Od kulture svetnikov do svetnikov kulture: svetnik in literat med življenjem in delom

Jernej Habjan

Metafora kulturnega svetništva v sodobni humanistiki zgošča podobnosti med čaščenjem svetnic in svetnikov ter obo̊evanjem popkulturnih zvezdnic in zvezdnikov (Hamner 2003) oziroma umetniških prvakov in prvakinj (Leerssen in Rigney, ur. 2014). V koncept lahko to metaforo začnemo razvijati, če jo na primer historiziramo z naslednjim hiazmom: od kulture svetnikov k svetnikom kulture. *Svetniki kulture* oziroma *kulturni svetniki* so neologizem. Toda prehod, ki ga ta metafora kondenzira, srečamo že v utemeljitvenem tekstu sociologije religije. Prehod od kulture svetnikov k svetnikom kulture je namreč del procesa, ki ga Max Weber imenuje »racionalizacija« oziroma »odčaranje sveta«. Poleg tega že Weber pokaže, da ta prehod od kulture svetnikov k svetnikom kulture ni preprosto zamenjava vere z nevero, ampak je zadeva same vere, namreč reformacija:

> Kot je ugotavljal Max Weber: »odčaranje sveta« ne izhaja iz znanosti ali filozofije, temveč iz religije […] – kajpada tiste religije, ki je tako zelo prisegala na in pospeševala proces ponotranjenja, da same sebe noče več dojeti kot religije. (Pfaller 2009: 10)

Webrova zgodovina odčaranja sveta v imenu kapitalistične racionalizacije je preprosto zgodovina protestantizma. Racionalizacija torej ni zunanja kapitalistična prisila, Webrova zgodovina ni manihejska zgodba o zunanjem sovražniku začaranega sveta. Nasprotno, gre za dosledno notranji moment tega sveta: protestantizem se sam, kot religija, odpove katoliškim svetnikom. Sam protestantizem opravi obrat od svetniškega podrejanja dela življenju k posvetnemu podrejanju življenja delu:

> Življenje »posvečenega« [des »Heiligen«] […] je imelo izključno transcendenten cilj: zveličanje, toda *ravno zato* je bilo to življenje tostran povsem *racionalizirano* in namenjeno zgolj širjenju božje slave na zemlji; nikoli dotlej ni bil princip »omnia in majorem Dei gloriam« […] mišljen tako hudo zares. Samo za življenje, ki so ga uravnavale konstantne

refleksije, je veljalo, da presega »status naturalis« – Descartesov »cogito ergo sum« so v tej etični pomenski preobrazbi sprejeli puritanci tistega časa. Ta racionalizacija je reformirani vernosti dala specifično *asketski* pečat in utemeljila njeno notranjo sorodnost s katolicizmom, pa tudi njeno različnost. (Weber 1988: 119; prim. Weber 1920: 115)

Se pravi:

»Odčaranje sveta«, odprava magije kot sredstva za zveličanje, v katoliški vernosti ni imelo posledic, kakršne so nastopile v puritanski […] religioznosti. Katoliku je *milost zakramenta*, ki mu ga je podelila cerkev, zakrila osebno pomanjkljivost; duhovnik je bil čarovnik, ki je uprizarjal čudež preobrazbe in v čigar rokah je bil ključ za odpuščanje grehov. Nanj so se lahko obrnili skesani in pripravljeni na pokoro, delil je spravo, upanje na milost, gotovost, da so grehi odpuščeni, in tako *lajšal* tisto neznansko *napetost*, ki je bila neizbežna in neublažljiva usoda kalvinista. […] Bog kalvinizma od svojih ni zahteval posamičnih »dobrih del«, marveč v *sistem* povzdignjeno »posvečenost z deli«. (Weber 1988: 117–118)

