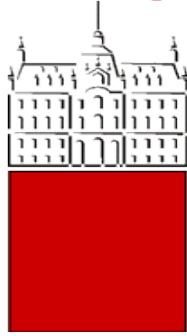




Univerza v Ljubljani  
Fakulteta za šport



# IGNACIJ LOJOLSKI IN ŠPORT

DIPLOMSKO DELO

MENTOR:

doc. dr. Tomaž Pavlin

SOMENTOR:

doc. dr. Ivan Platovnjak

RECENZENT:

prof. dr. Bojan Jošt

Avtor dela:  
MATEJ ŠOKLIČ

Ljubljana, 2015

## **ZAHVALA**

Zahvala gre mentorju dr. Tomažu Pavlinu za pomoč pri izbiri teme, za dostopnost in odzivnost. Nadalje dr. Ivanu Platovnjaku za koristne nasvete in dobro voljo.

Zahvaljujem se staršem za potrpežljivost ter prijateljem, še posebej pa dekletu za vso podporo.

**Ključne besede:** Ignacij Lojolski, šport, telesna dejavnost, ignacijanska duhovnost, askeza

## **IGNACIJ LOJOLSKI IN ŠPORT**

**Matej Šoklič**

Število strani:57 Število slik:3 Število virov: 59

### **IZVLEČEK**

Nekoliko provokativen naslov dela želi spodbuditi kritično razmišljanje o ustreznosti rabe besede šport in spodbuja k previdnosti, še posebej v primerih, ko opisujemo telesne dejavnosti v času, ko termin šport še ni obstajal.

Ignacij Lojolski je ustanovitelj cerkvenega redu Družbe Jezusove (jezuiti), ustanovljene l. 1540. V diplomskem delu je osrednja tema Ignacijev odnos do telesa in telesne dejavnosti. Morebitno spreminjanje pogleda na telo tekom njegovega življenja, smo preverjali preko tematik kot so moškost 16. stol., viteštvo, romanje, askeza, molitev, ignacijanska duhovnost in delovanje redu Družbe Jezusove. Poleg tega nas je zanimalo kakšen naj bi bil odnos do telesa v krščanstvu. V delu odkrivamo kako je Ignacij vgradil telesne vaje in telesne položaje v svoj sistem duhovnih vaj.

Obravnava je temeljila na deskriptivni metodi dela v katero je bila vključena domača in tuja literatura. Cilj diplomskega dela je bil opozoriti na ustrezno rabo termina šport in obenem ugotoviti odnos Ignacija in krščanstva do telesa in telesne dejavnosti.

**Key words:** Ignatius of Loyola, sport, physical activity, ignatian spirituality, asceticism

## **IGNATIUS OF LOYOLA AND SPORT**

**Matej Šoklič**

Number of pages:57 Number of pictures:3 Number of references:59

### **ABSTRACT**

The somewhat provocative thesis title wishes to stimulate critical thinking about the suitable use of the term *sport* and prompts caution, especially when describing physical activities in an era, when this term was not yet used.

Ignatius of Loyola founded the Society of Jesus (the Jesuits) in 1540. This thesis focuses on Ignatius' attitude towards the human body and physical activities. It checks possible changes of view on his body during his lifetime with topics such as masculinity in the 16<sup>th</sup> century, knighthood, pilgrimage, asceticism, prayer, Ignatian spirituality and activity of the Society of Jesus. It also looks at the attitude towards the body in Christianity and discovers ways of integrating Ignatius' body exercises and positions into his own system of Spiritual Exercises.

The discussion is based on a descriptive working method using domestic and foreign literature. The goal of this thesis is to point out the appropriate use of the term *sport* and to establish the attitude of Ignatius and Christianity towards the human body and its activities at the same time.

## KAZALO

1	Uvod.....	8
1.1	Krajši življenjepis: .....	10
2	Ignacijev čas – moškost in viteštvo .....	12
2.1	Moškost 16. in 17. stoletja .....	12
2.2	Viteštvo.....	16
2.2.1	Vpliv krščanstva na viteštvo .....	18
2.2.2	Formacija viteza .....	19
2.3	Turnirstvo .....	21
3	Ignacijevih prvih 30 let – živeti le za telo .....	22
4	Iñigo po nesreči v Pamploni – zavračanje telesa .....	26
4.1	Askeza.....	27
4.1.1	Ignacijev post .....	29
4.2	Romanje v Jeruzalem.....	30
4.2.1	Navara – Montserat (neuspeli poskus razločevanja) .....	31
4.2.2	Nočno bdenje pred oltarjem.....	31
4.2.3	Manresa – zavrnitev telesa .....	32
5	Ignacij sprejme telo .....	37
5.1	Inkarnacija ali utelešenje .....	37
5.2	Ignacijanski način molitve.....	39
5.2.1	Meditacija.....	39
5.2.2	Eksamen.....	39
5.2.3	Ignacijanska kontemplacija .....	40
5.2.4	Magis .....	40
5.2.5	Duhovne vaje in/ali telesne vaje.....	42
5.2.6	Pisma in skrb za telo.....	43
6	Družba Jezusova (jezuiti).....	46

6.1	Jezuiti in jezuitizem.....	46
6.2	Šolstvo.....	50
7	Zaključek.....	52
8	Viri.....	54

#### Kazalo slik

Slika 1:	Ignacijeva izročitev Mariji .....	32
Slika 2:	Manresa .....	34
Slika 3.	Vse v večjo Božjo slavo .....	53

# 1 UVOD

Naslov dela je nekoliko provokativen, njegov namen pa je prebuditi kritično razmišljanje do današnjega odnosa in pogleda na šport. V današnjem času pri poskusih definiranja športa vlada precejšnja zmeda. Definicije so se skozi zgodovino precej spreminjale. Ker naše delo išče odgovore o zgodovinski osebi, živeči v 16. stol., moramo odgovor začeti iskati najprej tam. Zelo napačno bi bilo z očmi današnjega časa in današnjih definicij športa presojeti čas 16. stol in takratne telesne dejavnosti. Ker želimo biti korektni tako do zgodovine kot do sedanosti, bomo v kontekstu 16. stol. za telesne dejavnosti, katerih glavno gonilo ne predstavlja tekma (tekmovanje), uporabljali izraz *telesna dejavnost*.

Kdaj lahko začnemo govoriti o športu? Korenine besede šport ležijo v Angliji in jo prvič uporabijo v 17. stol. Pojavi se kot *disport* (razvedriti se) ali kot *desport* (zabavati se) (Tavzes 2002, str. 1126). Snój (1997) nam razloži, da termin *sport* prihaja v angleščino preko srednjeveškega latinskega izraza *deportare*. Tako torej na Otoku v 17. stoletju uporabljajo izraz *sport*, na celini pa v tem času ta pojem še nima svojega prostora, tako tudi še dolgo ostane. Kot piše Pavlin (2005), se v slovanskem okolju 19. stol. na podlagi vzorov antične gimnastike najprej pojavijo "*telovadba, telocvik in tjelovježba*" (str.5), termin šport pa dobi prevlado nad prej omenjenimi šele v 20. stoletju. Pri športu gre za britansko "*socialno inovacijo 19. stol*" (str.5) in je najprej ekskluzivno v rokah višjega sloja, ki izključuje delavce, ženske in etnične manjšine. Za čas 16. stol. in za bolj natančno opisovanje takratnih telesnih dejavnosti predlagamo uporabo izrazov, kot so veščina, urjenje, borba, boj in turnir, odsvetujemo pa rabo izraza šport, saj je razvidno, da je têrmin za čas in okolje, ki ga v delu opisujemo, neustrezen.

Da bomo lažje vstopili v razumevanje življenja Ignacija Lojolskega, si bomo najprej ogledali način življenja v 16. stol. To bomo storili skozi vidik moškosti 16. stol. ter viteštva in viteškega turnirja.

Diplomsko delo je nadalje razčlenjeno na tri obdobja v Ignacijevem življenju in sicer na del, ko skrbi samo za telo, torej na čas viteštva in urjenja telesa. Nato bomo prešli na del, ko Ignacij popolnoma zanemari skrb za telo. V tem poglavju bomo spoznali



krščansko askezo. Nazadnje si bomo ogledali, kako se njegov pogled na telo spreminja vzporedno z vedno globljim spoznavanjem bistva krščanstva.

Skozi primer Ignacija Lojolskega bomo skušali ugotoviti, ali je krščanstvo v temelju nastrojeno proti človeškemu telesu. Obstoječe literature, ki bi dotično govorila o Ignaciju in športu ni, zato je to diplomsko delo na Fakulteti za šport pionirsko in prinaša nov pogled ter s tem širi obzorja.

