri, *La divina commedia*. Paradiso XI, 50–51. V Dantejevem času so imeli Ganges za skrajno mejo na vzhodu; „kdaj“, tj. ob letnem sončnem obratu, ko naj bi sonce vzšlo iz tamkajšnjega žarišča (Dino Provenzal, op. k nav. delu, Milano 1938, str. 719).

44 Isti, *Božanska komedija*. Raj, prev. A. Capuder, Maribor 1972, op. str. 186.

45 1 Mz 1,26 (izvirnik po Septuaginti); prim. 1 Mz 1,27.

Tedaj smemo upati, da bomo nekoč, med neko drugo plovbo, vendarle vzleteli onkraj najdrznejših sanj, ki jih je sploh mogoče sanjati vklenjeni v okove včerajšnjega sveta. In takrat ne bomo premagali samo lastne nebogljenosti spričo začetništva v ljubezni, ampak se bomo laže poslovili tudi od svoje nevedne vednosti in neslavne pozemeljske slave priljubljenih medenih junakov včerajšnjega dne, ki smo jih v prvem žaru mladostništva vzneseno kovali v nebo. Sveti mož iz Assisija nas tako kljub neprimerljivosti in obenem prav po njej prijateljsko spodbuja k nadaljnjemu spoznavanju samih sebe v srčnem približevanju Resnici. Poslovimo se torej od včerajšnjih zablod, kakor se je ob svojem času neustrašno poslovil tudi umbrijski mladenič, in se v celoti predajmo iskanju rešilnih sledov Resničnega sredi duhovno obubožanega in kakor v globoki podzemski votlini otemnelega sveta. Tako bomo ponovno zbrali moči in okrepili duha, da bi ob dopolnjenem času spet odpluli novim in še nespoznanim ljubezenskim pustolovščinam naproti.

NAMESTO EPILOGA

Ἀρχὰ μεγάλας ἀρετᾶς
 ὤνασσο' Ἀλάθεια, μὴ πταίσης
 ἐμὴν σύνθεσιν τραχεῖ ποτὶ ψεύδει.

*Začetnica velike kreposti,
 kraljica Resnica, ne sprevrni
 sestava mojih misli v grobo laž.*

Pindar ⁴⁶

Srčna soiskateljja, medtem ko se poslavljamo od začetnega iskanja odgovorov na Kantova štiri vprašanja, bi se vama rad zahvalil za potrpljenje in zvestobo tudi v najbolj napornih in tveganih trenutkih naše pustolovščine. Potem ko smo v iskanju obal resnične filozofije jutrišnjega dne srečno odpluli skozi razviharjene vrtince časa daleč nazaj k prvim grškim zaljublencem v modrost, smo se po dolgi in vznemirljivi plovbi naposled vrnilo skozi skrivnostni podzemski preliv v neskončno oddaljeno bližino včerajšnjega dne, da bi med njegovimi jetniki skupaj z drugimi zaljublenci pričevali za osvobajajočo moč ljubezni do modrosti. Upam, da naša prva plovba ni bila zadnja. A četudi bi bila, ne dvomim, da se bomo nekoč znova srečali in si z objemom povedali več, kot zmorejo besede, kajti resnično prijateljstvo nikdar ne zamre. Kakor koli, nemirni duh iskateljstva v nas gotovo ne bo dolgo miroval in kdo ve, morda nas nekje že čaka druga plovba. Do tedaj pa si s pogledom nazaj še zadnjič osvetlimo jutrišnja obzorja, da bomo bolje pripravljeni na odhod, ko nas hrepenenje po resnici znova pokliče na pot.

