

Platonizem v slovenski kulturi in literaturi

Janko Kos

Slovenska akademija znanosti in umetnosti
Novi trg 3, 1000 Ljubljana, Slovenija

Razprava pojasnjuje pomen in razvoj platonizma na Slovenskem – v filozofsko-znanstvenem mišljenju in v pesniško-literarni ustvarjalnosti. V filozofiji je bil ob prevladujočem aristotelizmu in razsvetljskem empirizmu z nekaj izjemami skoraj neprepoznaven: na Platonov nauk o lepoti je proti koncu 19. stoletja navezal svojo estetiko A. Mahnič, vendar je ostal v mejah Aristotelove miselne tradicije. Šele po letu 1990 se je začelo filozofsko mišljenje močneje odpirati spodbudam iz Platona in novoplatonikov. Pač pa je platonizem zapustil opazne sledove v pesništvu in literaturi, najprej pri Francetu Prešernu in njegovem prvem razlagalcu Josipu Stritarju, nato najmočneje in najizvirneje v pripovedništvu in dramatikii Ivana Cankarja, v poeziji Srečka Kosovela in pri pesnikih mladokatoliškega kroga dvajsetih let. Redkejši je bil z nekaj pomembnimi izjemami v literaturi po drugi svetovni vojni pesniško-literarni platonizem; po letu 1950 je z Antigono Dominika Smoleta nastala ena njegovih najizvirnejših stvaritev. Šele po letu 1990 je platonizem močneje zaživel v poeziji mlajših generacij in se s tem ujel s sočasnim razmahom v filozofiji.

Ključne besede: literatura in filozofija / slovenska književnost / aristotelizem / platonizem / novoplatonizem / hrepenenje / dualizem duše in telesa / lepa duša / duhovno presežno

Izhodišče v razumevanje in razlaganje platonizma na Slovenskem mora upoštevati njegovo razmerje do drugih velikih tokov evropske filozofsko-kulturne misli, ki so prihajali v slovenski prostor od zgodnjega srednjega veka do druge polovice 20. stoletja. Med njimi je bil najpomembnejši in platonizmu najbližji aristotelizem. Med njima je bilo nekaj stičnih točk, pa tudi razlik, ob katerih sta se razhajala. Drugi veliki tok je bil novoveški racionalizem 17. stoletja in za njim razsvetljski empirizem, ki se je podaljševal v 19. stoletje s pozitivizmom in materializmom. Vsi ti tokovi so prehajali tudi v slovensko kulturo in literaturo, vendar v drugačnem časovnem zaporedju kot v kulturi zahodne in srednje Evrope.¹

¹ Po sklepu uredništva revije je razprava akademika Janka Kosa, častnega člana Slovenskega društva za primerjalno književnost, objavljena z manjšimi odstopanji od običajnega formata.

V teh so vrsto stoletij sočasno ali izmenično vplivali na razvoj religije, teologije, filozofije, umetnosti in znanosti. Pomen platonizma je bil v tem razvojnem zaporedju razmeroma močan, čeprav v posameznih obdobjih neenak. V zgodnjekrščanski teologiji in filozofiji, v času pozne antike, je bil prek novoplatonikov platonski vpliv najmočnejši, od tod je mogoče govoriti o krščanskem platonizmu, tako v vzhodni patristiki kot pri sv. Avguštinu. Osrednje mesto mu je ostajalo v zgodnji sholastični filozofiji do 13. stoletja, ko ga je začel nadomeščati sholastični aristotelizem, kot sta ga prek Averroesa izoblikovala Albertus Magnus in Tomaž Akvinski. V obdobju renesančnega humanizma se je zoper sholastični aristotelizem z novo močjo razmahnil humanistični platonizem in v okvirih firenške »platonске akademije« postal pomembno gibalno kulturne misli, umetnosti in poezije, kot pričujejo dela Marsilia Ficina in Pica della Mirandole. V lutrovski reformaciji pod Philippom Melanchthonom in v katoliški protireformaciji pod Franciscom Suárezom je obnovljeni aristotelizem znova postal veljavna podlaga verske in cerkvene misli; v Katoliški cerkvi je to ostal do 20. stoletja.

Drugačna je bila usoda platonizma v posvetni evropski kulturi po uplahu renesančnega humanizma in v obdobju baroka. V 17. stoletju je v Cambridgeu zoper aristotelizem nastala novoplatonska »šola« kot nadaljevanje tradicij firenške akademije. V 18. stoletju je razsvetljenski empirizem zavračal tako aristotelizem kot platonizem, toda proti koncu 18. stoletja je iz krize razsvetljenstva kot glavna spodbuda filozofskemu in umetnostnemu mišljenju zrasel pomen platonizma z ene strani v nemškem klasičnem idealizmu, z druge v romantični umetnosti in poeziji. Podobna vloga mu je bila usojena proti koncu 19. stoletja, ko je po krizi pozitivizma in materializma postal filozofiji in umetnosti *fin de siècle* pomembna spodbuda. Zdi se, da to ostaja tudi po obeh svetovnih vojnah in na pragu novega tisočletja.

Na Slovenskem je bilo razmerje med aristotelizmom in platonizmom od visokega srednjega veka do 19. stoletja drugačno kot v duhovni kulturi zahodne in srednje Evrope; šele zadnji dve stoletji se je približalo stanju, značilnemu za to kulturo. Potem ko smo Slovenci s pokristjanjenjem stopili v območje zahodnega krščanstva oziroma Katoliške cerkve, je moralo preteči nekaj stoletij, da so se lahko redki teološko in filozofsko izšolani Slovenci oziroma na slovenskih tleh šolani Neslovenci lahko posvetili duhovni dejavnosti, ki bi jih odprla spodbudam evropskega aristotelizma in platonizma. To se je dogajalo od 13. stoletja naprej, ko je v sholastični filozofiji že prevladala Aristotelova avtoriteta nad izročilom zgodnjerednjeveške teološke in filozofske misli, oprte na platonizem novoplatonikov, in je tomizem

prevladal nad avguštinizmom. Prav tako odločilno je bilo dejstvo, da na Slovenskem v 15. in 16. stoletju ni bilo pomembnejših središč duhovnokulturnega življenja, v katerih bi se lahko uveljavil renesančni humanizem in v tem okviru platonizem po zgledu firenške platonске akademije. Slovenska teološka in filozofska misel je od začetka 16. stoletja še vedno živela v okvirih bolj ali manj trdnega aristotelizma, dopolnjenega izjemoma s poznosrednjeveškim nominalizmom in s skromnimi sledovi renesančno humanistične misli o naravi. Takšni so bili filozofski nauki prvega znanega slovenskega misleca Matije Hvaleta (ok. 1500), sledil je aristotelizmu, ne samo po Tomažu Akvinskem, ampak tudi Dunsu Skotu, deloma celo z nominalizmom Williama Ockhamskega. Med slovenskimi protestanti se je moral z znanostjo in filozofijo ukvarjati Adam Bohorič (ok. 1520–ok. 1600). Iz njegovega latinskega uvoda v slovnico *Arcticae horulae* je videti, da je razumel filozofsko znanost po načelih aristotelizma, kakršnega je znotraj lutrovske reformacije obnovil Melanchthon. V obdobju slovenskega baroka se je med redkimi, pripravljenimi za teološko-filozofsko mišljenje, posvetil filozofski etiki Janez Ludvik Schönleben (1618–1682) na podlagi Aristotelovih načel in z oporo v novosholastični misli Suáreza. Do srede 18. stoletja mu je sledilo več filozofsko šolanih piscev (Anton Erberg, Gottfried Pfeifer, Ferdinand Tirnberger, Alojzij Redeskini in drugi). Njihova usmeritev je ostajala večidel zvesta sholastični tradiciji, se pravi aristotelizmu, pogosto s kritičnim nasprotovanjem Descartesu in samo izjemoma s prevzemanjem idej evropskega racionalizma 17. stoletja.

Prelom z aristotelizmom, ki je ostajal trdna podlaga katoliškega verskega nauka, se je v slovenski duhovni kulturi zgodil z razsvetljenstvom po letu 1770, vendar je bil na filozofskem področju samo polovičen in neizrazit, vsekakor pa brez zveze s platonizmom kot tradicionalno alternativo Aristotelu. Za razsvetljenskega misleca tega časa bi lahko veljal Franc Karpe (1747–1806), ki se je sicer izrekal zoper sholastične avtoritete, s svojim filozofskim naukom pa vendarle ostajal zvest Aristotelu, čeprav z eklektičnim povzemanjem idej novega racionalizma in empirizma, deloma s kritičnimi pomisleki na račun Descartesa, Huma in Kanta. To je toliko bolj presenetljivo, ker so se njegovi literarni in znanstveni sodobniki, ki so jedro slovenskega razsvetljenstva (Baltazar Hacquet, Žiga Zois, Anton Tomaž Linhart, Valentin Vodnik) že popolnoma izmaknili aristotelški tradiciji in se usmerili v empirizem, večidel po filozofskih načelih Johna Locka in znanstveni metodi Isaaca Newtona, kar je pomenilo, da v tem mišljenju ni več prostora za Aristotela in še manj za platonizem, ki je bil v srednjem veku in renesansi njegov veliki tekmeč.