Ignacij je živel v 16. stoletju v času velikih premikov (npr. Krištof Kolumb odkrije Ameriko). To je čas, ko se s prihodom renesanse in humanizma pozitivno vrednoti človeka in človeške sposobnosti. Rodil se je l. 1491 na gradu Loyola pri Azpeiti, mestecu v osrčju Guipúzcoe (Bizant, 2010). Prvotno mu je bilo ime Iñigo (lat. Ennecus) Lopez de Loyola. Do svojega 30. leta je živel kot vitez. Bil je predan urjenju z orožjem in imel je veliko željo po družbenem ugledu. Prelomen trenutek zanj in njegovo pot v življenju se je zgodil leta 1521, ko so utrdbo v Pamploni, ki jo je med drugimi branil tudi on, oblegali Francozi. V tej bitki ga je zadela topovska krogla in mu razmesarila nogo. Mesec dni se je boril za življenje, najprej v Pamploni, kasneje na njegovem domu na gradu Loyola. Ker je okrevanje trajalo več mesecev in je večino časa preležal v postelji, je veliko razmišljal in bral. Na gradu Loyola niso imeli viteških romanov, ki jih je do takrat nadvse rad prebiral. Tako mu ni preostalo drugega, kot da si čas krajša s knjigami, ki so mu bile na voljo. To pa sta bili knjigi z naslovoma Življenje Kristusovo in Življenje svetnikov. O tem kar je prebiral, je tudi veliko premišljeval in se počasi začel nad prebranim navduševati. Ugotovil je, da obstaja tudi drugačen pogled na človeško življenje, kot ga je poznal do tedaj (četudi je bil na dvoru deležen splošne krščanske vzgoje). Še vedno pa je veliko premišljeval tudi o tem, kako bi se še naprej boril tako v vojaških bitkah kot tudi v bitkah za ugled, čast in denar. Čez čas je ugotovil, da ga prve misli napolnjujejo z optimizmom in voljo do življenja, druge pa ga puščajo praznega in pustega. To je bil začetek njegovega duhovnega razločevanja. Nato njegovo življenjsko pot spremljajo različna obdobja doživljanja svojega telesa in duha. V prvem delu spreobrnjenja je značilna velika strogost do sebe, ko se na destruktiven način loti odkrivanja duhovnega življenja (Lojolski, 1990).

Kratka Ignacijeva biografija, ki jo podajamo na naslednji strani, nam bo služila kot orientir za lažje prebiranje diplomskega dela. V diplomskem delu se namreč zaradi

potrebne dedukcije ne bomo mogli enakovredno posvetiti vsem obdobjem v Ignacijevem življenju.

V delu si bomo izmed pomembnejših obdobj podrobneje ogledali Ignacijev viteško vzgojo, bitko v Pamploni, dogodke v Manresi in spoznali značilnosti njegove duhovnosti. To bomo storili z odkrivanjem osnovnih pojmov ignacijanske molitve, Duhovnih vaj, Konstitucij ter pisem, ki jih je pisal.

## **1.1 Krajši življenjepis:**

Krajši življenjepis povzemamo po Lojolski (1990).

- Ignacij Lojolski se rodi kot Iñigo Lopez de Loyola l. 1491 (kasneje se med študijem v Parizu v znak spoštovanja do sv. Ignacija Antiohijskega preimenuje v Ignacija)
- do 30. leta starosti je vitez, v bitki za Pamplono l 1521 je huje poškodovan
- med večmesečnim okrevanjem na gradu Loyola bere duhovno literaturo in se vedno bolj navdušuje nad prebranim
- po polletni rehabilitaciji se poda na romanje v Jeruzalem in tam namerava ostati
- na poti se ustavi v Manresi, kjer veliko moli, izvaja strogo askezo in je deležen globokih duhovnih doživetij, obenem pa je to čas tesnobe, brezupa, kjer skoraj konča svoje življenje - vsa občutja si zapisuje (začetek nastajanja knjižice z naslovom Duhovne vaje)
- pri 32. letih se odpravi na romanje v Jeruzalem: iz Barcelone z ladjo v Italijo in nato naprej. Želel je ostati v Sveti deželi, da bi pomagal ljudem, se postil, molil, obiskoval svete kraje, a mu cerkvene oblasti niso dovolile, da bi ostal tam, zato se vrne nazaj
- njegova velika želja je bila pomoč dušam, a ker ni imel ustrezne izobrazbe za učenje krščanske duhovnosti, on pa je to vseeno s svojimi metodami počel, ga je preganjala inkvizicija (zoper njega kar osem procesov)
- da se izogne preganjanjem, pri 33. letih sede v šolske klopi, kjer ga najprej čaka študij latinščine

- pri 35. letih začne v kraju Alcala de Henares študirati filozofijo in teologijo, nato zaradi vnovičnih težav z inkvizicijo odide v Salamanco (nekaj časa preživi v zaporu), ko ga inkvizicija izpusti, uspe oditi na najslavnejšo univerzo v Evropi v tistem času (pariška Sorbona), kjer v 7. Letih, star 44 let doštudira (v času študija se preživlja tako, da prosjači na ulici)
- v času študija v Parizu se okrog Ignacija zbere skupina 7 študentov (med njimi Frančišek Ksaverij), s katerimi 15. avgusta 1534 na Montmartru v Parizu izrečejo redovniške zaobljube ter sklenejo, da se po posvetitvi v duhovnike odpravijo v Jeruzalem, kjer naj bi ostali in delovali
- po enem letu ob ponovnem skupnem snidenju (tačas jih je že 10) se v Benetkah odločijo za služenje bolnikom in drugim, ker pa jih sprašujejo kdo so, se odločijo skupino poimenovati Compania di Iesu (Jezusova tovarišija). Tokrat še brez namena ustanovitve novega redu
- ladje celo leto ni, zato se odločijo ponuditi svoje znanje in fleksibilnost (majhna skupina) papežu, da bi jih poslal tja, kjer bi jih najbolj potreboval - papež Pavel III. leta 1540 potrdi nov red imenovan Družba Jezusova - Ignacij je izvoljen za prvega predstojnika (večkrat je zavrnil), nastane drugo pomembno Ignacijev delo z naslovom Konstitucije
- Konstitucije so izredno zapleteno besedilo v katerem je opredeljeno vse, kar je za učinkovito delovanje Družbe Jezusove potrebno
- razvije močno korespondenco (ohranjenih skoraj 7000 pisem), saj so bili člani družbe razporejeni po vsem svetu in je bilo potrebno koordinirati njihovo delo
- l. 1553 v Ljubljano pride prvi jezuit, pridigar Jona Adler
- večina Jezuitov deluje v šolstvu (l. 1560), aktivni so tudi na socialnem področju (delo z brezdomci, prostitutkami, neozdravljivo bolnimi itd.).

## 2 IGNACIJEV ČAS – MOŠKOST IN VITEŠTVO

### 2.1 Moškost 16. in 17. stoletja

V tem poglavju bomo spoznali vlogo moškega v Ignacijevem obdobju z namenom lažjega razumevanja Ignacijevga življenja in ugotavljanja smisla njegovih kasnejših potez v življenju. Zanima nas, kako se je pogled na moškost spremenil iz robatega, agresivnega moškega, v višje izobraženega, uglajenega moškega, ki se zna brzdati (samoobvladovanje), hkrati pa naj bi še vedno kazal svojo možatost. Govorimo o paradoksu moškosti, ko naj bi moški služil dvema nasprotujočima si idealoma hkrati (surovost/nežnost). Glavna literatura v tem poglavju je knjiga *Masculinity In The Modern West* (Forth, 2008).

Ko govorimo o manirah, najprej pomislimo na lepo vedenje. Tu gre za geste, ki jih družba odobrava, priznava kot ustrezne in omogočajo posamezniku lažjo dosego ciljev, ko se ta giblje v višjih družbenih krogih. Sinonim za to vedenje bi bila vljudnost oziroma vedenje po bontonu. V knjigi *Masculinity In The Modern West* zasledimo definicijo manir kot niz zaželenih gest, ki so izražene preko posameznikove telesne govorice in ustrezajo okolju, v katerem posameznik živi. Gre za pridobljene spretnosti in načine vedenja, s katerimi posameznik razpolaga in ga sestavlja, kot pravi Pierre Bourdieu 'habitus' (navada), na način, da se skozi leta geste in mimika ponotranjijo ter pri posamezniku postanejo del nezavednega (Forth, 2008).

V okoljih, ki še posebej spodbudno vplivajo na izrazito govorico telesa, ta način vedenja postane naraven, saj je družbeno priznan in ne predstavlja nečesa, kar bi bilo naučeno, temveč se že smatra kot samoumevno in skoraj ne več kot nekaj, kar je pridobljeno. Jedro predstavljata disciplina in samokontrola, ki jo posameznik skuša osvojiti. V 16. stoletju je bila v ospredju težnja ustvariti človeka, ki bi bil v svojem obnašanju in pravilih samozadosten in bi bil lahko zaprt v svojem svetu ter posledično neodvisen od drugih. Bil je bolj ideal takratnih elit kot pa realnost. O slednjem govori delo Norberta Eliasa z naslovom *Homo Clausus* (Quintaneiro, 2006).

Ustanavljanje novih držav v Evropi tekom 16. stol. je zmanjšalo pomen in moč aristokratov. Monarhom se ni bilo več potrebno zanašati na njihovo pomoč, ki jim je do takrat zagotavljala vojaško suverenost. Od tega trenutka naprej so bili monarhi močnejši, saj so imeli nekakšen monopol pri uporabi sil, ki so jim bile na voljo.

Pri tem pa je bilo potrebno zmanjšati moč vladajočega razreda, ki bi utegnil ogroziti suverenost monarhije. Na nek način je to pomenilo krizo identitete aristokratov, saj so se znašli razpeti med svetom, kjer je bilo urjenje vojaka na prvem mestu in svetom, kjer se je aristokrata že dojemalo kot meščana, ki skrbi predvsem za administrativne posle. Spremembe so se pokazale tudi v medčloveških odnosih. Kot primer lahko vzamemo obnašanje pri mizi. Moški bi se izkazal kot pravi moški, če bi še konec 15. ali še v začetku 16. stoletja pri mizi bentil in razbijal, medtem ko je bilo malo kasneje to označeno kot nizkotno dejanje moškega, ki ne zna brzdati svoje agresije (Forth, 2008).