Skratka, protestantizem, zlasti kalvinistična radikalizacija luteranstva, negira katoliško svetništvo tako, da ga univerzalizira, s tem ko ga naloži sleherniku. Ta slehernik pa naj tako postane svetnik v narekovajih, »'der Heilige'«:

Na mesto ponižnih grešnikov, ki jim je Luther, če so v spokorniški veri zaupali v Boga, obljubljal milost, so tukaj stopali vase gotovi, samozavestni »posvečenci« [»Heiligen«], ki jih je, na primer, najti med železnimi puritanskimi trgovci vse od herojske dobe kapitalizma naprej in sem ter tja tudi še danes. Drugi tip dušnopastirskega delovanja pa je kot najodličnejše sredstvo za *dosego* te samozavesti na srce polagal *neutrudno poklicno delo*, češ da to in samo to odvrača religiozni dvom in vzbuja gotovost, da je milost navzoča. (Weber 1988: 109–110; prim. Weber 1920: 105–106)

S tem je kalvinizem

širokim slojem religiozno usmerjene narave dal *pozitivno spodbudo* za askezo, in ker je njegova etika izvirala iz predestinacijskega nauka, je namesto duhovne aristokracije menihov, ki so bili odtegnjeni svetu in nad njim, stopila duhovna aristokracija posvetnih svetnikov [Heiligen in der Welt], ki jih je bil Bog izvolil pred vsemi veki, torej aristokracija, ki je bila po svojem »character indelebilis« ločena od preostalega, od vekomaj zavrženega človeštva z načeloma nepremostljivim in zaradi nevidnosti še toliko grozljivejšim prepadom. (Weber 1988: 123–124; prim. Weber 1920: 120)

Ta asketski življenjski slog pa je

> pomenil *racionalno* oblikovanje celotne eksistence, ki je bila prilagojena božji volji. Askeza tedaj *ni bila* več »opus supererogationis«, temveč dejanje, katerega je zmogel sleherni, ki si je hotel biti gotov svojega zveličanja. Posebno življenje posvečenih [der Heiligen], kakor ga je terjala vera in ki se je razlikovalo od »naravnega« življenja, ni več – in to je odločilnega pomena – potekalo v meniških skupnostih in ne glede na svet, temveč *sredi* sveta in njegove ureditve. Ta *racionalizacija* življenjskega sloga, ki se je zdaj prilagajal svetu in hkrati težil k onstranstvu, je bila nasledek *koncepcije poklica*, kakor jo je izdelal asketski protestantizem. (Weber 1988: 164–165; prim. Weber 1920: 163)

Askeza torej tu ni več fanatična izbira katoliškega svetnika, temveč posvetna naloga protestantskega slehernika, se pravi, delo Webrovih »posvetnih svetnikov«, »Heiligen in der Welt« (Weber 1988: 123–124; 1920: 120). Od tod pa je le še korak do kulturnih svetnikov. In res: vse, kar ima Webrov protestantski asket od svojega bogastva, je »iracionalni občutek, da dobro izpolnjuje 'poklic'« (nav. d.: 58), prav ta iracionalni občutek pa je po Francu Morettiju (2015: 112) edini »oprijemljivi – in enigmatični – rezultat« pisanja in branja evropskega romana 19. stoletja.

Ta Morettijeva homologija med Webrovim kapitalističnim duhom in evropsko realistično prozo pa že zapušča Webrovo sociologijo religije v smeri sociologije literature. Uvodni hiazem – od kulture svetnikov do svetnikov kulture – bomo zato poskušali konkretizirati s pomočjo enega osnovnih pojmov sociologije literature, namreč dvojice življenje in delo. To osnovno, še predteoretsko opozicijo pa bomo nato razvili tako, da bomo nanjo aplicirali tri dodatne opozicije: med Andersonovim predmodernim in modernim tipom zamišljene skupnosti; med Bahtinovim monološkim in dialoškim tekstom; ter med Althusserjevo predkapitalistično cerkvijo in kapitalistično šolo kot vladajočima ideološkima aparatoma države.