Novi čas platonizma je v Evropi napočil s predromantiko in romantiko, ki sta se odrekli racionalnemu empirizmu, hkrati pa zavrgli Aristotelovo avtoriteto ne samo v metafiziki in fiziki, ampak tudi v pojmovanju lepote, umetnosti in literature. Izkazalo se je, da mišljenju, rešenemu iz normativnih vezi Aristotelove *Poetike*, mnogo bolj ustreza spiritualno-estetska tradicija platonizma oziroma novoplatonizma, ki je v pozni antiki, renesansi in baroku imela odločilno vlogo v razvitju filozofsko umetnostne misli. Ta se je zdaj lahko vrnila k Platonovim in Plotinovim idejam lepote, umetnosti in poezije, prek tega pa celote življenja in sveta. Sledili so ji ne samo osrednji misleci po Kantu, ampak predvsem osrednji romantični pesniki, ki so hoteli domisliti pravo bistvo nove romantične kulture – v Angliji Samuel Taylor Coleridge in Percy Bysshe Shelley, na Nemškem Friedrich Hölderlin s svojim videnjem grštva skozi Platonov *Simpozij* in njegovo Diotimo, ob njem Novalis, ki mu je bil Platon najljubši mislec in zgled.

V jedru romantičnega platonizma stoji pojav »lepe duše«. Njeno podobo sta prva domislila Platon in Plotin, v zgodovinskem času pa se je spreminjala. V renesančnem platonizmu je lepa duša pomenila skladnost človekove notranje in zunanje lepote, ki je odsev absolutne lepote, h kateri lepa duša teži in jo posnema. Z romantiko se lepa duša spremeni v čisto subjektivnost, ki čuti v sebi bogastvo lepega, dobrega in resničnega. To jo dviga nad stvarnost, v kateri vsega tega ni. To pomeni, da je naravnana k nečemu presežnemu, ki ga že nosi v sebi in k čemur mora po vzratni poti hrepeneti iz sebe kot k nečemu zunanjemu. Prav v tem je paradoks romantične lepe duše in njenega platonizma. Odmik od renesančnega ideala lepe duše je očiten, premik k nadmoči duhovne lepote pa kaže na podlago v Platonovem *Simpoziju*.

Vse to velja tudi za slovensko romantiko, kot nam jo posebljata Matija Čop kot njen estetski teoretik in France Prešeren kot njen edini pravi pesnik. S tem se odpira vprašanje, koliko je v tej romantiki mogoče odkriti sledove literarno-pesniškega platonizma.

Matija Čop je bil izvrsten poznavalec grške antike in v tem okviru Platonovih dialogov. V enem od pisem Jerneju Kopitarju obžaluje, da v Licejki nimajo popolnega Platona. Iz pisem Francescu Saviu vemo, da je dobro poznal in cenil ne le Kanta, ampak tudi tiste mislece klasičnega nemškega idealizma, ki so se v razumevanju temeljnih filozofsko-teoloških pojmov vračali k Platonu in k novoplatonikom. Zanimanje je pokazal zlasti za Schellinga in njegovo razlago Dantejeve *Božanske komedije*, vedel je za tisti del Schellingove filozofije, ki je segal v metafiziko in razpravljal o »svetovni duši« (Weltseele) po Platonu in Plotinu.

Bolj negotovo se vsaj na prvi pogled kaže Prešernovo razmerje do duhovnega toka, ki je iz platonizma segel v vrhove evropske romantike. V pesmih, ki jih je objavil do svojega tridesetega leta in torej do tesnega sodelovanja s Čopom, njihova življenjska filozofija ne kaže nobenih znamenj, da se ta pesniški »jaz« želi dvigniti nad empirično stvarnost k nečemu nadčutnemu, duhovnemu in v tem pomenu presežnemu. Tej tematiki se Prešernova poezija nepričakovano odpre sredi tridesetih let, takoj po Čopovi smrti z elegijo *Dem Andenken des Matthias Čop* (1835). V tej je prijateljeva smrt ponazorjena in hkrati simbolično povzdignjena s pomočjo pojma »Weltgeist«, ki da obstaja v svetu ali morda nad njim. O njem je v teh verzih rečeno še to, da je po načinu svojega obstoja »praluč« (Urlicht). Del tega duha je duhovna »iskra« (Funke), ki živi v človeku kot njegova duša in se po njegovi smrti vrača k »svetovnemu duhu« kot v svoj prvotni dom. Nedvomno gre za formulacije, podobne tistim, ki jih je oblikoval novoplatonizem in po njem nemški klasični idealizem s Schellingom in Heglom; v nemško poezijo jih je sočasno prenesel Goethe. Pojem »Weltgeist« ima pomembno vlogo v Heglovi filozofiji zgodovine, Goethe in Schelling namesto tega govorita o »Weltseele«. Izvor teh pojmov je nedvomno platonski oziroma novoplatonski, njihov pomen pa pri enem in drugem različen. Tudi Prešernova raba pripada tradiciji platonizma, vendar je drugačna od drugih. Pri Heglu se »Weltgeist« razodeva v zgodovinskem razvitju, kar Prešernov vsekakor ne more biti, saj je postavljen zunaj zgodovinskega časa. Pri Goetheju in Schellingu označuje »Weltseele« silo, ki od znotraj spaja, oživlja in osmišlja kozmos, naravo in svet v celoti, nekako tako, kot jo je videl Platon v *Timaju* in kot so jo razumeli novoplatoniki. Prešernova pojmovna raba je seveda poetična in ne more imeti strogo filozofskega pomena. Njegov »Weltgeist« kraljuje nad svetom kot najvišja »praluč«, ki k sebi privlači »iskre« duha, razpršene v človeku, kar pomeni, da ni »svetovna duša«, ki je svetu imanentna kot podlaga za panteistično vero. Prešeren se približuje krščanskemu platonizmu, ki je iz Plotina segel v zgodnjo patristiko in ga je najti pri sv. Avguštinu. V to smer kaže v Prešernovi pesnitvi razmerje med »svetovnim duhom« in duhovno »iskro« v posameznem človeku, platonizem se s tem prepleta z vero v osebne Boga. Ne glede na te konkretne pomene je očitno, da te Prešernove pesniške podobe segajo v metafiziko, svoj izvor pa imajo v platonizmu.

Za analizo ostaja odprto vprašanje, zakaj je Prešeren svojo navezavo na platonizem opesnil prav v elegiji ob Čopovi smrti, vprašanje, ali se je s tem oddolžil Čopovemu svetovnemu in življenjskemu nazoru, za katerega lahko domnevamo, da mu je bil blizu nemški klasični, zlasti

Schellingov idealizem, ali pa je sledil lastni pesniški domišljiji. Toda še pomembneje je vedeti, ali se v posmrtni elegiji skriva prva in edina sled platonske tematike v Prešernovih pesmih. Na to vprašanje je treba odgovoriti z analizo vloge, ki jo je v osrednjih pesniških besedilih z začetka tridesetih let prejel pojem hrepenenja oziroma predstave, ki so bile z njim povezane.

Potem ko je Prešeren do leta 1830 pesnil iz življenjskega občutja, ki je bilo omejeno v strogo empirijo, blizu senzualizmu in brez spiritualnih nastavkov, se ta pesniški svet začne spreminjati od leta 1830, predvsem s prvimi in novimi soneti, dokler ne doseže vrha v daljših pesnitvah, v elegiji *Dem Andenken des Matthias Čop* in v *Krstu pri Savici*. Zunanje znamenje spremembe je raba novega pesniškega izrazja, poglavitno mesto v njem se je odprlo pojmu hrepenenja. Beseda zanj je morda značilno slovenska, v drugih slovanskih jezikih je ni najti. Megiserjev slovar (1603) in Vorančev (ok. 1700) je še ne poznata, zabeležil jo je Pohlin v svojem *Tu malem besedišu treh jezikov* (1781), s pomenom stremeti, prizadevati si, hoteti, se pravi z izkustvenim pomenom načrtne, iz volje porojene človeške dejavnosti, naravnane k dosegljivemu predmetnemu cilju.