Leta 1527 v knjigi *Il libro del Cortegiano* Baldassare Castiglione opiše idealnega plemiča, ki svojo moč izkaže tako, da je sposoben brzdati svoje nagone. Poudarek je na umirjenosti in gracioznosti vojaka, ki je sposoben nadzirati vsak svoj korak. Tako naj bi izkazoval na eni strani eleganco in tankočutnost, po drugi strani pa naj bi izražal svojo moč z atletske postavo in visoko samozavestjo. Po mnenju pisca, ki je bil tudi sam vojak in diplomat, naj bi vojak predstavljal spretnega moža, čigar posebne odlika je rokovanje z orožjem. Urjenja naj potekajo pred očmi javnosti. V tem naj bo tako dober, da si pridobi družbeni ugled in naj bo znan po svoji surovosti, ki jo kljub vsemu premore. Telo vojaka naj bo lepo grajeno s pravilnimi proporcijami, njegovi gibi pa morajo biti lahkotni in hitri. Prav slednje je še posebej pomembno, saj bi imel pretežak, preokoren vojak težave pri izvedbi tistih vaj, ki lahko izpostavijo vse njegove najboljše lastnosti, ki ga naredijo gracioznega (hitrost, moč, preciznost, ravnotežje). Pomembno je, da ima lepo negovan obraz, vendar naj ne pretirava, da ne bi postal preveč poženščen. Za one, ki niso našli prave mere, je dejal: "*Nekateri se namreč razvajajo in negujejo kot nepoštene ženske. Takšnega je potrebno šteti v skupino navadnih moških prostitutov in ga je potrebno izločiti ne samo iz dvora, temveč tudi iz družbe pravih gentlemanov.*" (Castiglione v Forth, 2008, str. 26).

Dvor je predstavljal center civilizirane družbe, vendar je bil dostikrat središče pijančevanja, kockanja in seksualnih ekscesov. Ideja o moškosti, ki jo tvorita tako grobost kot nežnost, je prisotna še dandanes, kot tudi toleriranje določenih oblik impulzivnosti (tudi izguba samokontrole), ki so izrazito moški privilegij (Forth, 2008).

Uvedba bontona je viteza navzven omehčala, ga obrala robotosti. Na nek način gre za demilitarizacijo viteza.

Prej kot bi nosil vojaško podobo, vitez v tem času živi status gentlemana. Vendar so obenem za potrebe dvora, ki je še vedno določal status viteza, ti morali skrbeti za potrebne praktične izkušnje rokovanja z orožjem. Vendar je rokovanje z orožjem postajalo vedno bolj drugotnega pomena. V ospredje bolj prihaja pomen izobrazbe kot glavne sestavine pri spreminjanju njihove družbene vloge. Potrebno je poudariti, da je ta proces menjave med primatom urjenja telesa in primatom urjenja možganov prisoten od nekdaj. V tem času pa so dali izobrazbi po obdobju vojskovanja največji pomen, zato so spremembe v do takrat vojaški družbi toliko bolj vidne. Humanisti so študij videli kot krepost, ki ločuje človeka od živali in preko katerega lahko človek doseže samoobvladovanje. Tu so še posebno poudarjali študij slovnice, poezije, zgodovine in retorike, izmed teh pa izpostavljali retoriko. Retorika že takrat ni slonela le na ubranem in pametnem govoru, temveč tudi na gestah in kretnjah telesa. Vse to je ustvarjalo pravega gentlemana. V šolah, ki so jih vodili humanisti, je predstavljalo učenje latinščine in umetnost retorike nekakšen iniciacijski obred, ki je pomenil prehod moškega v obdobje odraslosti. Če ni bilo zadovoljivega znanja in uspešnih disputacij, jim tudi fizična kazen ni ubežala. Disputacija postane nova oblika vojskovanja. Argumentiranje tudi dandanašnji predstavlja ravno to, vojskovanje oziroma bitko v prenesenem pomenu (Forth, 2008).

V našem okolju v času 16. stol. so diplomata, izurjenega v govorniških sposobnostih, imenovali orator. Ime izvira iz latinščine. Oratio v humanističnem smislu pomeni govor. Orator je bil nekdo, ki je bil izobražen, se je znal spretno pogajati, bil sposoben uradnih slovesnih nagovorov, poleg latinščine pa je moral obvladati tudi žive jezike krajev, v katerih je deloval (Žvanut, 1994).

Privilegiranje misli in govora v smislu simboličnega vojskovanja namesto pravega je v 16. in 17. stol. zvenelo precej kontroveržno. Poseben gnev so ob tej misli izražali predstavniki plemenite krvi. Zanimiva je študija Roberta Burtona z naslovom *Anatomy of Melancholy* iz l. 1621, v kateri omenja učenje kot zdravilo za melanholijo. Pomagalo naj bi pri nečimrnežih, lenutih in domišljavcih, ki imajo težave z zbranostjo. Pravi naj bo tudi njihova meditacija in molitev usmerjena predvsem v motivacijo za boljše učenje. Obenem pa opozarja, da je lahko prekomerno učenje, ki zapostavlja telesno aktivnost, vzrok za melanholijo. V tem času tudi Michel de Montaigne opozarja na trenja v idealu moškosti (intelektualnost/borba).

Prav tako kot Burton opaža, da gre za neravnovesje med posvečanjem časa študiju in na drugi strani posvečanju skrbi za telo. Za Montaigna je bila najpomembnejša lastnost moškega dobro prenašanje bolečine in nasploh uspešno premagovanje vseh preprek, ki se pojavijo v življenju. Za to je priporočal tako telesno kot tudi duhovno vadbo. Človek naj bi to udeleževal tako v svojem vsakdanu kot tudi striktno v času vojskovanja (Forth, 2008).

Zgoraj smo že opisovali, da se odnos med primatom urjenja telesa in promoviranjem udobja nagiba k slednjemu. Odraža se tudi v odnosu, ki naj bi ga moški imel do telesne vadbe. Premik se zgodi zaradi tega, ker ni bilo več potrebe po vsesplošni vojaški vzgoji moških. V tem obdobju se promovira udobje, ki je nujno povezano s sedečim načinom življenja in je obenem pokazatelj moči in vpliva. Tako je bilo telo porinjeno na stranski tir. Skrb nad takim načinom življenja je v delu *Positions Concerning the Training Up of Children*, v katerem se je ukvarjal z vprašanjem odnosa med telesno dejavnostjo in zaskrbljujočo telesno pasivnostjo, izpostavil Richard Mulcaster l 1581. Trdil je, da je telesna aktivnost tudi del mentalnega treninga. Želel je, da bi bila telesna vzgoja veliko bolj vključena v kurikulum akademskega izobraževanja. V njegovem programu zasledimo željo po odvrčanju mladih od hazardiranja in vojaškega bojevanja, ki je največkrat tudi ogrožalo posameznikovo življenje. Na prvo mesto postavlja zdravje, zato Mulcaster primernost vsake vaje predpostavlja skozi ta vidik. Če vaja služi zdravju posameznika in mu pomaga pri vsakdanjem življenju, naj jo izvaja, drugače jo odsvetuje. S telesno vzgojo naj bi vzpostavili in ponotranjili pozitiven odnos do telesa. Sam je zapisal takole: "*To bringe the bodie to a verie good habit.*" (Mulcaster v Forth, 2008, str. 38).

Opozarja na nevarnost prekomernega sedenja v šolah. Pravi, da učenje potrebuje tudi svojo sprostitev, ki jo vidi v fizični aktivnosti. Kot rešitev problema predlaga igranje nogometa. Tu je naletel na težavo, saj ga je takratna aristokracija prepovedovala. Ker so ga igrali predvsem preprosti ljudje, je bilo igranje nogometa aristokratov nesprejemljivo in pod vsako častjo. Mulcaster vseeno dodaja, da so tovrstne aktivnosti ključnega pomena pri izgrajevanju zdravega, močnega, suhega in vzdržljivega telesa in nam omogočijo pogoje za ostro, bistro in dobro učeno dušo. Njegovo delo sloni predvsem na predhodnem delu Girolama Mercurialesa *De arte gymnastica* (1569). Zdravnik Laurent Joubert (1529-1582) je priporočal redno vadbo

kot sredstvo za oblikovanje mišičastega telesa, ki bi le tako bilo lahko v popolni harmoniji z božjim in samim seboj.

Tako bi bil človek lahko kot "*zrna pšenice, očiščena nepotrebnege plevela.*" (Geyle v Forth, 2008, str. 39). Robert Burton omenja možnost pretiravanja. Opaža, da prekomerna vadba nosi s seboj tudi negativne posledice. S psihološkega vidika omenja melanholijo kot posledico pretirane vadbe. Vendar ji vseeno v svojem delu posveča malo pozornosti, kar kaže na to, da takrat prekomerna vadba ni predstavljala večjega problema. Največ težav za človeka in njegovo psihofizično stanje vidi v brezdelju. Najbolj ranljiva skupina so bili najbogatejši, ki so živeli luksuzno, ležerno življenje, daleč od fizičnega napora (Burton v Forth, 2008).