Samotni pesnik iz osrčja severne dežele, onkraj katere so nekoč v vselej blagem podnebjju prebivali Apolonovi bo-

46 Fr. 205 (Janez Stobaj, Cvetnik III 11, 18).

žanski prijatelji in vsakoletni zimski gostitelji Hiperborejci, je v trepetajočem ljubezenskem napevu ob Pindarjevem nagovoru resnici takole razkril srhljivo občutje človekovega približevanja njenemu dotiku:

Furcht von der Wahrheit, aus Wohlgefallen an ihr. Nämlich das erste lebendige Auffassen derselben im lebendigen Sinne ist, wie alles reine Gefühl, Verwirrungen ausgesetzt; so daß man nicht irret, aus eigener Schuld, noch auch aus einer Störung, sondern des höheren Gegenstandes wegen, für den, verhältnismäßig, der Sinn zu schwach ist.

*Strah pred resnico, izhajajoč iz prijetnega dotika z njo. Kajti prvo živo dojetanje nje same je v živi dovzetnosti za smisel, kakor vsako čisto občutje, izpostavljeno zmešnjavam; tako da ne blodimo po lastni krivdi, niti ne zaradi motenj, ampak zavoljo višjega predmeta, za katerega je, sorazmerno, dovzetnost za smisel prešibka.*⁴⁷

V drhtenju iz strahospoštovanja do resnice, ki pretresa najnotrišnje koticke iščoče duše, ne odzvanja samo večni *mysterium tremendum et fascinans*, tj. „skrivnost, ki vzbuja grozo, a obenem privlači“⁴⁸, ampak tudi srhljiva „slutnja, da tudi resnica, kadar verjamemo, da obstaja samo ena in edina, lahko vodi v laž.“⁴⁹ Kajti kljub temu, da na neki skrivnosten način vsakdo premore izvirno intuicijo resnice, ona sama ni in ne more biti lastna nikomur. Resnice si pač ni mogoče prisvajati in še manj lastiti, da bi jo potem oznanjali kot eno in edino, saj ni ne osvojljiva ne razpoložljiva. Nasprotno, v skrivnosti izvirne svobode se ena in edina resnica pač različnim iskalcem v različnih časih kaže na različne načine in do nje vodi prav toliko poti, kolikor je njih, ki jo iščejo. Toda te poti imajo žal tudi svoje stranske poti in slepe rokave, ki

47 F. Hölderlin, Pindar-Fragmente: „Von der Wahrheit“ (nav. po: DB I).

48 Prim. Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), prev. T. Virk, Sveto, Ljubljana 1993, str. 21 sl. in 50 sl.

49 Jovica Aćin, „Napomena uz Odlomke o Pindaru“, v: F. Helderlin, *Uvod u tragedije*, prev. J. Aćin, Novi Sad, 1991, str. 108.

nas zaradi preslabotne dovzetnosti za živi smisel nenehno zapeljujejo v nesporazume, zablude in celo nehoteno, bivanjsko laž. Tako smo tudi v najbolj iskrenem iskateljstvu vselej obsojeni na tveganje in nepredvidljivost ljubezenske pustolovščine: „Iskati živi smisel. In bloditi. To je usoda.“⁵⁰

In vendar ne smemo obupati in prenehati z iskanjem, saj se po drzni etimologiji, ki jo v Platonovem dialogu *Kratilos* pogumno izreče Sokrat, nazadnje sama „resnica – ἀλήθεια“ razkrije kot „božanska blodnjava – θεία ἄλη“⁵¹. Zato velja venomer vztrajati v iskanju, k čemur nas še pred obličjem smrti spodbuja neustrašni Atenec: „Življenja, ki se ne posveča preiskovanju, človeku ni vredno živeti – ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.“⁵² Ne smemo namreč pozabiti, da živimo v območju, ki je nekje vmes ali μεταξύ, kot je to še včeraj po grško imenovala judovska zaljubljenka v modrost, medtem ko je zapisovala svoje misli v jeziku, ki ga je imel rad tudi božji trubadur iz Assisija: „Ta svet so zaprta vrata. Je pregrada; in hkrati prehod – Ce monde est la porte fermée. C'est une barrière. Et, en même temps, c'est le passage.“⁵³ Toda kakor se jetnika v sosednjih celicah s trkanjem ob zid, ki ju ločuje, pogovarjata med seboj, tako je tudi z našim odnosom do Resničnega: „Tako je tudi z nami in Bogom. Vsako ločevanje je vez – Ainsi nous et Dieu. Toute séparation est un lien.“⁵⁴

Vse ustvarjene stvari, vključno z domačim ognjiščem, zemeljsko domovino, ljudsko kulturo, duhovnim izročilom in celotnim včerajšnjim svetom, so torej tu zato, da posredujejo, tj. da nas vodijo k Resničnemu onkraj sebe. Šele ko jih izku-

⁵⁰ Prav tam.