Prešeren je pojem hrepenenja prvi uvedel v slovensko poezijo, to pa tako, da mu je podelil višji, daljnosežen in v filozofskem smislu presežen pomen. Njegova vsebina ni več hotena želja po nečem bližnjem, stvarnem in zato dosegljivem, ampak po tistem, kar je onstran izkustvenega, čutno nazornega in obvladljivega, kar je presežno, hkrati pa takšno, da mora človek težiti vanj kot po nečem najbolj bistvenem, zanj eksistenčno brezpogojnem in nepogrešljivem.

S tem pomenom se pojem hrepenenja v Prešernovi poeziji pojavi prvič leta 1830 v sonetu *Tak kakor hrepeni oko čolnarja*, nato mu je skozi Prešernove pesmi bolj ali manj opazno mogoče slediti v trideseta leta do srede štiridesetih, večidel z uporabo same besede: v sonetu *Popotnik pride v Afrike puščavo*, v pesmi *Strunam*, v *Sonetnem vencu*, v nemškem sonetu *Wie brünstig sehnt sich, wer an dunkler Stelle*, v sonetu *Marsk'teri romar gre v Rim*, v *Kompostelje*, v pesmi *Pod oknam* in nazadnje v *Zdravljici*.

Ideja hrepenenja se v Prešernovi poeziji pogosto oglašča brez uporabe same besede, ampak s podobami, ki razširjajo hrepenenjsko temo in ji s tem podeljujejo dodatno težo. V baladi *Ribič* so prisprodoma zanj »zvezde lepe«, v zadnji baladi *Neiztrohnjeno srce* so nosilci hrepenenja »pesmi večne« in »pevske sanje«. Idejo hrepenenja po nečem daljnem, neizpolnjenem in nedosegljivem je vstavil v svojo priredbo ljudske pesmi *Od lepe Vide*, najprej s podobo »Če doma jim dobro ni, žerjavi se

čez morje vzdignejo« in na koncu s podobo neutolažljivega hrepenenja: »Lepa Vida vsak dan je pri oknu stala, se po sinku, oču, mož' jokala.«

Najmočnejšo ponazoritev je prešernovska ideja hrepenenja dosegla v sonetu, s katerim je spominu Matija Čopa posvetil celoto *Krsta pri Savici* in nato v zadnjem delu *Krsta*. Na teh mestih je hrepenenje, ne da bi bila zmeraj uporabljena sama beseda, izrecno naravnano k nečemu nadčutnemu, duhovno najvišjemu in torej presežnemu v pravem pomenu besede kot onstranskemu in zato nedosegljivemu zavesti, trdno pripeti na življenjski svet vsem dostopnega izkustva. S temi mesti se tematika *Krsta* neposredno navezuje na platonizem. Na sledi približevanja duhovni lepoti kot ideji sami po sebi se duša hoče dvigniti iz čutnosti telesne ljubezni v ljubezensko stanje, ki je čista duhovnost in zato dosegljivo samo z vero v resničnost, ki presega telesno izkustvo. O tem govori v posvetilnem sonetu verz, »da srečen je le ta, kdor z Bogomilo up sreče unstran groba v prsih hrani«. Na koncu *Krsta* pa Bogomila smisel te ljubezenske drame in njenega hrepenenjskega zamaha izreče z verzi: »Ljubezni prave ne pozna, kdor meni, / de ugasniti jo more sreče jeza: / gorela v čistem, večnem bo plameni, / zdaj in ko mi odpade trupla peza.«

Ti verzi so vrh prešernovskega platonizma, v njih so zaobsežene ideje, katerih izvor je najti v Platonovem *Simpoziju*. Tam je bilo rečeno, da je »Eros želja po trajni posesti dobrega« in da morajo ljudje »obenem z dobrim hrepeneti po neumrljivosti« (prevod A. Sovreta, 1953); in še to, da je najvišja oblika erosa usmerjena k »lepoti kot taki«, ki ne nastaja in ne prehaja, ampak biva večno. To se zgodi, ko je človeku dano »gledati resnično, božansko lepoto v njeni enovitosti, čisto kot sonce in brez primesi, brez telesne odlételi ...«

Od tod prihaja Bogomili hrepenenje po čisti in večni ljubezni, ki je ne teži več »trupla peza«. Podlaga temu hrepenenju je platonska misel, ki odkriva v človeku nasprotje med dušo, ki je odprta za višjo duhovnost, in telesom, ki je pripeto na nižjo stvarnost. Ta »idealistični« pogled na človekovo usodo se očitno postavlja v nasprotje z Aristotelovim »realističnim« pogledom na človeško bitje kot neločljivo enoto telesne stvari in duše, ki je »forma« telesa.

Bogomila kot nosilka platonskega hrepenenja je lepa duša v tistem pomenu, kot jo je videl Hegel. Njena podlaga je krščanska vera, ki postavlja lepo dušo kot čisto, brez greha, in samo takšna je lahko glasnica neumrljivega hrepenenja. Za Črtomira, ki kot da pristaja na to hrepenenje, je mogoče reči, da je lepa duša, toda v drugačnem, zdaj tipičnem romantičnem pomenu, da nosi v svoji notranjosti zmožnosti najvišje plemenitosti, poguma, bojevite močatosti, ljubezni, odpovedi in

žrtvovanja. Takšnega privlači ljubezen do bitja, v katerem vidi posebljenje najvišjega hrepenenja k duhovno presežnemu. Ob tem pa ostaja navezan na izkustveno telesno resničnost, zato se ne more izenačiti s hrepenjskim subjektom. Lahko si samo želi odrešitev iz ujetosti v nasprotje duha in telesa.

V *Krstu pri Savici* je platonski privid človeške usode z Bogomilo postavljen pod okrilje katoliške teologije, kar pomeni, da prehaja v krščanski platonizem, kot ga je najti pri prvih cerkvenih očetih in pri sv. Avguštinu, čigar dela je Prešeren verjetno poznal. Posebnost v *Krstu* je ta, da ga izreka ženska in ne moški. Že v Platonovem *Simpoziju* je glasnica hrepenenja po duhovno presežnem Diotima, podobno vlogo imajo ženski liki v predromantično romantični literaturi pri Rousseauju, Chateaubriandu, Hölderlinu ali Wernerju.

V Prešernovi pesnitvi je moški, Črtomir, tisti, ki ostaja ob vzvišeni podobi duhovne ljubezni zadržan, to pa iz zelo razumljivega razloga, ker mu je ljubezensko hrepenenje brez skladja s telesnostjo izkustveno nepredstavljivo.

Iz posvetilnega soneta in samega *Krsta* je razvidno, da je pesniškemu avtorju hrepenenje po presežnem v podobi čiste duhovne ljubezni samo na sebi najvišje, zaželeno in zavidanja vredno, za človeka, ki ostaja zavezan stvarnemu izkustvu, pa nedosegljivo. Za Platona je eros, naravnian k absolutni lepoti, mogoč filozofskemu umu, ko se odpre zrenju ideje lepega, dobrega in resničnega. V svetu Prešernove poezije je kaj takega seveda nemogoče. Kljub temu se v Prešernovem pojmu hrepenenja ves čas skriva platonsko ozadje. Ko v sonetu *Marskeri romar gre v Rim, v Kompostelje* primerja hrepenenje erosa z romarjevo željo doživeti »veselje življenja rajskega«, ga opiše z besedami »sled sence zarje onstranske glorie«, kar je pesniški povzetek nauka o odtisu idej v pojavih čutnega sveta. Sicer pa je Prešernova naveza na platonsko temo hrepenenja tako močna, da jo opazimo na mestih, kjer je ne bi pričakovali. V nemškem sonetu o tem, »kako goreče hrepeni« po sončni svetlobi ujetnik v podzemni temi, obnavlja podobo »votline« iz 7. knjige Platonove *Države*, vendar z razliko, da Prešernov ujetnik hrepeni po odrešitvi iz teme, pri Platonu pa gre za stanje v temo ujetih, ki si ne morejo predstavljati nečesa zunaj svoje teme in tudi ne morejo hrepeneti po čem takim.

Tema hrepenenja se v Prešernovih pesmih pojavlja na odločilnih mestih, izteka se v spoznanje, da človek iz stvarnega življenjskega izkustva ne more prestopiti v svet presežnega brez posredovanja vere, ki zagotavlja upanje. V tem je drama hrepenenja, ki podeljuje Prešernovi poeziji posebno poetično moč, njen izvor je notranja duhovna napetost te pesniške misli.