Ignacij je živel v času, ki je za moškega predstavljal velik izziv in se je med različnimi stanovi različno manifestiral. V koži srednjeveškega viteza v zatonu je na eni strani svojo moškost še vedno moral dokazovati skozi vojaško urjenje, ki pa je izgubljalo na svojem prvotnem pomenu bitke mož na moža (pojavi se strelno orožje), po drugi strani pa je moral živeti ideal življenja dvorjanov, ki je zahteval komunikacijsko spretnega, urejenega, čustveno stabilnega in odgovornega moškega. Ignacij se v času pred spreobrnjenjem popolnoma identificira z idealom viteza. Torej je tudi viteški turnir ena izmed priložnosti, da se še bolj dokaže in dvigne svoj ugled. Čeprav nismo zasledili, da bi bil udeležen v kakšen turnirju, ocenjujemo, da na podlagi zbranih podatkov lahko dokaj zanesljivo trdimo, da je bil v tem času turnirstvu naklonjen.

## 2.2 Viteštvo

Vitez je v srednjem veku "*pripadnik nižjega plemstva v službi vladarja ali večjega fevdalca. Knjiž. kavalir: plesala je s svojim vitezom*" (SSKJ, 2000).

Iz slovenske razlage besede vitez lahko opazimo, da se je v jezikovnem spominu ohranilo predvsem tisto, kar je podobo viteza predstavljalo šele ob koncu njegove dobe. Torej plemenitega, lepo urejenega kavalirja, ki dvori damam in obenem rešuje življenja ljudi in pomaga revežem in obnemoglim.

Viteštvo v svoji pestri zgodovini prehaja skozi različna obdobja, ko ga osmišljajo zelo različne in v celotni zgodovini gledano celo nasprotujoče si vrednote. Najbolj izrazita



sprememba se zgodi v času, ko se viteštvo opremi z duhovno komponento, ki začne radikalno spreminjati prvotni namen in vzrok nastanka viteštva.

Največji premiki v to smer se zgodijo z začetkom križarskih vojn. Ob tem se spremeni tudi osebni odnos vitezov do svojega poklica. Dojemanje viteštva postane globlje, saj vitezi ne sprejemajo svoje vloge zgolj kot poklic, ki ga opravljajo v svojem življenju, ampak poklic postane eno z življenjem in je tesno povezan z vsem kar so. Čutijo se osebno odgovorne za dela, ki jih opravljajo in so skrbni nosilci nove podobe. Krščanstvo ima v tej točki velik vpliv, saj institucijo viteza ne samo ohrani, temveč tudi oplemeniti z evangelijskim sporočilom (Jakopič, 2010).

Vitez si je v večini primerov lastil več konj. Vsakega je imel izurjenega v določen namen. Jezdni konji imenovani *palfrey* ali *ambler* so bili primerni za potovanja. Večji in močnejši konji, kot je denimo Courser, pa je bil primeren za vojskovanje. Beseda Courser najverjetneje izhaja iz italijanske besede *corsiero*, ki dobesedno pomeni konj bitke (Hyland, 1998).

Od nekdanj je bil bojevnik na konju simbol moči in zmage. S konjem je bojevnik hiter, učinkovit in tako ustvarja podobo nepremagljivosti. Zato najdemo v zgodovini najrazličnejših ljudstev skoraj vedno konjenika kot predhodnika viteza. Jahanje konj in njihovo udomačevanje izhaja iz centralne Azije. Hitrost je bila strateško ključnega pomena za osvajanje novih ozemelj ali pa za posredno zagotavljanje blaginje in rasti kraljestva. Srednjeveški vitez črpa svojo identiteto iz obdobja, ko je imel konjenik že ustaljeno podobo. Formiranje vitezov sega v 8. Stoletje, iz katerega je ohranjen zapis, ko Karel Veliki svojemu sinu Ludviku Pobožnemu opaše meč in ga tako postavi za viteza, ki se bo moral izuriti za vrhunskega vojaka. Ludvik Pobožni povitezi svojega sina Karla Plešastega in tako s tem obredom opozori na pomembnost in svečanost dogodka, ki postane tradicionalen. V Angliji se prva omemba povitezenja nanaša na leto 1085, ko Viljem Osvajalec povitezi svojega sina Henrika. V anglo-saksonskem svetu zaznamo besedi *cnihht* in *cnihthád*. Slednja označuje mladeniča, ki vstopi v svet moža-bojevnika. Beseda *cnihht* pa označuje služabnika, ki služi svojemu gospodarju (Jakopič, 2010).

### 2.2.1 Vpliv krščanstva na viteštvo

Cerkve in cerkveni objekti so predstavljali strateško pomemben cilj napadalcev, saj so v smislu vojnega plena predstavljali pomemben vir bogastva. Ob teh napadih je bilo uničenih veliko dragocenosti, ki so se skozi stoletja hranila in zbirala.

En takšnih napadov se je zgodil 8. julija l. 793, ko so se Vikingi pojavili pred opatijo na hebridskem otoku Lindisfarne ter ga popolnoma uničili, redovnike in druge ljudi pobili, dragocenosti pa odnesli s seboj. Ta zapis o vikinškem grozodejstvu velja za prvo "*evidenco o prihodu skandinavskih bojevnikov na prizorišče evropske zgodovine.*" (Pörtner v Jakopič, 2010, str. 364).

Kleriki tistega časa so bili lahka tarča. Ker tudi niso smeli nositi orožja, praktično niso imeli zaščite. Zato so skušali za svojo obrambo pridobiti viteze. Da pa vojska ne bi bila zgolj samo skupina vojakov, temveč člani skupnosti, katerih vedenje temelji na višjih moralnih vrednotah, je bila potrebna prevzgoja. Vitez tako postopno preide iz navadnega bojevnika v krog izbranih Kristusovih vitezov (*miles Christi*). Papež Janez VIII. (872-882) je dejal, da so padli v bitki za sveto stvar, deležni mučeništva in se s tem prištevajo v vrste mučencev. Najpomembnejši dogodki, ki še bolj oplemenitijo podobo viteza in iz njega naredijo nekaj več, kot samo surovega borca, so bili kasnejši koncili. Denimo koncil v Charrouyu leta 989, ko so se strinjali, da mora Cerkev zagotoviti ubogim, da živijo v miru. V Le Puyu je škof Guy of Anjou na tamkajšnjem koncilu poudarjal, da je potrebno storiti vse, da bi zagotovili mir, kajti le v miru je mogoče uzreti Boga. Kakor je zapisano v evangeliju po Mateju v enem izmed blagrov: "*Blagor tistim, ki delajo za mir, kajti imenovani bodo Božji sinovi.*" (Mt 5, 9) (Jakopič, 2004).

Ohranjena je prisega iz mesta Verdun-sur-le Doubs, v njej pa je zapisano: "*Na noben način ne bom napadel katerekoli cerkve; roko bom položil le na tistega storilca, ki bo prekršil ta mir. Ne bom napadel ne klerika, ne meniha (neoborožena) ali njihovih neoboroženih spremljevalcev, ne bom jemal ne vola, krave, ovce, jagnjeta, prašiča, koze ali osla. Ne bom vzel nepoškodovane kobile ali nebrzdanega žrebeta. Ne bom položil roke na kmeta ali kmetico, tlačana ali trgovca. Ne bom zaplenil njihovega denarja ali jih pridržal proti odkupnini, ne bom jih šibal. Ne bom uničeval ali zažigal hiš, razen, če bi bil v notranjosti sovražni vitez. Ne bom napadel ali ubil viteza pri oranju. Navzoči duhovniki so pri priseganju vzklikali: mir, mir, mir.*" (Flori, 2002, str.

8). Prisega je bila ustvarjena predvsem zaradi vedno prisotnih borbenih napetosti. Čez čas se je izkazalo, da bo potrebno zapisati dodatne opredelitve. Na koncilu iz Elne (1027) so bolj kot o Božjem miru govorili o t.i. božjem premirju.

V tem koncilu je zapisano: "*Škofje, kleriki in tukaj zbrani verniki ukazujemo, da ne sme nihče izmed prebivalcev te dežele ali škofije napasti katerega koli svojih sovražnikov od devete ure v soboto do prve ure ponedeljka, da bi s tem izkazal čast Gospodovemu dnevu.*" (Flori, 2002, str. 8).

Tudi nadaljnji ukrepi so sledili tej dinamiki tako, da so podaljševali čas premirja in zaostriili sankcije v primeru neupoštevanja pravil. Najstrožji ukrep je bilo izobčenje. Vse te oblike reševanja viteštva v njegovi deviantni obliki, ki se je še posebej pojavljal v času, ko ni bilo vojskovanja, so se večkrat izkazale le kot začasne rešitve (Jakopič, 2010).

### **2.2.2 Formacija viteza**

Tekom 12. in 13. stol se dokončno izoblikuje način formacije viteza. Po prvih sedmih letih domače vzgoje je največkrat odšel na graščino kakega plemiča oz. na posest očetovega prijatelja ali sorodnika, kjer je postal paž in se učil prvih spretnosti, ki so bile potrebne za življenje na dvoru. Tako je spoznaval orožje, jahanje, lov in plemenito vedenje. Po navadi ga spremlja tudi verska izobrazba, za katero skrbi duhovnik, ki ga določi gospodar. Po dopolnjenem 14. letu postane paž oproda. Zaupane so mu odgovornejše in pomembnejše naloge. Med drugim skrbi za vitezovo (gospodarjevo) orožje in opremo in mu pomaga pri najrazličnejših opravilih (Clayton, E., DeVolder, E., Fyles, J.J., Hayden, J., 2008).

Tako je bilo tudi v Ignacijevem primeru, ko so bile za njegov odhod posredi sorodstvene vezi. Španski plemič Juan Velázquez de Cuéllar je poslal prošnjo gospodu Loyoli, naj v Arévalo pošlje enega izmed svojih sinov (Dalmases, 1988).