⁵¹ Platon, *Kratil* 21b3.

⁵² Isti, *Apologija* 38a5.

⁵³ Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Pariz 1988, str. 164; prev. N. Varušak in V. Sagadin, *Težnost in milost*, Ljubljana 1998, str. 154 (prirejeno v skladu z izvirnikom).

⁵⁴ Prav tam.

simo kot take, uvidimo, da nam z upiranjem, da bi služile kot cilji, ravno milostno odpirajo pot k pravi resničnosti. Kajti v resnici so vse te reči zgolj sredstva, ki nam omogočajo, da jih prepoznamo kot taka in se prek njih povzpnejo iz zemeljskega kraljestva nujnosti v božansko kraljestvo duha in svobode. In četudi se naše želje odbijajo od sredstva k sredstvu kakor krogle pri biljardu, to ne pomeni, da nam hkrati z odbojem ne omogočajo tudi osvoboditev od lažnih ciljev. Da pa bi želja ne oropali njihove presežne energije, jih moramo držati v ravnovesju med težnostjo sveta in milostjo neba. Toda pri tem kakor že Platon in pozneje tudi sveti mož iz Assisija tudi mi v včerajšnji votlini nikdar ne smemo pozabiti na nesomernost odnosa med padlim svetom in duhovnimi resničnostmi:

Le temporel n'ayant de sens que par et pour le spirituel, mais n'étant pas mélangé au spirituel. Y menant par nostalgie, par dépassement. C'est le temporel comme pont, comme metaxu. C'est la vocation grecque et provençale.

Svetno ima edini smisel po duhovnem in zanj, ne da bi se z duhovnim mešalo. Tja vodi skozi nostalgijo, s preseganjem. To je svetno kot most, kot metaxý. To je grška in provansalska poklicanost.⁵⁵

Zato ne samo Grkov, ampak tudi božjih trubadurjev, ki so jih navdihnili bratje iz Provanse, ne smemo nadgrajevati z vedno novimi učenimi cilji in znanji. Kajti ti v resnici ne vodijo nikamor, ampak raje postavljajo sami sebi svoj smoter in mero. Tako smo vedno bolj ujeti v mogočna podzemna satovja navidezne resničnosti, kjer vlada moč družbenega priznanja nad samoprevpraševanjem in se sleherno skrivnost prikriva z navideznim znanjem. In bolj ko nas slepi želja po vnanjem priznanju, bolj nesrečna postaja naša zavest, namesto da bi odprli srce in po Sokratovem zgledu tvegali osvobajajoče priznanje lastne nevednosti. Ali kot še nam

⁵⁵ Prav tam, str. 167/156.

šepeta v spevnem jeziku, ki ohranja duhovni napev božjih trubadurjev, včerajšnja zaljubljena v neizrekljivi bolečini spričo odsotnosti svojega Ljubega:

Les ponts des Grecs. – Nous en avons hérité. Mais nous n'en connaissons plus l'usage. Nous avons cru que c'était fait pour y bâtir des maisons. Nous y avons élevé des gratte-ciel où sans cesse nous ajoutons des étages. Nous ne savons plus que ce sont des ponts, des choses faites pour qu'on y passe, et que par là on va à Dieu.