V luči Platonovih pojmov je treba reči, da avtorski eros, ki napolnjuje Prešernovo poezijo v njeni »klasični« fazi, ni naravnani k absolutni lepoti, o kateri morajo misliti filozofi, ampak se obrača k tistemu, kar se v Platonovem *Simpoziju* prikazuje kot prehod iz ljubezni do lepe telesnosti v ljubezen do lepe duše, ki lahko telesu podeli višji duhovni pomen. Bogomila je podoba ženske, v kateri je telesna lepota dopolnjena z duhovno lepoto »ljubezni čiste in zvestobe«. Samo takšna ženska je vredna moške ljubezni in tako jo vidi Prešeren v svojih osrednjih pesmih. Brez tega se Prešeren obrača od nje v eni zadnjih ljubezenskih pesmi, ki nosi pomenljivi naslov *Zgubljena vera*: »Pred bogstvo ti, zdaj – lepa stvar.«

Platonizem v Prešernovi poeziji se s tem izkazuje ne samo kot poseben, v svoji problematičnosti izviren, ampak za slovensko literaturo 19. stoletja enkratno, saj je v poeziji od Levstika in Jenka do Gregorčiča in Aškercar docela prevladal »realistični« empirizem nad platonskim »idealizmom«. Tako je ostalo do slovenske moderne. Kljub temu je bil v tem času prešernovski platonizem dovolj opazen, da so se nanj lahko oprle prve razlage Prešerna, kar je bila Stritarjeva naloga.

Ko je Josip Stritar leta 1866 napisal eno prvih in še zmeraj najpomembnejših razlag Prešernovega pesništva, je ob pojmu hrepenenja zaznal v njem latentni platonizem. Poskušal ga je razumeti prav ob pojmu hrepenenja. V njem je prepoznal osrednjo temo najbolj »klasičnih« Prešernovih besedil, zato se je v svoji razlagi vračal k tej pojmovni rabi, pri tem pa spreminjal vsebino tako uporabljenega pojma. V odmiku od Prešerna je izoblikoval novo različico poetičnega platonizma, ki ni ostala brez vpliva na poznejše duhovno-literarne usmeritve.

Stritar je v svojih študentskih letih poslušal predavanja Hermanna Bonitza, ki je bil v tem času med poglavitnimi poznavalci in razlagalci Platonove filozofije. V njegovem seminarju je poslušal podrobno razlago *Simpozija*. Najbrž se je že v tem času seznanjal z nauki Schopenhauerjeve filozofije. V tej je ob pesimističnem nauku o »življenjski volji« in njenem usodnem pomenu za duhovno-moralni obstanek človeka imel pomembno vlogo platonski nauk o »idejah«, o lepoti in umetnosti. V razlagi Prešernove poezije je Stritar prevzel pojem hrepenenja, pri tem pa opozoril na njegov platonski izvor z namigom, da tako hrepenenje prihaja človeku iz njegove predeksistence, po Platonu iz sveta idej. Ali s Stritarjevimi besedami: »Ustvaril si je v prsih, ali pravzaprav, prinesel je s sabo na svet podobo, ideal, kakršnen bi moral biti človek, kakršno življenje. Ta podoba, ta ideal mu je last, katera ga spremlja skozi življenje.«

Stritarjev odmik od Prešernovega platonizma se zgodi s pojmom ideala, ki ga pri Prešernu ni, a bi ga lahko sprejel iz Schillerja, od koder

si ga je prilastil Stritar. V Prešernovi poeziji je cilj in predmet hrepenenja lik ljubljene osebe, ki jo odlikuje ne samo telesna lepota, ampak predvsem duhovna popolnost, kot jo uči Diotima v Platonovem *Simpoziju*. Po Stritarjevem prepričanju ta cilj ne more biti pesniku konkretna ženska, v katero naj bi bil »nesrečno« zaljubljen, ker mu je bila nedostopna. V ozadju te Stritarjeve misli je najbrž prepričanje, da takšna ljubezen ne obstaja, bodisi da ne more biti trajna bodisi da lik idealne ženske sploh ni stvaren, ampak moška iluzija. Od tod je Stritar izpeljal sklep, da Prešernovo ljubezensko hrepenenje po Juliji Primčevi ni bilo v pravem pomenu nekaj dejanskega in da je šlo za »poetiško fikcijo«. Ali še bolj določno, da je bilo hrepenenje po »izvoljeni devici« samo prisposoda hrepenenjskega teženja po nedosegljivem »idealu«. Ta ideal, h kateremu podobno kot Prešeren težijo vsi pravi pesniki kot po nečem presežnem in nedosegljivem, je podoba življenja, ki je popolno nasprotje temu, ki ga morajo živeti v svoji dejanski, usojeni in zmeraj enaki eksistenci. Ta je kruta, neusmiljena in nečloveška, polna trpljenja in zla, kot jo je filozofsko razumel Schopenhauer. Po Stritarjevih besedah »človek živi vedno kakor divja zver v krvavi vojni s človekom ...«.

S tem se platonizem pri Stritarju spreminja v svetobolje po romantiki. Stanje, iz katerega hrepeni človek k nečemu presežnemu, ni več stanje lepe pesniške duše, ki se poizkuša iz čutnosti dvigniti k duhovni ljubezni, ampak je stanje nesrečne zavesti, ki se ji kaže svet kot manko človeške eksistence, kot stanje biološko-socialne nesreče, ki ji ni mogoče ubežati. Nasproti ji je mogoče postaviti samo podobo »ideala«, ki ga lahko čutijo pesniki in je torej presežen samo kot avtonomna estetsko-umetnostna resničnost.

Iz Stritarjevega videnja hrepenenjskega, nedosegljivega »ideala« je ostalo odprto vprašanje, ali ni iz tega zaprtega kroga vendarle mogoč izhod, ko bi se s socialno-politično aktivnostjo dalo spremeniti človekov položaj in ga s tem približati »idealu«. To vprašanje si je moral zastaviti Cankar. Drugo vprašanje, ki je terjalo odgovor, je bilo o tem, kakšen je končni cilj hrepenenja in kakšno vlogo ima zanj smrt. Tudi to vprašanje je ostalo odprto za Cankarja, ki je v svojih delih ustvaril novo, do skrajnosti domišljeno podobo slovenskega poetičnega platonizma.

Med Stritarja in Cankarja je v ta zaris treba postaviti filozofska prizadevanja Antona Mahničā. Med slovenskimi misleci 19. stoletja se je edini skliceval na Platona, od tod vprašanje, ali ga je mogoče uvrstiti v razvitje platonске misli na Slovenskem. Alma Sodnik ga je v svoji še zmeraj temeljni knjigi o »zgodovinskem razvoju estetskih problemov« uvrstila med umetnostne teoretike oziroma estetike, ki izhajajo

iz Platonovih stališč. To pa ne velja za celotno Mahničovo usmeritev v filozofiji in teologiji. Bolj kot v platonizem ga je mogoče uvrstiti v obnovo trdnega aristotelizma v duhu novotomizma in s tem nasprotnega platonski tradiciji.

Mahničevi dialogi v knjigi *Dvanajst večerov* (1884–1887) so napisani po zgledu Platonovih, toda iz njihove vsebine in poznejših spisov v glasilu *Rimski katolik* je mogoče povzeti, da je sledil platonizmu v območju estetske in umetnostne teorije, pa še tu samo deloma. Kot Platon je videl v lepoti zemeljskih stvari odsev absolutne lepote same na sebi, kot idejo lepote, ki sicer ne obstaja v svetu idej, pač pa po krščanskem razumevanju v božji misli. Od tod lepota v umetnostih; hkrati pa je Mahnič v njenih delih videl dopolnitev tistega, česar ne more doseči narava, kar je bilo rečeno po Aristotelu.

Ne glede na to dopolnitev Platona z Aristotelom je Mahnič v svojih znanih kritikah Prešerna, pesnikov in pisateljev 19. stoletja izhajal s platonskega stališča, da umetnost, ki se ne približuje ideji dobrega, resničnega in lepega, ostaja na nižji ravni čutnega, varljivega in po krščanskem nauku zavajajočega v greh. Iz tega je sledilo, da mora biti umetnikovo hrepenenje po lepoti naravnano iz čutnosti k duhovnemu in da ima samo takšna naravnost svoje mesto v pravi umetnosti, vse drugo je lažno, nelepo in moralno škodljivo. Na tej podlagi je Mahnič presodil, da je prevara tisto hrepenenje, ki naj bi ga v Stritarjevi življenjski filozofiji čutil človek, ko nezadržno od rojstva do smrti hrepeni po odrešitvi iz »disharmonije« med nedosežnim »idealom« in življenjem, kakršno mu je usojeno. Do tega sklepa pa Mahnič ni prišel s Platonom, ampak z naslonitvijo na aristotelizem novosholastikov.