Vlogo viteza zanimivo opisuje besedilo iz 13. stol., katerega avtor je katalonski pisec Ramon Llull. V tej knjigi je zapisano, da vitez ni le stopnja v stanovski hierarhiji, temveč gre za več kot le to. Je ponos, ki ga ima lahko le plemeniti. Nasploh v tem delu nadvse povečuje vlogo viteza in govori o tem, kako morajo vitezi z vso častjo braniti svoj narod, predvsem pa svojega gospodarja (Blaznik, 2003).

### **2.2.2.1 Paž**

Vzgoja bodočega viteza se začne že pri sedmih letih. Njegova dolžnost je spoznavati naravo svojega dela. Ta pa je, da je uslužen svojemu gospodarju in da je vse, kar dela, podrejeno služenju in obrambi svojega gospodarja.

Zato je vzgoja že zelo zgodaj precej specifična in dokaj stroga. Igre, ki so se jih igrali kot otroci, so bile zelo ciljno usmerjene, saj je bil namen vzgoje razviti čim večji spekter motoričnih sposobnosti, ki jih bodo kasneje nujno potrebovali. Poudarek je bil tako na motoričnem razvoju kot tudi na intelektualnem. Nad dečkovo vzgojo so v večini časa bdele ženske, dvorjanke ali graščakinje. Spoznavali so se z jahanjem, dvoročnim mečem, bojvniško sekiro, buzdovanom, bodalom in kopjem. Pri teh letih še niso rokovali s profesionalnim orožjem, temveč z njihovimi imitacijami. Največji poudarek je bil na učenju jahanja in na pridobivanju telesne moči. Tako je paž s kopjem v roki in z lesenim konjičkom na kolesih, ob pomoči dveh drugih pažev, ki sta ga vlekla vsak s svojo vrvjo pripeto na voziček, ciljal v za to pripravljeno tarčo. S tem je pridobival prve spretnosti za kasnejšo borbo. Mečevanje so spoznavali s pomočjo lesenih mečev in ščitov. S prašičjih hrbtov so se učili lovljenja ravnotežja v jahanju in borbi. Naslednja stopnja pri učenju vojskovanja s konjskega hrbta pa je bila že precej podobna in realistična, saj so se učili s pomočjo ponijev. Obenem so se učili kako poskrbeti za pravilno nego svojega konja. Poleg tega pa je viteštvo vključevalo tudi spoznavanje plezanja, plavanja, metanja kamnov, rokoborbe, metanja kopja in lokostrelstva (Clayton idr., 2008).

### **2.2.2.2 Oproda**

Po tem, ko je deček 7 let služil kot paž, je pri 14. letih postal oproda in imel ta naziv do 21. leta. Njegova glavna naloga je bila spremljanje viteza skoraj na vsakem koraku. Skrbel je za oblačenje viteza v bojno opremo, nosil vitezovo orožje, osedlal konja, zagotavljal dostojen pokop v primeru vitezove smrti, poskrbel za zamenjavo poškodovanega orožja, skrbel za vitezove konje, vzdrževal opremo ter spremljal viteza v bitkah in na turnirjih. V tem času so se oprode že razvili v može, ki so se bili že sposobni udeležiti prave bitke. Urjenje je postajalo vse bolj nevarno, zato so bile tudi raznovrstne poškodbe neizogibne. Svoje telo je moral utrditi, pripraviti na vse ekstremne pogoje, ki so bili v bitkah neizogibni (vročina, mraz, lakota in utrujenost). Poleg tega pa je bilo poskrbljeno tudi za socialno razsežnost vzgoje. Učili so se plesa, glasbe in grajskega bontona. Pri 21. letih pa so postali vitezi, če so seveda

ustrezali vsem zahtevam, ki jim jih je viteški kodeks nalagal. Včasih so naredili tudi kakšno izjemo in je oproda postal vitez že prej. Največkrat je bilo to kot nagrada za pogum v bitki. Spremljanje viteza v bitki je bilo namreč zelo nevarno delo. Veliko jih je umrlo med izpolnjevanjem svoje dolžnosti (Clayton idr., 2008).

## 2.3 Turnirstvo

Najbolj odmevni dogodki srednjega veka so bili viteški turnirji. Služili so zabavi plemstva in borbi. Fevdalci so se urili v vojaških veščinah vitezevanja: v jahanju, mečevanju, borjenju, skakanju, metanju kopja in kamenja. Na turnirjih so se vitezi borili na konjih ali peš, z meči in sulicam (Zaletel, 1933).

V literaturi nismo zasledili, da bi se Ignacij boril na kakšnem od viteških turnirjev. Zagotovo pa jih je kot vitez dobro poznal. Upravičeno lahko sklepamo, da je imel (kasneje kot jezuit) negativen odnos do turnirja, saj je bil v marsičem v nasprotju z Evangelijem.

Cerkev je že precej zgodaj obsodila turnir. Tako papež Inocenc (1130) kot tudi papež Aleksander III. (1179), ker je prinašal mnogo nepotrebnih smrtnih žrtev, pa tudi pozornost ljudi je bila usmerjena proč od svetega v posvetno, minljivo dogajanje in ni bilo usmerjeno k Bogu (Zupanc, 1997).

Kot smo že v uvodu poudarili, v času 16. stol še ne moremo govoriti o športu. Turnir je bil samostojen pojem in v veljavi kar nekaj stoletij pred pojavom termina šport. Največjo težavo vidimo v tem, da bi z današnjem glediščem na šport pomendrali vso zgodovinsko terminološko ozadje. Da pa rešujemo to zmedo tako, da preprosto vse vržemo v en koš in skoraj vsaki dejavnosti rečemo šport, to pa se nam tudi ne zdi korektno. Težava pa ni le v zgodovinskem pojmovanju. Ocenjujemo, da tudi stroka v splošnem deluje preohlapno, ko skuša pod en izraz združiti tako tekmovanje kot tudi razvedrilo, igro, borbo, posel, itd. Na prvi pogled je to sicer privlačno pojmovanje, saj terminologijo na tak način na videz poenostavimo, toda ob tem povzročimo še večjo zmedo, saj ta način ne upošteva razmejitev v definicijah, ki so nekoč obstajale in bi po našem mnenju v večji meri morale obstajati tudi danes.

### 3 IGNACIJEVIH PRVIH 30 LET – ŽIVETI LE ZA TELO

Ignacij je živel v 16. stoletju v času velikih premikov (npr. Krištof Kolumb odkrije Ameriko). To je čas, ko se s prihodom renesanse in humanizma pozitivno vrednoti človeka in človeške sposobnosti. Rodil se je l. 1491 na gradu Loyola pri Azpeitii, mestecu v osrčju Guipúzcoe (Bizant, 2010), kot zadnji izmed trinajstih otrok. (O'Malley, 2010) Do svojega 30. leta je živel in užival koristi plemiškega življenja. Prvotno mu je bilo ime Iñigo (lat. Ennecus) Lopez de Loyola. Bil je predan urjenju z orožjem z veliko željo po družbenem ugledu. O svojem izgledu v tem obdobju pravi takole: *"Okrog hodi v oklepu in železnem jopiču, lase ima dolge do ramen, navadno je ogrnjen v dvobarvni površnik in nosi pisano čepico. Nikoli ga še niso videli v kleriški noši."* (Lojolski, 1990, str. 23).

Hlastanje po zabavi in predvsem želja po časti je v tem času osmišljala njegovo življenje. Že zelo zgodaj, ko se je naučil brati in pisati (pisavi je posvetil posebno pozornost), je postal dvorni paž pri nájerskem vojvodi. Dvorni paž je bil pri Juanu Velázquezu de Cuéllar, španskemu plemiču visokega rodu, kontadorju (finančniku kastiljskega kralja) v kraju Aréval, kjer je bil deležen vzgoje za življenje na dvoru, v službi visokih dostojanstvenikov, ki bi mu kasneje lahko omogočili kariero v uradništvu, v politiki ali v vojski. To okolje ga je vzgajalo od 10 do 12 let. Tu je razvijal svoj talent za glasbo, ki mu kasneje v življenju zaradi narave dela (vodenje jezuitskega redu) ni mogel posvečati dodatne pozornosti. Dvorjanska vzgoja mu je torej dala uglajeno vedenje, po katerem je bil še posebej poznan skozi svoje celo življenje. Ignacijev prvi življenjepisec p. Ribadaneira zapiše z naslednjimi besedami: *"Bil je prikupen in negovan mladenič, pri srcu mu je bilo lepo vedenje in lepo oblačenje."* (Dalmases, 1988, str. 19) Ignacij v tem kontekstu dodaja, da ga je še posebej veselilo urjenje z orožjem. (Dalmases, 1988) Kasneje, ko je bil že prvi mož jezuitskega redu, so ga v Rimu imenovali za *"kar najbolj vpljudnega in olikanega človeka."* (Dalmases, 1988, str. 19).

Po drugi strani pa je bil v času pred nesrečo v Pamploni še vedno zelo vpet v takratni način življenja. O tem poroča p. Polanco: *"Do tistega časa ni živel v skladu z vero, čeprav je bil navezan nanjo. Predvsem je bil vdan kockanju in ljubezni do žensk, pa spopadom in tekmovanjem z orožjem v skladu z navadami tistega časa. Vendar je kljub temu imel številne človeške vrline."* (Dalmases, 1988, str. 19).