Zdi se, da je razlika med kulturo svetnikov in svetnikom kulture v veliki meri prav razlika med življenjem in delom. Medtem ko je pri svetniku delo del življenja, je pri kulturnem svetniku življenje del dela; svetništvo prinese določeno življenje, kulturno svetništvo pa določeno delo; pri svetniku delo priča o življenju, pri kulturnem svetniku pa življenje priča o delu; svetniku ni treba ničesar narediti, če je le pravilno živel, medtem ko kulturnemu svetniku ni treba živeti, če je le pravilno delal; svetnikovo delo je enako homogeno kakor njegovo življenje, življenje kulturnega svetnika pa je enako heterogeno kakor

njegovo delo. Razlika med srednjeveškim svetnikom in modernim kulturnim svetnikom je potemtakem najprej razlika med življenjem in delom.

Weber sam pravi o irelevantnost življenja umetniškega delavca takole:

> »Osebnost« na znanstvenem področju ima samo ta, ki *služi zgolj stvari*. In tako ni samo na znanstvenem področju. Ne poznamo nobenega velikega umetnika, ki bi kadarkoli počel kaj drugega, kot služil zgolj svoji stvari. Celo pri osebnosti Goethejeve veličine se je, če se ozremo na njegovo umetnost, maščevalo, da si je vzel svobodo in hotel iz svojega »življenja« napraviti umetnost [Kunstwerk]. (Weber 2015: 15; prim. Weber 1992: 84)

Marija Pljuhanova pa takole piše o nasprotnem pojavu, kjer svetništvo izhaja iz življenja, delo pa je irelevantno:

> Osrednja posebnost tradicionalnega hagiografskega sistema je v tem, da junak hagiografije ne izbere svetosti, ampak svetost izbere njega, še preden on postane predmet hagiografskega slavljenja. […]
>
> Hagiografija ne govori o postajanju, ampak o trdnem, absolutnem stanju. Hagiograf ne more upodobiti iskanja poti in izbora svetosti v pomenu, značilnem za novoveško književnost; zanj je prepovedana drža konvencionalne nevednosti, ki jo biografije namenijo sebi, bralstvu in samemu junaku, zato da bi upodobile junakovo sprejemanje življenjsko pomembnih odločitev. Odločitev je sprejeta v večnosti. […]
>
> Svetost ni poteza spreminjajočega se značaja, ampak večno, nadčloveško bistvo. (Pljuhanova 1986: 122–123)

V Rusiji, ki jo ima tu v mislih Marija Pljuhanova, prehod med življenjem, ki prinaša krščansko svetost ne glede na delo, in delom, ki prinaša kulturno svetost ne glede na življenje, uteleša protopop Avakum. Ta v letih 1672–1675 kar sam napiše svojo hagiografijo, s čimer k ruski književnosti prispeva prvo avtobiografijo. V stari ruski književnosti je pravica do biografije omejena na junaka hagiografije, pisec hagiografije pa nujno ostane brez biografije. S tem ko napiše svojo lastno hagiografijo, Avakum torej združi obe osebi v eno – vase – in s tem tako rekoč lastnoročno vpelje moderno rusko literaturo (ta traja vse do nastopa postmodernizma, ki to dvojno osebo ponovno loči na junaka avtobiografije, ki je slaven kulturni svetnik, in pisca avtobiografije, ki je anonimni *ghost-writer*). A kljub temu Avakum celo svojo avtobiografijo obravnava le kot novo dejanje svojega svetniškega življenja, ne pa kot nov dosežek svojega kulturnega dela:

> Zgolj z drznostjo svoje narave je tudi v literarnozgodovinskem kontekstu kot avtor prve ruske avtobiografije (primerljive z Avguštinovimi *Izpovedmi* v zahodnoevropski sferi) postal začetnik novodobne ruske književnosti. Potrebno pa je poudariti, da to ni bila njegova osnovna težnja: Avakum je le v vsako besedo polagal up, da bi bilo *Žitje,* ki ga piše, že »sámo po sebi« dobro delo in da bi po kriterijih človeškega truda zadostovalo za opravičenje njegovega življenja kot življenja svetnika. (Zajc 2011: 254)

To razliko med irelevantnostjo dela krščanskega svetnika in irelevantnostjo življenja kulturnega svetnika zato velja dodatno razviti. Kot rečeno, lahko to storimo, če jo apliciramo na razlikovanje med predmodernim in modernim zamišljanjem skupnosti. Prehajamo torej k *Zamišljenim skupnostim* Benedicta Andersona, k temeljni teoriji nacionalizma:

> 18. stoletje v Evropi pomeni ne le svit dobe nacionalizma, temveč tudi zaton religioznega načina mišljenja. Stoletje razsvetljenstva in racionalističnega sekularizma je prineslo tudi svoje sodobno mračnjaštvo. Trpljenje, ki ga je vera vsaj delno blažila, z upadom religioznega verovanja ni izginilo. Raj je bil pokopan: usodnost je postala tem bolj nedoločena. (Anderson 2007: 29)

Andersonov predmet so skupnosti, ki so tako kompleksne, da se lahko reproducirajo samo, če se kot skupnosti tudi zamišljajo. V predmoderni dobi skupnosti to samoreprodukcijo zagotavljajo z institucijama svetovne religije in dinastičnega imperija, ki skupnost utelesita v svetnikovem oziroma vladarjevem življenju. V moderno fazo pa te skupnosti vstopijo tedaj, ko to ikonično, vertikalno, paradigmatsko in mesijansko zamišljanje zamenjajo s pripovednim, horizontalnim, sintagmatskim in praznim zamišljanjem. Takšno zamišljanje moderne, tj. nacionalne skupnosti po Andersonu omogočata roman in časnik. Roman in časnik sta namreč deli, ki ne pripadata nobenemu posamičnemu življenju, ampak vsem, ki se lahko v njiju prepoznajo, tj. skupnosti. (Nav. d.: 27–57) Kot izhaja iz Andersona, roman izvotli predmoderni majestetični *mi* v anonimni *mi*, ki imenuje zgolj nas, kolikor smo bralstvo tega romana; in časnik izvotli predmoderni ciklični čas v prazni *danes*, ki je zgolj dan, ko beremo to izdajo časnika. Prazni *mi* romana in prazni *danes* časnika zapolni samopodoba tistega bralstva, ki sta mu roman in časnik pač distribuirana. Romaneskni *mi* in časniški *danes* ne designirata vseh, ki se ravnajo po določenem (svetnikovem, imperatorjevem) življenju, pač pa vse, ki se prepoznajo v določenem (romanesknem, časniškem) delu.

Tako lahko nazadnje priženemo par *življenje in delo* do obrata: svetnikovo življenje je omrtvičeno v ikono, eksempel, znak, delo, medtem ko delo kulturnega svetnika dobi nadaljevanje v naslednjem delu, se pravi, dobi življenje:

> Hagiografska beseda je beseda, ki se ne ozira na tujo besedo, [beseda,] ki pomirjeno zadošča sama sebi in svojemu predmetu. Pri Dostojevskem je ta beseda seveda stilizirana. Monološko trdne in samozavestne besede v njegovih delih v bistvu ne najdemo[.] (Bahtin 2007: 282)

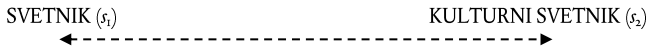
Skratka, rečeno z Bahtinom, svetnik je junak srednjeveške hagiografije in sorodnih monoloških žanrov, kulturni svetnik pa je avtor romanov in podobnih dialoških žanrov. Rečeno z Althusserjem, svetnik je predmet verovanja, reproduciranega v cerkvi, kulturni svetnik pa predmet vednosti, soočenih v šoli:

> Najpomembnejši cilj in dosežek francoske revolucije ni bil samo, da je državna oblast iz rok fevdalne aristokracije prešla v roke kapitalističnega-trgovskega meščanstva, da je delno razbila stari represivni aparat države in ga nadomestila z novim (npr.: nacionalna ljudska armada) – temveč tudi, da je napadla ideološki aparat države številka 1: cerkev. Zato so tudi duhovščini dali civilni status, zaplenili cerkveno premoženje in ustanovili nove ideološke aparate države, ki naj bi nadomestili religiozni ideološki aparat države v njegovi vladajoči vlogi.
>
> Seveda se vse to ni dogajalo samo od sebe: to dokazujejo konkordat, restavracija in dolgi razredni boj med zemljiško aristokracijo in industrijskim meščanstvom v vsem 19. stoletju, v katerem je meščanstvo vzpostavljalo hegemonijo nad funkcijami, ki jih je prej opravljala cerkev: predvsem s šolo. (Althusser 2000: 78)

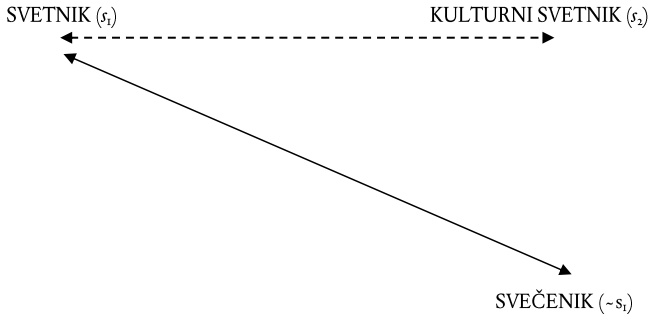
S tem smo očrtali diahrono os problematike: zgodovinski prehod od svetnikovega življenja, ki otrpne v delo, do umetnikovega dela, ki dobi lastno življenje; prehod od religije, monologa in cerkve k nacionalizmu, dialogu in šoli. Zajeli smo torej proces, ki ga – osredotočen na rusko zgodovino kakor Marija Pljuhanova – opiše Jurij Lotman:

> Dejstvo, da je bil med vsemi umetniki izbran ravno pisatelj, da je prav on dobil pravico do biografije in da naj bi ta biografija bila hagiografija svetnika, je povezano s tem, da je v kulturi popetrovske Rusije pisatelj zavzel mesto, ki ga je prejšnja doba namenila svetniku – pridigarju, menihu in mučencu. Ta asociacija je izhajala iz verjetja v posebno moč besede in v njeno intimno zvezo z resnico. Kakor svetnik je moral tudi pisatelj s svojim meništvom dokazovati svojo pravico, da govori v imenu Najvišje Resnice. (Lotman 1986: 118)

Ta problematika pa ima seveda tudi sinhrono razsežnost. Gledano diahrono, zgodovinsko, je nasprotje svetnika, kot rečeno, kulturni svetnik:

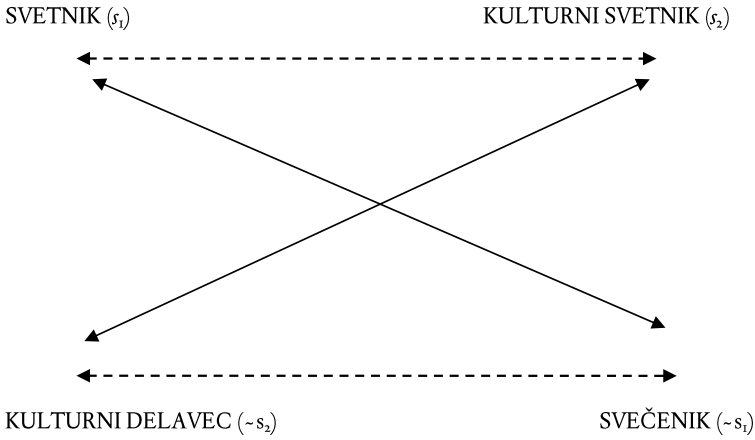


Gledano sinhrono, hierarhično, pa je nasprotje svetnika – ne grešnik, grešniki smo vsi (vključno s svetniki), temveč – Webrov »posvetni svetnik«, »der Heilige in der Welt«, protestantski delavec v službi svetega, skratka, svečenik:

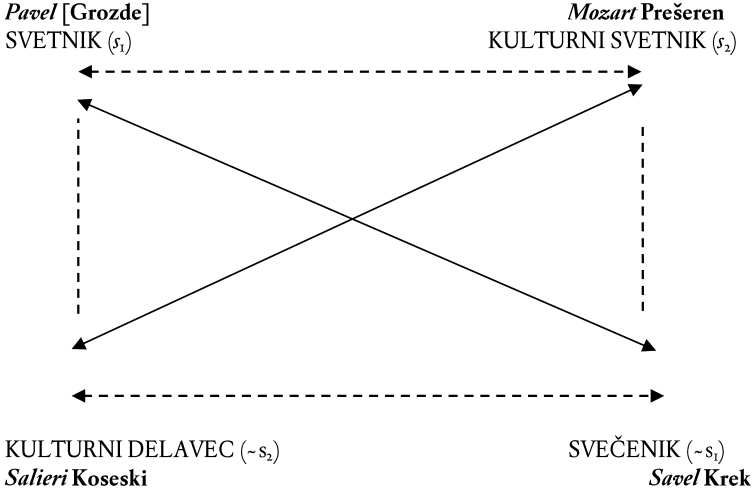


> [V] krščanstvu, tako kot v judovstvu, nimamo opraviti z razsežnostjo svetega. Kar najdemo v krščanstvu, je nekaj čisto drugega: idejo *svetnika*; svetnik pa je daleč od svetosti, od *svečenika* v službi svetega, je v nekem pomenu prav njeno nasprotje. Svečenik je »funkcionar Svetega« (in ni Svetega brez njegovih funkcionarjev, brez birokratske mašinerije, ki ga podpira, ki organizira njegov ritual, od azteških žrtvovalcev do JLA), svetnik pa je v poziciji *objekt a*, čistega izvržka-izmečka, ki je prestal radikalno »subjektivno destitucijo«, ne gre se nobenega rituala, ničesar ne zaklinja, zgolj vztraja v svoji neznosni inertni prezenci.
>
> Tu se nemara znova potrdi Lacanova misel, da je Antigona predhodnica Kristusove žrtve: Antigona je v svojem vztrajanju svetnica, ni pa svečenica. (Žižek 1988: 53–54)

Enako velja za samega kulturnega svetnika: gledano sinhrono, hierarhično, je njegovo nasprotje – seveda ne kulturni grešnik, tudi kulturni grešniki smo vsi –, pač pa – ponovno – delavec, a to pot ne delavec v službi svetega, temveč delavec v službi kulture, skratka, kulturni delavec:



Na primer:

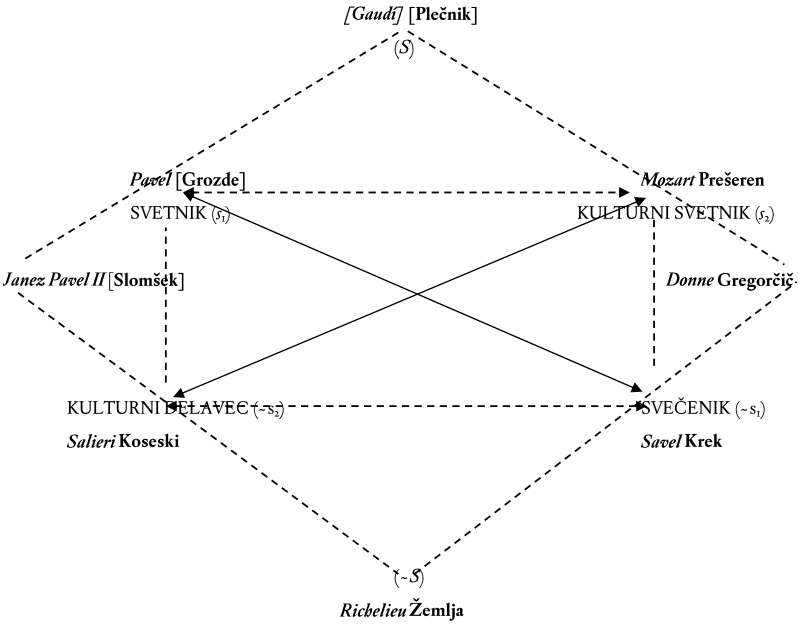


Se pravi, še preden sv. Pavel na diahroni osi dočaka webrovsko odčaranje sveta in prehod od kulture svetnikov k svetnikom kulture, med katerimi je eden najbolj obo̊evanih Mozart, na sinhroni osi (natančneje, na slavnem mestu na poti v Damask) vznikne iz svečenika Savla. In obratno, še preden Mozart na

diahroni osi kot kulturni svetnik nasledi Pavla in ostale krščanske svetnike, na sinhroni osi (natančneje, na Dunaju osemdesetih let 18. stoletja) zasenči Salierija, »zavetnika povprečnežev« (Shaffer 1980: 120), ter druge »duhovnike in svečenike glasbe« (Puškin 1970: 172). V zahodni tradiciji lahko torej sinhrono, prostorsko razsežnost problematike ponazorimo kar s prostorom, občim krajem: z novozaveznim toposom spreobrnjenja na poti v Damask v primeru predmodernega sveta ter z romantičnim toposom rivalstva med Salierijem in Mozartom v primeru odčaranega sveta. Slovenska tradicija takšnih ponazoril ne ponuja: primerjave med romantikoma Prešernom in Koseskim so sicer sčasoma postale obče mesto, za predmoderni čas pa seveda ne moremo navesti slovenskega svetnika ali svečenika. Na pot k svetniškemu statusu Rimskokatoliška cerkev na Slovenskem Slovence in Slovenke namreč pošilja šele v odčaranem svetu, predvsem v sodobnosti, ko se kot ena od institucij polperiferne identitetne skupnosti poteguje za pripoznanje v globalnem centru v Vatikanu.

Na to pot k statusu svetnika pa pogosto pošilja kandidate, ki že imajo status kulturnega delavca (kakor bl. Slomšek) ali kulturnega svetnika (kakor Plečnik). V tem pa je veliko bolj vpeta v širše evropske procese kakor v primeru predmodernih svetnikov, saj istočasno tudi na primer katalonska identitetna skupnost išče globalno pripoznanje v imenu kulturnega svetnika Gaudíja, medtem ko kulturnega delavca Janeza Pavla II. po hitrem postopku kanonizira kar Vatikan. Gaudí in Plečnik sta tedaj kot kulturna svetnika in obenem (potencialna) katoliška svetnika nasprotje na primer Richelieuja in Žemlje, ki nista kanonizirana ne v institucijah literature ne v Cerkvi, tako da sta zgolj kulturna delavca in svečenika. Janez Pavel II. in Slomšek, ki sta kot osebi svetnik oziroma blaženi, kot literata pa za zdaj samo nekanonizirana kulturna delavca, pa sta nasprotje na primer Donna in Gregorčiča, ki sta sicer kanonizirana v institucijah literature, v svojih Cerkvah pa sta zgolj svečenika, duhovnika. Semiotični kvadrat je s tem popoln:[1]