Platonski je samo estetski del Mahničeve teološke filozofije, izrecno oprt na Platona, sklicujoč se na njegov *Simpozij*. Ko z estetskega preide k metafizičnim vidikom, se izkaže, da jih razume iz aksiomov Aristotelove metafizike in torej v nasprotju s platonizmom. Zato mora odkloniti Stritarjevo svetobolje, češ da izhaja iz napačnega pogleda na razmerje med dušo in telesom. Duša ni nekaj samostojnega in nasprotnega telesnosti tako zelo, da bi se morala rešiti iz njenih vezi v čisto duhovnost. Po Aristotelu je Mahniču duša »forma« telesa in z njim eno. Na tej ravni se aristotelški nauk dopolnjuje s krščansko doktrino. Ko se v človeku prebujajo nagnjenja k slabemu, mu to ne prihaja iz telesnosti, ampak je posledica izvirnega greha, ki je oslabil človekov um in voljo, s tem jo pa napravil nemočno pred skušnjavami čutno materialnega sveta. Duša se ne more ločiti iz telesa, hrepenenje po takšni ločitvi je zmotno. Človekova prava naloga je ta, da z voljo in umom obvlada telesnost in je z njo eno, »forma« duše v snovi telesa. Namesto

disharmonije »ideala« in življenja po Stritarju torej harmonija duše in telesa, ki naj premaguje posledice izvirnega greha.

Potem ko je platonizem samo deloma segel v Mahničovo teološko misel in v nji doživel že tudi zavrnitev, je močneje oživel v literaturi in poeziji slovenske moderne. S Cankarjem je platonizem na Slovenskem dosegel vrh in oblikoval svojo zadnjo, tipično slovensko podobo. Nastala je na podlagi, ki jo je zastavil Prešeren in jo poskušal teoretično razširiti Stritar; s prevzemom njunega pojma hrepenenja in z obvozom tega pojma v Mahničevi kritični zavrnitvi.

Iz pisem, ki jih je Cankar dvaindvajsetleten pisal leta 1898 Otonu Župančiču, je razvidno, da se je v tem času posvečal ne samo literarnim delom, ampak tudi filozofskim in da je v teh bralskih zanimanjih prišel v stik s platonizmom prek različnih starejših in sodobnih avtorjev. Bral je Avguštinove *Izpovedi*, ki so mu pozneje bile eden od zgledov, po katerih je leta 1914 koncipiral cikel *Moje življenje*, pri Avguštinu se je srečal s krščanskim platonizmom. Prebiral je Spinozovo *Etiko*, pri čemer seveda ni mogel vedeti, da je na avtorja med drugimi vplival tudi Platon. Zelo natančno in z velikim interesom se je zamislil ob esejističnih knjigah R. W. Emersona, M. Maeterlincka in Th. Macaulayja in v njih našel podrobnejše razlage Platonovih nauk. Ni podatkov o tem, kdaj in kako je lahko prebiral Platonove dialoge v nemških prevodih; med temi bi mu bil gotovo najbližji *Simpozij*.

Da je v tem času že poznal pogloblitve ideje Platonove filozofije in kako jih je sprejemal, se da razbrati iz komentarja, ki ga je zapisal v pismu Župančiču, potem ko je prebral Macaulayjev esej o F. Baconu. Cankar je povzel, da postavlja Macaulay Bacona nad Platona in da se odloča za Baconov empirični utilitarizem zoper Platonov idealizem, češ da je »Platon streljal v solnce ter ga seveda ni zadel s svojo puščico ...«. Cankar dodaja: »Za bóga, meni se zdi, da bi kljub temu rajši streljal v solnce.« To pomeni, da bi se rajši kot za klasični empirizem ali sodobni pozitivizem, materializem in pragmatizem odločil za idealizem, ki ga je v tem času ponujalo obnovljeno zanimanje za Platona in širšo problematiko platonizma.

Okoli leta 1900 se je Cankar navdihoval ob Nietzschejevih delih, ki so med drugim izhajala iz zanikanja temeljne Platonove metafizične misli. Nato je prešel v politično-ideološko območje socialne demokracije, ki je idejo socializma povezala z vero v znanost naravoslovja in družboslovja, podloženo s filozofsko razumljenim materializmom ali vsaj z njegovo blažjo različico v pozitivizmu, vsekakor nasprotno idealizmu in spiritualizmu, s katerima se je Cankar srečaval ob Platonu. K njemu se je vrnil, ko je leta 1910 v eseju *Naši umetniki* pisal o slikarski

razstavi na Dunaju, vanj pa položil razlago, kaj je umetnost in kakšen je njen smisel. Ta razlaga očitno izhaja iz platonizma, to pa tako, da povzema poglobitve Platonove ideje o lepoti, erosu in hrepenjenju, ki usmerja oboje v duši umetnika. S Cankarjevimi besedami je rečeno, da je lepota »neskončna, vseobsežna in vseobsežna«. Lepa bitja in stvari so samo njen nepopolni odsev. Človek hrepeni po popolnosti večne lepote, iz svoje čutnosti se hoče dvigniti k presežnemu. Iz tega hrepenjenja nastaja umetnost. Vse to pa je mogoče zato, ker v človeku živi spomin na lepoto »v prejšnjem življenju«. Cankar to misel opiše s prisposodbo: »Prvi človek ni pozabil na lepoto paradiža; spomin je bil v njegovem srcu in v spominu koprnenje.« Cankar na tem mestu resda ne govori o svetu idej, ki se jih človek lahko spominja v Platonovih dialogih, nadomestil ga je s podobo krščanskega raja, kot ga na začetek človeške zgodovine postavlja *Sveto pismo*. Platonizem dobiva na teh mestih očitna znamenja krščanskega platonizma, morda v duhu sv. Avgušтина, podobno, kot se je zgodilo s platonskimi pojmi v Prešernovi elegiji za Matijo Čopa.

Cankar s svojimi mislimi o lepoti in umetnosti nadaljuje in dopolnjuje smer, ki je bila pri Prešernu šele nakazana in je ostala pri Stritarju ne do kraja domišljena. Kar ga razločno povezuje s to platonistično tradicijo, je seveda ideja hrepenjenja, pripeta na svoj izvor pri Platonu. Ta zveza je opazna še na drugi ravni. V letu 1910, ko je formuliral svoj pogled na lepoto in umetnost, je napisal polemično-esejistično izpoved *Bela krizantema*. Natančnejši pogled na njeno formalno sestavo pokaže, da jo je mogoče razumeti kot različico platonskih dialogov. Poglobitva vsebina *Bele krizanteme* so pogovori pisatelja kot središčne osebe z različnimi sogovorci. Mednje je vložena krajša zgodba s simbolnim pomenom, podobno kot Platon v svojih dialogih ponazarja misel s kratkimi mitičnimi pripovedmi.

Platonizem se v Cankarjevi literaturi izrecno prikaže leta 1910 kot misel o lepoti in umetnosti, dejansko pa vanjo vstopa od vsega začetka z globljimi nastavki. Od leta 1897, ko je napisal prvo dramo *Romantične duše*, pa do leta 1917, ko mu je izšla zadnja knjiga *Podobe iz sanj*, se v Cankarjevih delih kot njihova osrednja povezava razširja tema hrepenjenja. V razponu dvajsetih let se spreminja, dobiva nove oblike, spreminja smer in položaj sredi stvarnega sveta, v katerem si mora iskati svoj smisel. V sebi nosi tisto, kar sta vanj vložila Prešeren in Stritar, hkrati pa to tradicijo nadgrajuje z novimi, daljnosežnimi in skrajnimi vidiki. Za ozadje jim je platonizem v najširšem, ne več strogo filozofskem pomenu, toda izhodišče v osrednjih Cankarjevih delih mu je platonski dualizem duše in telesa, čutnosti in duhovno presežnega. Duša je po

svojem bistvu čista naravnost k dobremu, lepemu in resničnemu; takšna lepa duša je nasprotje animalični telesnosti, ki je izvir slabega. Zlo prihaja vanjo od zunaj, iz biološke in socialne stvarnosti, v katero je vklenjena. Zlo človeku ni imanentno, rojeva se iz telesne poželjivosti, strasti in nekontroliranih afektov, pa tudi iz navad, norm in sprevrženih nravi okolja. Kdor jim podleže, se pogrezne v zlo vsakdanjega življenja. Poglavitna značilnost tako popačenega človeškega bitja je ta, da je v njem ugasnilo hrepenenje po duhovno presežnem. Takšnih ljudi je v Cankarjevih pripovedih in dramah lepo število, nasproti so jim postavljene čiste duše teh, ki nosijo v sebi prvotno hrepenenje in zato postanejo žrtve teh, ki z zlobo ali s sovraštvom spremljajo življenje čistih, hrepenječih duš.