Precej pestro je moralo biti, ko se je zapletel v kakšen prepir. Iz delno ohranjenih sodnih aktov v Azpeitii je razvidno, da je bil l. 1515 skupaj z bratom Perom Lopezom (duhovnikom) zapleten v "*proces zaradi pomembnih in težkih ekscesov.*" (Lojolski 1990, str. 23) Zaporu se je izognil tako, da se je izgovarjal na tonzuro, s katero so bili kleriki zaščiteni pred preganjanji na sodišču. Ni pa jasno, kdaj si je pridobil kleriški naziv. Jasno je le, da ga je pridobil samo zaradi koristi, ki ga je status klerika prinašal (O'Malley, 2010).

Po služenju pri Velazquezu je bil eden od dvorjanov navarskega podkralja. Njegova naloga je bila spremljati podkralja, izpolnjevati ukaze in, če je bila potreba, tudi zgrabiti za orožje in se udeležiti vojaških pohodov. Vendar to ne pomeni, da se ni uril z orožjem, saj je bilo v takratni družbi to ključnega pomena za družbeni ugled, slednjega pa ni bilo mogoče pridobiti brez vojaških izkušenj. Že takrat je kazal, da vlogo viteza doživlja dosti globlje kot njegovi soborci. V enem izmed vojaških pohodov l. 1520 so nekateri vitezi plenili po mestu, njemu pa se je to zdelo manjvredno in preveč prostaško. Zaradi takšnih in podobnih dejanj si je pridobil zaupanje pri podkralju (Dalmases, 1988).

Leta 1517 je zaradi smrti kralja Ferdinanda Katoliškega propadel njegov delodajalec Velazquez in tako je tudi Iñigo ostal brez službe. Vseeno je prejel nekaj denarja (500 skudov) in dva konja. To premoženje mu je omogočilo pridobitev nove službe pri nájerskem vojvodi don Antoniu Manriqueju de Lara, ki je postal podkralj l. 1516. Leta 1518 je Iñigo najverjetneje spremljal novega delodajalca na slavnosti, na kateri je bil Karel I. uradno proglašen za kastiljskega kralja. Dve leti kasneje, 18. septembra 1520, se je Iñigo udeležil pohoda proti upornim meščanom mesta Nájera, kjer je bilo treba ponovno vzpostaviti mir. Leta 1521 je sodeloval pri vzpostavljanju miru med mesti province Gipuzkoe. Prišlo je namreč do trenj pri postavljanju Acuna za prvega oficirja dežeje. P. Polanco pojasnjuje, da je imel Iñigo zelo dober občutek za ljudi, znal je dobro oceniti situacijo in bil poleg tega odličen pogajalec. Do sporazuma med mesti je prišlo 12. aprila 1521. Kmalu zatem pa je sledil nov vojaški podvig, ki je bil ključen za Iñigovo bodočnost (Lojolski, 1990).

Francoski kralj Franc I. je izkoristil priložnost (odsotnost Karla V in upor Komunerov, ki je l. 1521 izčrpal večino vojaških sil v Kastiliji) ter se odločil, da uveljavi zahteve Henrika d'Alberta do navarskega prestola.

Francoska vojska se je z 12.000 člani pehote, 800 suličarji in 29 topovi 16. maja 1521 utaborila slab kilometer stran od Pamplone. De Beaumontu, ki je bil zadolžen za skupino 1000 mož, ki naj bi branili utrdbo v Pamploni, se je zdelo povsem nesmiselno upirati francoski vojski, ki jih je močno prekašala po vseh merilih. Ko so se že umikali iz utrdbe, da bi se predali, so naleteli na Iñigo, ki je s svojim bratom in skupino vojakov prihajal iz Gipuzkoe. Iñigov brat Martin Garcia de Oñaz se je strinjal, da nima smisla vstopati v mesto, Iñigo pa je na vsak način želel vstopiti in braniti utrdbo. V hitrem galopu je odšel proti gradu, da bi se priključil maloštevilnim, pripravljenim na obrambo utrdbe. Pred začetkom obstreljevanja sta se poveljnik trdnjave in poveljnik francoske vojske sestala z namenom predaje francoski vojski. Eden izmed treh oficirjev, ki so spremljali poveljnika trdnjave je bil Iñigo, ki je s svojo nepopustljivostjo in borbo za čast prepričal zbrane v borbo proti Francozom. Sicer je na več mestih Dalmasesovih zapisov možno zaslediti, da v španščini ni bil ravno najboljši retorik. Najverjetneje zaradi tega, ker je bil po rodu Bask in je velik del vzgoje potekal v baskovskem jeziku. Očitno mu okorno izražanje vseeno ni predstavljalo prevelikih težav, saj so bile ostale osebne poteze, kot so premišljenost, počasno a drzno odločanje, visoka samozavest in odločnost tako močno izrazite, da ni imel težav pri vzpostavljanju avtoritete (Dalmases, 1988).

20. maja 1521 se je po krajšem obleganju utrdba predala. Ključni trenutek, ki je pomenil predajo mož znotraj utrdbe, se je zgodil, ko je topovska krogla priletela med Iñigovi nogi ter mu levo nogo lažje, desno pa huje poškodovala (Dalmases, 1988).

Čeprav nekateri avtorji trdijo, da so ga prvi oskrbeli prav Francozi, ker naj bi občudovali njegov pogum in niso dopustili, da bi umrl zaradi poškodb, izvirni tekst ne da povsem jasnega pojasnila, kdo naj bi ga prvi odnesel na varno in mu nudil prvo pomoč (McManamon, 2013).

V avtobiografiji o vsem tem govori ravno zaradi tega, da bi pokazal, kako puhla so bila vsa dejanja in kako prazno je bilo pehanje za častjo, denarjem in uspehom. Že zaradi dejstev, ki pričajo o konkretni premoči francoske vojske v Pamploni, je nesmiselno govoriti o herojskih dejanjih Iñigovega branjenja pamplonske utrdbe, ampak prej nasprotno. Ignacij želi, da bi v tem besedilu prepoznali njegovo takratno egocentričnost, od katere se v trenutku, ko pripoveduje to zgodbo (l.1554), jasno in glasno distancira. "*V Pamploni namreč ni bilo hudo ranjeno le njegovo telo.*"



*Najhuje jo je skupila ravno njegova pompozna narcisoidnost, ki s psihološkega vidika največkrat kaže na veliko osebnostno negotovost." (Meissner, 1992, str. 38).*

## **4 IÑIGO PO NESREČI V PAMPLONI – ZAVRAČANJE TELESA**

V prvih tednih po nesreči se še ni vedelo, ali bo sploh preživel. Kost se namreč ni dobro celila. Po slabih treh tednih zdravljenja so bili zdravniki mnenja, da je potrebno nogo še enkrat zlomiti in kosti na novo naravnati. Kakšnih posebnih anestetikov seveda ni bilo. Ob "*vsem mesarskem poslu*", kot to operacijo poimenuje Dalmases (1988, str. 23), Iñigo ni želel pokazati bolečine. Močno je stiskal pesti, ob vsem tem ni niti enkrat zastokal. Dneve po operaciji je vse kazalo na to, da bo umrl, potem pa se je stanje čez noč obrnilo na bolje, tako da je bil kmalu izven smrtne nevarnosti. Kosti so se med seboj zarasle tako, da je zgornji del golenice segal čez spodnji del in je bila zaradi tega ena noga krajša od druge. Povrhu vsega se je kost zarasla tako nerodno, da je na mestu zloma ostala izboklina (Dalmases, 1988).

Za Iñiga, ki mu je popolno telo pomenilo vse, saj je bila od njega odvisna celotna vojaška kariera, je bilo to skrajno nedopustno. Ta hiba mu je namreč preprečila nošnjo tesno prilegajočih se elegantnih škornjev, ki jih je navadno nosil (Lojolski, 1990). Zato je zahteval je, da mu štrleči del kosti odrežejo (McMannamon, 2013).

Naletel je na veliko neodobravanje zdravnikov in na opozorila, da bodo bolečine tokrat veliko hujše kot takrat, ko so mu jo prvič lomili. Kost se je med tem že dobro zarasla skupaj in rezanje bi jim vzelo veliko časa. Kljub temu je vztrajal, naj opravijo zahtevano. Ko sta bila kost in meso odrezana, so na njegovo željo, da bi nogo podaljšali, napravili natezala, ki so ga mučila več tednov. Čas, priklenjen na posteljo, si je želel krajšati z viteškimi romani, ki so mu bili blizu v času služenja pri Velazquezu. Tvrstnih knjig v družini Loyola ni bilo, zato mu ni preostalo drugega, kot da bere iz štirih debelih zvezkov kartuzijana Ludolfa Saškega z naslovom Kristusovo življenje in knjigo Življenje svetnikov avtorja Jakoba de Voragine. Med branjem si je predstavljal, kako bi bilo, če bi bil on na mestu katerega od svetnikov, in se spraševal, ali bi bil kos nalogam in raznim askezam, ki so jih izvajali svetniki. S svojo domišljavostjo je šel tako daleč, da je bil prepričan, da jih lahko celo prekosi v vsem, kar so počeli, in bil prepričan, da je to glavni namen. Vse skupaj je videl le kot tekmo, tako kot vsak dogodek do takrat v svojem življenju (Dalmases, 1988).