[1] V tem zborniku se Gaudíju in Plečniku posveča Luka Vidmar, Slomšku Monika Deželak Trojar, Prešernu Marko Juvan, Alenka Koron, Andraž Jež, Marko Marinčič, Urška Perenič, Mira Miladinović Zalaznik in Jola Škulj, avtorju Mozarta in Salierija pa Miha Javornik. Proces cerkvene kanonizacije kanoničnega umetnika, značilen za Gaudíja in Plečnika, ob primeru Njegoš obravnavata Bojan Baskar in Marija Šarović. Hagiografiji, žanru Avakumovega prelomnega spisa, pa se posveča David Movrin.



Literatura

Althusser, Louis, 2000: Ideologija in ideološki aparati države. V: Louis Althusser: *Izbrani spisi*. Prev. Zoja Skušek. Ljubljana: Založba /*cf*. Str. 53–110.

Anderson, Benedict, 2007: *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma. Nova, razširjena izdaja*. Prev. Alja Brglez Uranjek in Andrej Kurillo. Ljubljana: Studia humanitatis.

Bahtin, Mihail M., 2007: *Problemi poetike Dostojevskega*. Prev. Urša Zabukovec. Ljubljana: LUD Literatura.

Hamner, M. Gail, 2003: Cultural Saints. V: Gary Laderman in Luis D. León (ur.): *Religion and American Cultures: An Encyclopedia of Traditions, Diversity and Popular Expressions*. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO. Str. 447–448.

Leerssen, Joep, in Ann Rigney (ur.), 2014: *Commemorating Writers in Nineteenth-Century Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Lotman, J. M., 1986: Literaturnaja biografija v istoriko-kul'turnom kontekste. *Trudy po russkoj i slavjanskoj filologii*, št. 683, str. 106–121.

Moretti, Franco, 2015: *Buržuj: med zgodovino in literaturo*. Prev. Ana Monika Habjan. Ljubljana: Sophia.

Pfaller, Robert, 2009: Predgovor k slovenski izdaji. V: Robert Pfaller: *Umazano sveto in čisti um*. Ur. Mladen Dolar; prev. Simon Hajdini in Tadej Troha. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. Str. 7–12.

Pljuhanova, M. B., 1986: K probleme genezisa literaturnoj biografii. *Trudy po russkoj i slavjanskoj filologii*, št. 683, str. 122–133.

Puškin, Aleksander Sergejevič, 1970: Mozart in Salieri. V: Aleksander Sergejevič Puškin: *Drame*. Ur. Mile Klopčič; prev. Josip Vidmar. Ljubljana: Cankarjeva založba. Str. 165–178.

Shaffer, Peter, 1980: *Amadeus: A Play*. London: André Deutsch.

Weber, Max, 1920: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. V: Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 1. Ur. Marianne Weber. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Str. 17–206.

Weber, Max, 1988: *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Prev. Pavel Gantar in Štefan Vevar. Ljubljana: Studia humanitatis.

Weber, Max, 1992: Wissenschaft als Beruf. V: Max Weber: *Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Reden*. 17. Ur. Wolfgang J. Mommsen in Wolfgang Schluchter v sodelovanju z Birgitt Morgenbrod. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Str. 71–111.

Weber, Max, 2015: Znanost kot poklic. Prev. Mateja Gaber. V: *Max Weber in znanost kot poklic*. Ur. Goran Gaber; prev. Goran Gaber, Mateja Gaber in Naum Aram Dretnik. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede. Str. 7–33.

Zajc, Neža, 2011: Dionizij Areopagit – Maksim Grek – protopop Avakum ali problem istovetenja pisca z njegovim *Corpusom*. V: Gorazd Kocijančič in Vid Snoj (ur.): *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*. Ljubljana: Slovenska matica. Str. 241–258.

Žižek, Slavoj, 1988: Graf želje. *Vestnik IMŠ* 9, št. 2, str. 46–58.