To hrepenenje je v mnogih Cankarjevih delih tako kot pri Prešernu erotično, ko se lepa duša poizkuša dvigniti k duhovni ljubezni prek čutnosti: ko pa tega ne doseže, se zlomi ali pa konča s smrtjo. Takšen je položaj hrepenenja v drami *Romantične duše* ali v romanu *Gospa Judit*. Drugačen je položaj v romanih *Na klancu* in *Hiša Marije Pomočnice*, junaki in junakinje teh pripovedi so obsojeni na življenje, ki je krivično in nečloveško zaradi naravnih ali socialnih, zmeraj pa usodnih danosti. Iz tega hrepenijo k prividu nedosegljive srečnosti, v romanu *Na klancu* iz socialne mizerije, v *Hiši Marije Pomočnice* iz bolezni in smrti. V obeh primerih je sedež hrepenenja duša, ki je sama v sebi čista, postavljena pa v dvoje različnih danosti telesnega sveta. V drugih delih prihaja do spoja obeh hrepenenjskih ravni – z ene strani hotenja dvigniti se iz čutne k duhovni ljubezni, z druge hrepenenja po odrešitvi iz trpljenja, ki ga povzročata biološka in socialna usojenost, se pravi revščina, bolezen in smrt. To se dogaja v kratkem romanu *Nina* in v drami *Lepa Vida*. V obeh se drama hrepenenja končuje s smrtjo, toda tak je sklep vseh Cankarjevih besedil s hrepenenjsko temo. To pomeni, da je hrepenenje po presežnem ne samo nedosegljivo in neizpolnljivo, ampak je njegova končna postaja smrt – smrt Francke in njenih »na klancu«, Pavline v *Romantičnih dušah*, bolnih deklic v *Hiši Marije Pomočnice*, Poljanca v *Lepi Vidi* ali pa Milana in Milene v istoimenskem romanu; celo gospa Judit se poslavlja s slutnjo smrti.

V teh besedilih se drama hrepenenja dogaja na videz brez izhoda, med življenjem in smrtjo, zato jo spremljata negotovost in dvom. V *Lepi Vidi* ga obupanec Mrva izpove z besedami, ki so stvarna kritika in obsodba hrepenenjskega človeka: »Jokavo hrepenenje iz lenobe porojeno – kaj je resnica? Resnica so te črne, vlažne stene, resnica je ta ječa, ki nam ni vklenila samo telesa, temveč tudi srce in misel [...] in resnica je naš strah pred smrtjo in strahopetnost pred samomorom ...«

Takšna skrivna nalomljenost hrepenenja je bila razlog, da se je Cankar v letih, ko so nastala poglavitna hrepenenjska besedila, iz nje poskušal izviti z voljo do socialne in politične dejavnosti, ki ni več samo hrepenenje lepe duše, ampak hoče spreminjati socialno-politični svet, ki se zdi temeljni izvir človeškega trpljenja. To je storil v povesti *Hlapec Jernej in njegova pravica* in z dramo *Hlapci*.

V teh delih se je izkazalo, da se mora socialno-politični angažma, ki naj človeka reši iz brezplodnega hrepenenja, končati tragično. Po letu 1910 se je vrnil k veliki temi hrepenenja, vendar zdaj s spremenjenim pogledom na njena izhodišča in cilje, s tem pa v slovenski literarni platonizem vnesel bistvene premike. Duša, ki hrepeni, ni več lepa duša, ki se mora rešiti iz zunanjega, telesnega in snovnega sveta, iz katerega prihaja zlo in ki ga – tudi če bi hotela – ne more spremeniti. Izkazalo se je, da se zla narava skriva v nji sami kot brezbriznost, pollašcanje soljudi, poželjivost, sovraštvo, poniževanje drugih in samega sebe: ti se skrivajo v nezavednem in v odločilnih položajih pridejo na dan. Spiritualnost lepe duše se je sprevrgla v stanje nesrečne zavesti, ki se sooča z resnico o samem sebi, s krivdo in z negotovostjo. Izhod iz položaja nesrečne zavesti je mogoč samo s priznanjem krivde, s sprejetjem odgovornosti in z odpuščanjem zanjo. Hrepenenje duše zdaj ni več zahteva po nečem, kar ji pripada zaradi njene vrojene čistosti, odprte k lepoti in resnici, ampak je postalo hrepenenje po odrešitvi ne samo iz zunanjega, ampak predvsem lastnega zla. To je potreba po katarzi ali očiščenju. S tem se je spremenila tudi vloga trpljenja, ki je bilo za lepo dušo nezaluzljena krivica, zdaj pa je pogoj očiščenja in priprava za rešitev iz stanja nesrečne zavesti.

S Cankarjem so se v slovenskem literarnem platonizmu zgodili daljnosežni premiki in dopolnitve. Razumljivo je, da se je s temi spremembami povečala njegova bližina religioznemu, toda tako se je dogajalo že novoplatonikom, Avguštinu, platonizmu humanistov in romantikov, v Cankarjevem času simbolistom in dekadentom. V poznih Cankarjevih delih se je platonizem podobno kot pri teh moral obračati h krščanstvu.

Preusmeritev hrepenenjskega položaja v novo izhodišče je Cankar udejanjil že leta 1910 v zadnjih dejanjih drame *Hlapci*, poglobljal jo je v ciklu *Moje življenje* (1914), v pripovedih *Iz tujega življenja* za zbirko *Moja njiva* in v zadnji knjigi *Podobe iz sanj*.

S Cankarjem je slovenski platonizem v kulturi in literaturi dosegel ne samo vrh, ampak že tudi nakazal možnosti, ki so se odpirale v horizontu hrepenenjske problematike, njenih kriznih položajev, zlomov in prelomov – premik v skrajno spiritualnost, približevanje religioznosti ali pa odmik v socialno-politično dejavnost, ki naj nadomesti

hrepenenjsko pasivnost lepe duše; ne nazadnje prehod v apokaliptično grozo spričo vsesplošnega trpljenja v vojni in miru sodobne Evrope, z obupom, iz katerega je edini izhod smrt, morda pa vendarle z mistično vero v prihodnjo čudežno odrešitev človeških duš in teles.

Prehajanje hrepenenja skozi tako različne možnosti se v Cankarjevi literaturi dogaja s kriznimi prelomi ali zlomi hrepenenjskega izhodišča. V teh premenah lahko prepoznamo ne samo dramo hrepenenja, ampak tudi krize slovenskega literarnega platonizma.

Te možnosti je po Cankarju povzel in jih izvorno preoblikoval njegov najzvestejši naslednik Srečko Kosovel. Osrednja tema njegovega pesništva je hrepenenje. Z vso ostrino je njegov pomen zapisal v eni najznačilnejših pesmi *Negativni total*, njen osrednji verz ga imenuje »v prsi zabodeno hrepenenje«. Kosovelu se usodnostni pomen hrepenenja prikazuje na različnih ravneh in zmeraj drugače – kot melanholija kraških pesmi, porojena iz zavesti o skorajšnjem izumrtju tega mladostnega sveta pod težo mestne civilizacije; kot religiozna zavzetost njegovih sonetov, ki poizkušajo doseči presežno v podobi osebnega Boga; kot aktualna ostrina »konsov«, ki razkrivajo negativnost kapitalizma in na njem utemeljene civilizacije; kot apokaliptičen privid konca Evrope v množični smrti civilizacije in celotnega človeštva, iz česar bo lahko v daljni prihodnosti pognalo novo življenje; nazadnje kot hrepenenje po smrti, ne samo množični, ampak individualni. Mnogostranost te poezije nastaja iz prehodov hrepenenjske teme med različnimi možnostmi, s prelomi in zlomi, ob katerih pa ostaja hrepenenjska naravnost lepe duše nedotaknjena. Izhodišče ji je poduhovljenost, ki ima izvor v platonizmu, to pa tako, da ga sprejema iz slovenske tradicije, utemeljene s Prešernom in Cankarjem. Kosovel uvaja vanjo značilne spremembe. V središču njegovih pesmi je hrepenenje po presežnem, vendar v novih podobah, ki jih je oblikovala ne samo pesnikova individualnost, ampak tudi zgodovinski čas, v katerem so nastajale. Kosovel ne opeva prešernovske ljubezni, ki naj se iz čutnosti dvigne k duhovno odlikovani ženski, kar se je pri Prešernu končalo s tragično resignacijo. Prav tako ne pozna abstraktnega svetobolja, ki se pri Stritarju razboleva iz nedosegljivosti »ideala« kot večnega nasprotja stvarni človeški eksistenci. Pač pa je blizu Cankarjevim podobam ljudi, ki hrepenijo po odrešitvi iz stanja, ki ga vodijo stvarne biološke in socialne sile. Ta podoba dobiva v Kosovelovih pesmih nove poudarke. Z domačega Krasa, ki umira, prehaja v svet, ki se mu prikazuje kot siva, nečloveška stvarnost moderne civilizacije, ki jo po Spenglerju vidi v zatonu, a jo lahko poistoveti s stvarnostjo propadajočega, a še zmeraj kaotično rastočega kapitalizma. Od tod se Kosovelu odpira možnost, drugačna od tiste, ki jo je neuspešno preizkusil