Ker je vseeno očitno preveč pogrešal viteške romane, se je ne da bi se tega zavedal popolnoma potopil v fantaziranje o osvojitvi ženske, ki je bila daleč izven njegovega

dosega. Predstavljal si je, kaj vse bi ji govoril in s kakšnim junaškim dejanjem bi se lahko pred njo izkazal, da bi jo osvojil. V teh mislih je ostajal tudi po več ur in bil ob tem tako prevzet in zaslepljen, da ni videl kako nemogoče bi bilo to doseči. Še posebno zaradi stanja, v katerem se je nahajal. Ignacij kasneje pravi, da gospa ni bila iz navadnega plemstva, ne grofica, ne vojvodinja, ampak je bil njen stan mnogo višji kot to. (Lojolski, 1990) Najverjetneje gre za sestro Karla V., princeso Katarino, ki se je l. 1525 poročila s portugalskim kraljem Janezom III. Nekateri domnevajo, da bi lahko bila Germaine de Foix, druga žena Ferdinanda Katoliškega (Lojolski, 1990). Povsem mogoče pa je, da je bila ta ženska zgolj plod Iñigove domišljije (Dalmases, 1988).

Ključnega pomena za začetek drugačnega, novega pogleda na svet, je bila zaznava, kako se en tip misli (npr. razmišljanje o romanju v Jeruzalem) razlikuje od drugega, ki je bil usmerjen v brezplodno fantaziranje. Pri prvem načinu je tudi po samem razmišljanju ostal vder in opogumljen, medtem ko je pri drugem načinu, ki ga je sicer tekom razmišljanja čustveno zelo zaposlil in je pri tem zelo užival, ugotovil, da ga pušča suhega, nezadovoljnega in praznega. Večkrat, ko je to storil in bolj kot je bil pozoren na to, večjo razliko je zaznaval. Sčasoma je prišel do sklepa, da se bo distanciral od načina življenja, ki ga je poznal do takrat, in pričel živeti drugače, povsem na novo. Zato se je odločil, da se bo odpravil na romanje v Jeruzalem takoj, ko bo mogoče. Obenem je v njem rasla želja po posnemanju svetniškega življenja, ki je pri večini svetnikov zelo asketsko. Kot se je dogajalo mnogim drugim spreobrnjencem, se je tudi pri njem zgodilo, da se je povsem podvrigel askezi. Tem odločitvam je sledilo prvo mistično doživetje, ki ga je še dodatno okrepilo v odločitvi po drugačnem življenju. Bil je tako trdno prepričan v to, da ga niti bratovo vztrajno prigovarjanje, naj se vendarle spametuje, saj ima odlične pogoje in ga čaka perspektivna kariera, ni niti malo oddaljilo od želje po polnejšem življenju, ki ga je odkrival v sebi (Dalmases, 1988).

## **4.1 Askeza**

Beseda askeza izvira iz grškega glagola askeo, ki pomeni prizadevati si, vaditi. Beseda "áskesis" pa pomeni način vadbe ali način izvajanja določene vaje. Kadar

uporabljamo to besedo, jo razumemo kot: "*vajo za dosego čim mirnejšega in odpornejšega skladja med raznimi silami v človeku.*" (Truhlar 1974, str. 26).

Grki so se posluževali askeze, da bi bili uspešni tako na vojaškem kot tudi na tekmovalnem področju. Šlo je predvsem za obvladovanje telesa, za vzdrževanje telesne pripravljenosti, ki jim je omogočala zmago na kateremkoli področju življenja. Mnoge filozofske šole so postavile telesno vadbo na začetek; kot prvi korak ali pogoj pri prodiranju v globine človeškega uma (Špelič, 2006).

Izvorno beseda askeza označuje vsako obliko vaj, tako fizičnih kot moralnih in intelektualnih. Vse sledijo cilju, ki je preko neke metode določen in dosegljiv. Kasneje je termin označeval predvsem vsa prizadevanja, ki pomagajo pri rasti v moralnem in religioznem življenju. Pomeni stalen napor in zahteva aktivno udejstvovanje človeka, ki si želi doseči nek določen cilj. V najširšem smislu krščansko askezo razumemo kot vse tisto, kar pomaga človeku, da zavestno sodeluje z Božjo milostjo. Asketske vaje razdelimo na pozitivne in negativne. Cilj pozitivne askeze je želja približevanja polnosti ljubezni; na neposreden način, s pomočjo meditacije, kontemplacije, duhovnega vodstva itd. Negativne asketske vaje pa nam pomagajo, da gremo zavestno od dobrega k še boljšemu, nas posredno utrjujejo in vodijo k povečanju ljubezni. Obenem nas negativna askeza odvrča od dejavnikov, ki bi nam lahko preprečili osvojitve cilja. Izraz negativna askeza ne predstavlja nekaj pomensko negativnega (slabega), temveč izraža le drugačno smer delovanja in vpliva prav tako pozitivno (dobro) na posameznika (Platovnjak, 2009).

Šport bi lahko uvrstili tako med pozitivne kot negativne asketske vaje. Če gledamo na šport z gledišča pozitivne asketske vaje, bi to pomenilo, da bi s športno aktivnostjo omogočali približevanje Bogu na neposreden način. Vztrajnostni tek je lahko priložnost za osebno molitev. Ko človek teče, stečejo tudi misli in dialog, ki se dogaja znotraj osebe, zato se ob tem lahko budi zelo pristna molitev. Zlasti, ko se človek srečuje s svojimi mejami in občuti bolečino kot del minljivosti, se lahko denimo razvije predana molitev izročanja (Brinjovc, 2009).

Negativna asketska vaja pa je lahko telesna dejavnost v smislu odpovedi. Telesno aktivnost lahko vidimo kot odpoved udobju, ki bi ga sicer imeli. Tako nam hoja, tek in ostale aktivnosti, za katere se zavestno odločimo, pomagajo pri očiščevanju in usmerjanju naše pozornosti (Brinjovc, 2009).

Tudi sv. Pavel je v Korintu uporabljal atlete za zgled askeze: "*Vsak tekmovalec pa se vsemu odreče, oni, da prejmejo venec, ki ovene, mi pa nevenljivega.*" (1Kor, 9, 25).

Pri Ignaciju lahko rečemo, da se je posluževal tako negativne kot pozitivne askeze. Veliko je romal, sploh v začetkih duhovne poti (negativna askeza), po drugi strani pa tudi veliko premišljeval, kontempliral, skratka molil (pozitivna askeza).

Hoja je sicer v Svetem Pismu večkrat omenjena kot prisposoba življenja v Kristusu. Zato v Svetem Pismu večkrat najdemo prisposobo teka ali hoje kot primer dlje trajajoče aktivnosti, ki nas vedno znova kliče k zavedanju. Kot zanimivost velja omeniti, da se hoja in glagol hoditi v celotnem Svetem pismu pojavita na skoraj 700 mestih (Brinjovc, 2009).

Bistvo človekove aktivnosti je ravno v tem, da vedno znova svoje srce naravna na ljubezen. To pa je včasih težko in zahteva določen napor. Zato je sodobnemu človeku, navajenemu na trenutne užitke, ki si jih lahko kadarkoli privoščijo, misel o askezi zveni precej neprivlačno (Zupanc, 1997).

#### **4.1.1 Ignacijev post**

Na tem mestu velja izpostaviti še razna postenja, v katerih je sicer v začetnem obdobju milo rečeno pretiraval in zaradi te izkušnje kasneje strogo opominjal vse, ki so želeli omejevati telo, naj to storijo v okvirih, ko svojemu telesu ne bodo škodovali.

Ko človek zavestno izkusi Boga, si želi svoje življenje usmeriti k viru tega izkustva. Pojavi se vprašanje kako, na kakšen način odgovoriti, vzpostaviti trajen odnos, ki bi rojeval sadove, ki ga izkustvo Boga prinaša in ki človeka vabi, da bi bival v tem odnosu. Sv. Pavel našteje sadove, ki sledijo srečanju: ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blágost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, samoobvladanje (Gal, 5, 22-23). Sadovi, po katerih hrepeni vsak človek, ne glede na življenjski nazor.

Za Iñiga je bilo to nekaj povsem novega, a hkrati tako močnega in lepega, da ni niti malo razmišljal, kako bi še naprej živel po starem, ampak odločno z veliko željo po spoznavanju tega, kar je spoznaval povsem na novo. V začetni fazi spreobrnjenja še ni razumel, da je vse to zastonjski dar. Da si tega ne more na noben način prislužiti ali se odkupiti za vse, kar ga je v preteklosti ločevalo od vstopa v ta odnos. Če askezo razumemo na način, da je potrebno za vse svoje napake narediti primerno pokoro, pri kateri samim sebi nalagamo neznosna bremena, potem lahko kaj hitro začnemo s tovrstno askezo ogrožati lastno življenje, obenem pa se naglo oddaljujemo od bistva (McManamon, 2013).

*"Pri vsaki askezi potrebujemo čuječnost in samokontrolo, saj nam omogočata, da ne zaidemo v skrajnosti, ki nas uničujejo."* (Platovnjak, 2009, str. 15).

V začetku spoznavanja vere obstaja nevarnost pretiravanja v askezi, ki vodi v dve med seboj zelo različni fazi: Prva je obdobje navdušenosti in zanesenosti, druga je faza duhovne suše in teme, ki ustvarja psihično napetost (Platovnjak, 2009).

Poglejmo, kaj se je v tem začetnem obdobju godilo pri Iñigu. Opazimo, da je želel na vsak način obračunati s samim seboj. V avtobiografiji uporablja precej surove izraze. Ko se je odločal, kako bi uresničil vse cilje, ki si jih je zadal, je najprej pomislil, da bi odšel v kakšen samostan. Potem pa je ugotovil, da *"tam ne bi uspel uresničiti sovraštva, ki ga je čutil do samega sebe."* (Lojolski, 1990, str.36).

