

Università degli Studi di Padova

Padua Research Archive - Institutional Repository

Žalost sarai izgube in poti tolažbe. Soočenje nekaterih miselnih vzorcev

Original Citation:

Availability:

This version is available at: 11577/3221085 since: 2017-05-12T11:45:56Z

Publisher:

Narodna in univerzitetna knjižnica in Inštitut za preučevanje krščanskega izročila

Published version:

DOI:

Terms of use:

Open Access

This article is made available under terms and conditions applicable to Open Access Guidelines, as described at <http://www.unipd.it/download/file/fid/55401> (Italian only)

(Article begins on next page)



BOETIJ, DEDIŠČINA IN IZZIV

Boetij, dediščina in izziv





BOETIJ, DEDIŠČINA IN IZZIV

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

Ljubljana
2013

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

Uredila
Gorazd Kocijančič in Vid Snoj

Recenzenta
dr. Matevž Kos
dr. Tomo Virk

Jezikovni pregled
Petra Jager

Jezikovni pregled angleških povzetkov
Nada Grošelj

Oblikovanje in prelom
Lucijan Bratuš

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

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

Ljubljana
2013

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

1Boetij A.M.S.(o82)
27-1«653«(o82)

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

ISBN 978-961-6551-39-7 (NUK)
ISBN 978-961-6551-47-2 (pdf, NUK)
1. Kocijančič, Gorazd
269744384

VSEBINA

- 7 Gorazd Kocijančič in Vid Snoj: Uvod

Boetij, njegov čas in razsežnosti njegovega dela

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

Boetij na Slovenskem

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

Boetij in slovanski svet

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

Boetij kot izziv za sodobno mišljenje

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

Dodatek

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

Giovanni Grandi

ŽALOST ZARADI IZGUBE IN POTI TOLAŽBE

Soočenje nekaterih miselnih vzorcev

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Prim. n. d. 20–21.

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

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

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

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

I. Tok življenja: srečo najti in jo ohraniti

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

6 Naj takoj opozorim, da v *De consolatione* najdemo platonsko in neoplatonsko tradicijo, ki pa ju tu ne bom kodificiral kot dodatni vzorec, ker želim, da nam spregovorita prav prek Boetijevih rešitev.

7 To se dogaja predvsem v razpravi o različnih dobrinah, ki bi lahko predstavljale srečo, v drugi in četrti knjigi.

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

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

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

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

II. Aristotel: sreča in zdravilo proti slepoti usode

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

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

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

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

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

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

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

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

10 N. d. I (A), 10, 1101a 13–21.

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

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

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

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

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

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

12 N. d. I (A), 9, 1099a 23–24.

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

III. Boetij: sreča in zdravilo za krivico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16 N. d. III, 4, 1–2.

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

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

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

IV. Tomaž: sreča, blaženost in zdravilo za smrt

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

17 N. d. I, 3, 9–10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23 *Summa Theologiae* I–II, q. 2 pr.

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

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

Tu se moramo omejiti le na nekaj temeljnih opozoril.

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

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

Boetij že razvija perspektivo, v kateri ima ključni pomen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tisto, ki jo pričakujemo onstran teh koordinat.²⁹

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

Tomaž v komentarju evangeljskega odlomka o blagih³¹ postavi jasno ločnico med vsemi oblikami sreče, ki so jih upoštevali filozofi, in blaženostjo, o kateri govori Jezus: prve lahko kvečjemu predstavljajo *pot* k blaženosti v smislu tistih krajev, naključij in kontekstov, ki omogočajo odnos z Bogom, toda posest teh dobrin na noben način ne sovпада z daritvijo v odnosu z Bogom, ki rešuje. Navzočnost dobrin, ki (po mnenju raznih filozofov) dajejo srečo, ni *znamenje*

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

30 Glej tudi tretjo knjigo.

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

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

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

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

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

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

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

V. Drugi razlogi za bližino in razliko

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI. Na pot sinteze treh različnih vzorcev

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Iz italijanščine prevedel Damjan Hlede

Literatura

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

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