Cankar v svojih socialnodemokratskih letih. Kosovelu se hrepenenje po življenju, ki bi preseгло sivino stvarnega sveta, izteka v nujnost socialno-politične akcije, ki naj spremeni svet, vendar že iz spoznanja, da v zgodovinskem času te civilizacije odrešitev ni mogoča. Kosovel jo lahko ugleda šele v vizionarskem prividu apokaliptične prihodnosti. Cena zanjo ne bo samo smrt posameznikov, ampak smrt množic, narodov in ljudstev, propad Evrope in njene civilizacije, se pravi apokaliptični propad kapitalizma v »ekstazi smrti«. Ta smrt je pogoj za izbris krivde, ki jo je ljudem naložila kapitalistična civilizacija, za očiščenje in prek tega za novo življenje v bolj človeškem svetu. Vse to se lahko zgodi šele v bolj ali manj daljni prihodnosti. S to perspektivo ohranja lepa duša čistost svojega hrepenenja, hkrati pa presežno, h kateremu teži, ni več duhovna transcendenca, ampak imanenca v zgodovinski končnosti, ki ima eshatološki pomen. Kosovel ji pravi »kozmos«, ki je nasprotje »kaosa« modernega sveta in ki ga lahko razumemo kot »svetovno dušo« po Platonu in Plotinu. Prehod iz »kaosa« v »kozmos« ostaja v tej izpeljavi platonizma v sodobno socialno-politično utopijo negotov, kar je razlog, da se v Kosovelovi poeziji ob osrednji hrepenenjski temi izmenično oglašajo teme iščoče religioznosti in predsmrtne resignacije, ki seže do tistega, kar Kosovel imenuje »negativni total«.

Socialnozgodovinska analiza bi premik iz Cankarja h Kosovelu v iskanju socialno-politične odrešitve lahko razlagala kot prehod iz klasične socialne demokracije pred prvo svetovno vojno v nove čase »levih« in »desnih« revolucij s konca vojne v dvajseta leta. Kosovel jih je razumel kot znamenja prihajajočega kaosa in kot obet prihodnje odrešitve.

Kosovelova poezija je po Cankarju zadnja velika oblika slovenskega literarnega platonizma, ki ji je sledilo nekaj manj temeljnih. Iz mladokatoliškega kroga dvajsetih let, v katerem so nad novotomističnim aristotelizmom prevladale spodbude obnovljenega krščanskega platonizma, mu je med pesniki bil najizraziteje zavezan Anton Vodnik. V svojih zgodnjih in poznejših pesmih je upesnjeval občutja katoliškega spiritualizma, ki izhaja iz platonske tradicije. Iz čutnega sveta se ta poezija obrača k presežnemu, ki je čista duhovnost, brez zlomov in stranskih izhodov, ki sta jih preizkušala Cankar in Kosovel. Naslonitev na platonske misli se pri Vodniku pokaže v izrecnem prevzemu nauka o anamnezi, o človekovem spominu na predtelesno eksistenco, tako v eni osrednjih pesmi *Kakor zrno*.

Od mladokatoliškega kroga se je po letu 1930 odmaknil njegov vidni član Božo Vodusek in v številnih novih pesmih, predvsem sonetih, prešel v bistroidno kritiko poetično-literarnega platonizma na Slovenskem. V to smer se je kot publicist napotil z ostro analizo

Cankarjevih del v knjigi *Ivan Cankar* (1937), v novih pesmih pa zoper hrepenenjski spiritualizem uveljavil zahtevo po neizproslem, trdem, celo ciničnem razkrivanju stvarnosti »odčaranega sveta«, čeprav s skrivnim obžalovanjem, da v njegovi praznini ni več mogoče odkriti nečesa presežnega, ampak samo bolečino izgubljenega smisla. S tem ostaja pripet na duhovno in etično izročilo platonizma.

S skepsa predvojne Voduškove poezije se začenja nekajdesetletno obdobje, ki ga zaznamujeta upad literarnega platonizma in razmah drugačnih duhovnih podlag v slovenskem pesništvu, ob tistih, ki so bile že po tradiciji nasprotne idealizmu in spiritualizmu, razmah novih, ki so se odmikale od te tradicije. Posebno mesto v tej novi poeziji pripada ob koncu tridesetih let in z začetkom druge svetovne vojne Francetu Balantiču. Čeprav se v svojih pesmih, sonetih in sonetnih vencih neposredno odpira religioznemu dojetju življenja, tako da postavlja v njegovo središče katoliško pojmovanje grešnosti, spokornega očiščenja in spravnega odpuščanja, ne izhaja iz platonsko razumljene duše, ki jo je romantika povzdignila v lepo dušo, rojeno za čisto duhovnost. Namesto nasprotja čutne telesnosti in čiste duhovnosti je Balantiču človek celostna enota telesa in duha. Spiritualnost se v njegovih pesmih staplja s senzualno neposrednostjo telesnega, kar pomeni, da tudi presežno, h kateremu človek teži, zajema oboje. Iz platonskega dualizma se ta poezija vrača k dojetju sveta, kot ga je na začetku nakazal Aristotelov hilomorfizem in ga je s sholastiko sprejela katoliška filozofija.

Posebno poglavje v zgodovini slovenskega literarnega platonizma se odpira z razvojem pesništva in dramatike po letu 1950, posebno zaradi upada in razmaha, ki ga je doživljal v tem času. Sledove platonizma je mogoče najti pri pesnikih starejše generacije, ki so izšli iz katoliške duhovne kulture, na primer v pesmih Vladimirja Truhlarja. Toda pri pesnikih katoliške provenience, ki jim gre osrednje mesto v povojni poeziji, se namesto hrepenenjskega teženja k nadčutni presežnosti uveljavlja podobno kot pri Balantiču doživetje sveta kot enotnosti telesa in duha, s tem pa kot volja do njegove uresničitve v zgodovinski stvarnosti. Takšna je metafizična podlaga poeziji Edvarda Kocbeka in Jožeta Udoviča.

Podobno se je dogajala usoda platonizma v tistem delu povojne literature, ki je izhajal iz svobodomiselnega dojetja sveta. Pri obeh vodilnih pesnikih povojne generacije, Danetu Zajcu in Gregorju Strniši, ni v središču hrepenenjski vzgon k nadčutnosti, ampak imanenca telesno-duhovne enosti, podobno kot že pri Balantiču, vendar brez katoliške razsežnosti v Bogu. Ta poezija lahko duhovno podlago življenja zaznava samo skozi telesnost, brez te duh in smisel izginjata v praznini

ali celo »grozi Niča«, kot ponovitev Prešernovega izreka o prehajanju vsega bivajočega v ne-bo. Metafizične transcendence platonizma v teh pesmih ni, in če bi bila – kot pri Strniši –, je negativna in zla. To je razlog »temne«, od vsega metafizičnega odtrgane poetičnosti, v čemer lahko prepoznamo do konca prignane nastavke Kosovelovih prividov praznine in smrti, vendar brez njegove hrepenenjske vere v socialno-politično odrešenje.

To velja tudi za Zajčeva in Strniševa dramska dela, ki so najvrednejši del slovenske dramatike po letu 1960. Kako se ta dramatika odmika od platonizma, je mogoče izmeriti ob Šeligovi drami *Lepa Vida* (1978), ki se z naslovom in zgodbo navezuje na Cankarjevo poetično igro iz leta 1910. V novi različici lepovidinega motiva ni več naravnosti k duhovno presežnemu, hrepenenjska tema izginja, ostaja samo še teža nemirne telesnosti, ki drsi v ničenje in smrt.