Mostovi Grkov. – Podedovali smo jih, vendar ne poznamo več njihovega namena. Mislili smo, da so bili narejeni za gradnjo hiš. Na njih smo postavili stolpnice, ki jim brez prestanka dodajamo nadstropja. Ne vemo več, da so to mostovi, narejeni za prečkanje, in da se po njih približujemo Bogu.⁵⁶

Najdražja moja, dovolj bo besed. Napočil je trenutek slovesa. Vendar bodimo vedri v srcih. Naj bo to slovo obenem tudi obljuba vnovičnega snidenja. Vendar ne čakajta nikogar, ampak sama s svojima življenjema pišita naprej zgodbo jutrišnjih iskanj. In kadar se znajdeta v stiski ali vama preti nesreča, se spomnita na opogumljajoči stih nesmrtno zaljubljenega pesnika z daljnega severa, ki je v nevarnosti uzrl tudi rešilno. In ne pozabita na čudovito moč ljubezni, ki zmore z lepoto svojega speva priklicati pomoč iz najbolj brezdanjih globočin. Tedaj se morda tudi na vajin klic odzove sinji delfin, katerega gibko dovezetnost za pesem, ki privre iz čistega srca, je po Arionu občudoval tudi božanski Pindar:

... τὸν μὲν ἀκύμονος ἐν πόντου πελάγει
αὐλῶν ἐκίνησ' ἑρατὸν μέλος.

... v spokojni globini morja brez valov
ga vzgibal je ljubeznivi spev trstnih piščali.⁵⁷

⁵⁶ Prav tam, str. 165/154.

⁵⁷ Pindar, fr. 235 (Plutarh, Simpozijski pogovori 704f8).

Boris Šinigoj, rojen 1962 v Ljubljani, je filozof in klasični glasbenik, ki sledi Sokratovi maksimi o filozofiji kot naj-vzvišenejši glasbi. Po končanem študiju filozofije na Filozofski fakulteti in glasbe na Akademiji za glasbo na Univerzi v Ljubljani je postal neodvisni raziskovalec na obeh področjih. Zunaj akademskih ustanov si prizadeva uresničevati filozofijo kot način življenja, ki ga dopolnjuje s koncertno dejavnostjo na področju klasične in etno glasbe. Ob tem se na Gimnaziji Poljane v Ljubljani in Glasbeni šoli Ljubljana Vič-Rudnik posveča tudi mentorskemu delu z mladimi iskalci in glasbeniki. Objavil je več esejev in prevodov s področja filozofije glasbe (Plotin, Johannes Tinctoris, Giuseppe Tartini, Olivier Messiaen, John Cage), ruske in religijske filozofije (Vladimir Solovjov, Nikolaj Berdjajev, Vasilij Rozanov, Pavel Florenski, Lev Šestov, Hans Urs von Balthasar, G. K. Chesterton, Paul Ricoeur) in duhovnih poezij (Ibn Arabi, Kahlil Gibran, Fernando Pessoa). Posnel je tudi dve zgoščenki z zgodnejšo glasbo (solistično Lutnje in Armonici Accenti v duu Jubilet s tenoristom Marjanom Trčkom).

Explicit Liber I

Boris Šinigoj

SPODBUDA K FILOZOFIJI

Monografija **Borisa Šinigoja** se uvršča v antično izročilo **protreptikov** ali **spodbud k filozofiji**, ki naj bralca prek srečevanja s temeljnimi vprašanji mišljenja vodijo k spoznavanju samega sebe in k skrbi za lastno dušo. Zasnovana je kot povabilo k skoku v ljubezensko pustolovščino, ki sega od uvodnega približevanja modrosti prek osrednjega srečevanja s filo-zofijo Grkov do ponovne vrnitve v naš čas s pomočjo iskanja odgovorov na Kantova štiri vprašanja.

Pri tem poskuša bralca osebno nagovoriti z metaforo skupne plovbe po razburkanih širjavah zahodnega duhovnega izročila in ga s poetično govorico navdušiti za sopremislek temeljnih bivanjskih vprašanj na obzorju jutrišnjega dne. Temeljna intenca monografije je torej, da znova obudi držo, iz katere se je filozofija rodila in razvila, se pravi, da filozofijo kot način kritičnega mišljenja poveže v kontrapunkt z zavezujočim načinom življenja in jo znova vzpostavi kot temelj človekovega odnosa do resničnosti.