Opazna izjema med dramami, ki so dosegle skrajno mejo v absurdnem gledališču šestdesetih in sedemdesetih let, je bila leta 1960 uprizorjena *Antigona* Dominika Smoleta, po splošni sodbi najpomembnejše dramsko besedilo teh desetletij. Nekdanja Sofoklova junakinja v tej igri ni več telesno navzoča, pač pa tem močnejše s svojim duhovnim pomenom. Nosi jo hrepenenje po presežnem onstran čutne stvarnosti, zato nedosegljivem pa vendar edino resničnem, podobno hrepenenju Cankarjevih moških in zlasti ženskih likov, ampak še bolj brezkompromisno, daljnosežno in skoraj absolutno, kot da je slovenski literarno-poetični platonizem šele zdaj, po dokončani revoluciji in v realnosti socializma izkazal svojo duhovno nadmoč in moralno ostrino.

Nekoliko drugačna je bila usoda platonizma v racionalnih oblikah sočasne slovenske filozofije, ki se šele v svojih zadnjih fazah z zamudo pridružuje pomenu, ki si ga je pridobil v literaturi s Cankarjem in po njem. V katoliški filozofiji, ki jo je Cerkev zadnja stoletja in desetletja priznavala za skladno s teološko doktrino, je do srede dvajsetega stoletja prevladoval aristotelizem v novosholastični podobi, po letu 1970 se je obnjo postavljala modernejša, s fenomenologijo oplojena oblika filozofskega mišljenja. O platonizmu je bilo na katoliški strani nekaj izrazitejših sledi v filozofskih nastavkih mladokatolištva »križarjev« dvajsetih let, vendar brez večjih filozofskih ambicij in določnih formulacij.

Sočasno s katoliško filozofijo je podoben razvoj potekal na tisti strani slovenskega mišljenja, ki bi jo svetovnonazorsko lahko imeli za svobodomiselno. V devetnajstem stoletju je izhajala iz razsvetljenstva in se polagoma približevala pozitivizmu, po letu 1900 materializmu. S Francetom Vebrom, osrednjim filozofom prve polovice dvajsetega stoletja, je segel v to filozofsko mišljenje vpliv avstrijske smeri, ki

je od B. Bolzana, F. Brentana in A. Meinonga vodila v Husserlovo fenomenologijo. To mišljenje ni bilo naklonjeno klasični metafiziki, zlasti ne platonski. Zato je Veber v svoji prvi knjigi *Uvod v filozofijo* (1921) omenjal Platona samo mimogrede. Po letu 1930 se je usmeril k filozofski teologiji in se v knjigi *Sv. Avguštín* (1931) moral posvetiti deležu novoplatonizma v Avguštínovi filozofski misli, vendar je ravno v tem delu poizkušal zmanjšati novoplatonski vpliv na Avguštína in na avguštinizem v celoti. Zato s te strani ni moglo priti do močnejših spodbud, ki naj bi pobudile filozofski platonizem na Slovenskem.

Pač pa je po letu 1990 in zlasti v zadnjem desetletju prišlo v slovenski filozofiji do prvega, strokovno podprtega in hkrati kulturno živega sprejema Platonovega dela in celotne filozofsko-teološke tradicije, ki mu je sledila. To se je zgodilo predvsem s celotnim prevodom Platonovih dialogov (2004), s prevajalcem Gorazdom Kocijančičem. V tem krogu se je nato razvilo sistematično odkrivanje, prevajanje in razlaganje zgodnjekršćanske patristike in mistike, nastale iz poznoantičnega platonizma. Temu se pridružuje prevajanje Plotinovih spisov na spodbudo Marka Uršiča. S tem postaja platonizem za slovenski kulturni prostor velik izziv. Z generacijo mlajših pesnikov in pisateljev prehaja v tem krogu iz filozofije v čisto literaturo. Poglavitna značilnost novega in zdaj širšega razmaha platonizma na Slovenskem je ta, da se literarni platonizem prvič povezuje s strogo filozofskim mišljenjem platonskega izročila.

LITERATURA

- Cankar, Izidor. *Leposlovje – eseji – kritika*. Uredil in pojasnil France Koblar. Ljubljana: Slovenska matica, 1969.
- Frederick Copleston. *A History of Philosophy. III. volume. Ockham to Suarez*. New York etc.: Doubleday, 1985.
- Ignacija Fridl. Platonova filozofija umetnosti in slovenska književnost. *Primerjalna književnost*, 2009, št. 1, 25–43.
- Gilbert, Katharine, in Helmut Kuhn. *Zgodovina estetike*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1967.
- Hribar, Tine. *Drama hrepenenja*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1983.
- Kalan, Valentin. »Platonizem«. *Enciklopedija Slovenije* 8. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1994.
- Kocijančič, Gorazd. *Platon. Zbrana dela II*. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- Kos, Janko. *Prešeren in krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica, 2002.
- Kos, Janko. *Misliti Cankarja*. Ljubljana: Beletrina, 2018.
- Kos, Janko. »Ivan Cankar in Evropa – odprta vprašanja«. *V sanjah preleti človek stoletje. Mednarodni zbornik ob stoletnici smrti Ivana Cankarja*. Ur. Matic Kocijančič. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete UL, 2021. 13–24.
- Kos, Janko. »Adam Bohorič med protestantizmom in humanizmom«. *Novi pogledi na Adama Bohoriča*. Ljubljana: SAZU, 2022. 65–74.

- Kos, Matevž. »Kako brati Kosovela?« *Izbrane pesmi*. Avtor Srečko Kosovel. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1997. 129–165.
- Kraut, Richard, ur. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Mahnič, Joža. *Zgodovina slovenskega slovstva V*. Ljubljana: Slovenska matica, 1964.
- Ogrin, Matija. »Schönlebnov rokopis Basis ethica: Moralna filozofija kot veda o značaju in poznanju dobrega«. *Janez Ludvik Schönleben v luči novih raziskav*. Ur. Monika Deželak Trojar idr. Ljubljana: Založba ZRC, 2021. 16–17.
- Pirjevec, Dušan. *Ivan Cankar in evropska literatura*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1964.
- Pogačnik, Jože. *Josip Stritar*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1985.
- Rist, John. »Plotinus and Christian Philosophy«. *Plotinus*. Ur. Lloyd P. Person. Cambridge: University Press, 1990. 386–414.
- Romano, Ruggiero, in Alberto Tenenti. *Die Grundlegung der modernen Welt: Spätmittelalter, Renaissance, Reformation*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch Verl., 1967.
- Sodnik, Alma. *Zgodovinski razvoj estetskih problemov*. Ljubljana: Znanstveno društvo za humanistične vede, 1928.
- Sodnik, Alma. *Izbrane razprave*. Zbral in uredil dr. Frane Jerman. Ljubljana: Slovenska matica, 1975.
- Škamperle, Igor. »Marsilio Ficino in renesančna filozofija«. *O ljubezni*. Avtor Marsilio Ficino. Ljubljana: Slovenska matica, 2021. 175–230.
- Thomson, Harrison S. *Das Zeitalter der Renaissance*. München: Kindler Verlag, 1977.
- Urbančič, Ivo. *Med sholastiko in neosholastiko. Poglavitne ideje slovenskih filozofov*. Ljubljana: Slovenska matica, 1971.
- Veber, France. *Uvod v filozofijo*. Ljubljana: Tiskovna zadruga, 1921.
- Veber, France. *Sv. Avguštin. Osnovne filozofske misli sv. Avguština*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna, 1931.

Platonism in Slovenian Culture and Literature

Keywords: literature and philosophy / Slovenian literature / Aristotelianism / Platonism / Neoplatonism / longing / dualism of soul and body / beautiful soul / spiritual transcendence

This article examines the importance and development of Platonism in Slovenian culture both in philosophical and scientific thought and in poetic and literary creation. In philosophy, given the prevailing Aristotelianism and the empiricism of the Enlightenment, it was, with a few exceptions, barely recognizable: toward the end of the nineteenth century, Anton Mahnič's esthetics took up Plato's doctrine of the beautiful, but remained within the confines of the Aristotelian tradition of thought. It was only after 1990 that philosophical thought began to open up more to the ideas of Plato and the Neoplatonists. Platonism, however, left clear traces in Slovenian poetry and literature, first in

the poetry of the great Romantic poet France Prešeren and his first interpreter Josip Stritar, then most strongly and originally in the prose and dramatic works of Ivan Cankar, in the poetry of Srečko Kosovel, and in the works of the poets of the young Catholic circle of the 1920s. With some notable exceptions, literary Platonism was rarer in the post-World War II period; the play *Antigone* by Dominik Smole was one of the most visible creations of this kind. Only after 1990 did Platonism revive more strongly in the poetry of younger generations, catching up with the simultaneous resurgence of Platonism in philosophy.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 821.163.6.09:141.131

DOI: <https://doi.org/10.3986/pkn.v46.i2.07>