## **4.2 Romanje v Jeruzalem**

Ko je bil že pri močeh, se je odločil, da bo odjezdil na muli. Na tej poti iz Loyole mu je v Navari vojvoda ponujal delo poročnika, a ga je Iñigo zavrnil. Sprejel je nekaj poročnikovega denarja in ga razdelil med tiste, za katere je mislil, da jim je dolžan. Obenem pa je bila miselnost o neomajnem vitezu še vedno globoko zakoreninjena v njem. Na vrat na nos je želel kar naprej opravljati razne pokore, kot so jih delali svetniki, o katerih je bral v času okrevanja in bil prepričan, da je to edina prava pot. Ne samo to, vsakič je želel narediti še nekaj več, kot so naredili oni. Da bi bil le boljši, kot so bili svetniki v svojih askezah. Tako je bil zaverovan vase, da niti malo ni gledal skozi temelje duhovnega razločevanja, ki jih je leta kasneje kot voditelj jezuitov sam postavil v ospredje.

"Vse to je počel, ne da bi vedel kaj so ponižnost, ljubezen, potrpežljivost ali razumnost." Razumnost (*discrecion*) sicer spada med temeljne pojme ignacijanske duhovnosti. Izvira iz najstarejše dediščine redovniškega življenja (Lojolski, 1990, str. 38).

#### **4.2.1 Navara – Montserrat (neuspeli poskus razločevanja)**

Na poti iz Navare v Montserrat ga je dohitel nek Maver (potomec arabskih prednikov), s katerim se je sprl, ker je užalil njegova verska čustva. Maver je hitro odjezdil naprej, on pa je razmišljal, ali naj gre za njim in ga zabode z bodalom, ali naj izbere drugo pot, ki jo je ponujalo križišče pred njim. Ker se ni mogel odločiti, je spustil mulo pred seboj; naj kar ona odloči. Mislil si je: "če bo zavila za Mavrom, ga bom ubil, če pa bo zavila na drugo pot, ga ne bom." (Martin, 2010, str. 301) K sreči ni izbrala poti, po kateri je šel Maver, zato se je sprijaznil, da se ne bo maščeval. (Dalmases, 1988) Jezuiti so sicer poznani po dobrem smislu za humor, zato so tudi ta dogodek izkoristili kot priložnost za šalo, ki gre takole: "*In vse od takrat odločitve v Družbi Jezusovi sprejemajo osli!*" (Martin, 2010, str. 301).

#### **4.2.2 Nočno bdenje pred oltarjem**

V naselju pred Montseratom je kupil grobo bodičasto tkanino (raševina), iz katere so sicer izdelovali vreče, in dal iz nje izdelati obleko, ki mu je segala do stopal. Priskrbel si je še romarsko palico in bučo. Pred vstopom v mesto se je dokončno odločil, da bo šel v tamkajšnjo cerkev (cerkev Naše Gospe) in pred oltarjem prebedel celo noč, da bi se tako tam zaobljubil, da bo odslej v življenju v popolnosti sledil Kristus. Navdih za to dejanje je črpal iz svoje viteške zgodovine, oziroma iz viteških romanov, ki jih je tekom vzgoje prebiral (v romanu Amadisa de Gaula-ja Amadisov sin prebedi noč pred sprejemom v viteški red). (Lojolski, 1990) Izvor tega običaja je v sedmih listinah kralja Alfonsa X. Modrega (Dalmases, 1988).

Tako je marca leta 1522 ponoči odšel proti cerkvi, se na poti slekel in dal oblačila nekemu revežu. Nato si je nadel raševinasto obleko in odšel klečat pred oltar. Šele s tem dejanjem popolne odpovedi orožja postane pravi Kristusov vojak: vojak miru. Bdenje pred oltarjem tako nosi tudi simbolični pomen. Dokončno se je želel zavestno odreči staremu življenju, z odločnim in jasnim sprejetjem novih bitk, ki se odvijajo na drugačnih poljih, kot jih je poznal do tedaj.

"Hotel pa si je tudi nadeti orožje svoje nove duhovne vojske na podoben način, kot so to napravili mladi vitezi, preden so se podali v vojsko tega sveta." (Dalmases, 1988, str. 31).



Slika 1. Ignacijeva izročitev Mariji (Smith, 2013)

Besede sv. Pavla, ki je imel prav tako nemalo izkušenj z vojsko, so pri Iñigu hitro padle na plodna tla. Vojak spregovori vojaku. Na to pot se je po nasvetih apostola Pavla, ko med leti 52 in 55 po Kr. govori Efežanom, odpravil tudi Iñigo. *"Zato sezite po vsej Božji bojni opremi, tako da se boste mogli ob hudem dnevu upreti, vse premagati in obstati. Stojte torej prepasani okoli ledij z resnico, oblečeni v oklep pravičnosti in z nogami, obutimi v pripravljenost za oznanjevanje evangelija miru. Predvsem pa vzemite ščit vere; z njim boste mogli pogasiti vse ognjene puščice hudega. Vzemite tudi čelado odrešenja in meč duha, kar je Božja beseda."* (Ef 6, 10-17).

#### 4.2.3 Manresa – zavrnitev telesa

Potoval je po poteh in ob urah, ko bi ga čim manj ljudi lahko prepoznalo. To je storil zaradi tega, ker je bil v visokih krogih in tudi pri ostalih ljudeh poznan in priljubljen in se je bal, da bi ga kdo prepoznal. Ker se je boril predvsem proti nečimrnosti, si ni želel, da bi ga kdorkoli hvalil in mu izkazoval čast (Dalmases, 1988).



Njegovemu trudu navkljub so se ga med ljudmi, ki so ga imeli priložnost spoznati, prijeli različni vzdevki. Klicali so ga dobri mož, sveti mož in mož v raševinasti obleki (Pijuan, 1992).

V Manresi se je nameraval ustaviti le za nekaj dni, da bi si zapisal nekaj stvari v svojo knjižico. Gotovo je tu šlo za določena spoznanja z Montserata. Nekaj dni se je razvleklo na 11 mesecev bivanja v Manresi. Razlogov za to je več, najmočnejši pa je ta, da bi za romanje v Jeruzalem moral dobiti papeževo dovoljenje, ki ga je ta podeljeval na veliko noč (takrat 2. aprila 1522) in mu ga ni uspelo pridobiti (Dalmases, 1988). Poleg tega so ga še vedno mučile bolečine v nogi, kar mu je dodatno oteževalo hojo (Pijuan, 1992).

Navadno avtorji Ignacijev bivanje v Manresi delijo na tri krajša obdobja. Prvo je začetno obdobje miru in notranjega zadovoljstva. Drugo obdobje zaznamuje polno dvoma in anksioznosti, tretje obdobje pa je obdobje misitčnih doživetij, ki mu prinašajo mnoga spoznanja, ga umirijo in so posledično temelj nastanka redu Družbe Jezusove (jezuiti). Od teh izstopa dogodek pri reki Cardoner, ki ga omenjajo tudi vsi Ignacijevi biografi. Hodil je ob reki in bil zatopljen v svoje misli. Ko je sedel in gledal reko, ki je tekla globoko pod njim, mu je, *"ne da bi imel kako videnje, bil dan vpogled v globoko razumevanje duhovnosti in znanosti."* To je bilo tako močno, da se vse ostalo, kar je kasneje spoznaval v življenju, vključno z vsemi mističnimi doživetji, ni moglo primerjati s tem, kar je spoznaval v trenutkih pri reki Cardoner. (Lojolski, 1990, str. 54) Spoznanja so še dodatno okrepila Ignacijev vedno večje zavedanje pomena izobrazbe. Spoznal je, da se vera in znanost ne izključujeta, temveč dopolnjujeta (Pijuan, 1992).

Vrnimo se nazaj k Ignaciju v Manreso. Askezo je začel tako, da se je odpovedal mesni hrani in vinu. Ker je pred nesrečo pretirano skrbel za nego svojih las, je sklenil to popolnoma spremeniti. Povsem se je zanemaril. Ni si umival las, nohtov na rokah in nogah si prav tako ni strigel. Prvih nekaj mesecev v Manresi je preživel v duševnem miru ob meditaciji in branju (Lojolski, 1990).

Če je bil do sebe strog in nepopustljiv, je bilo povsem drugače v odnosu do sočloveka. Že na začetku bogate duhovne poti je iz zapisov njegovih sodobnikov jasno razvidno, da je imel velik posluš do sočloveka.

Ker je v avtobiografiji Ignacij precej strogo do sebe in svoje zgodovine, prilagamo pripoved priče, ki se je srečala z njim (Joan Pascual), da bi razumeli, kako so ga videli drugi. Vse pripovedi so si v osnovi med seboj zelo podobne, zato smo izbrali eno izmed njih in sicer Pascualovo: *"Veliko je molil in je bil zelo radodaren do revežev. Čeprav ni imel nič, je še tisto malo, kar je dobil, razdal med reveže. Zaradi teh dejanj je bil med ljudmi takoj opažen. Bil je neverjetno skromen. Večina ga je poznala že po nekaj dneh bivanja v Manresi. Spal je zelo malo, pa še to na trdih tleh ali kamnitih klopcah."* (Pijuan, 1992, str. 23).



*Manresa*

Slika 2. Manresa (Pijuan, 1992)

V tem času se je podredil strogi disciplini v molitvi (molil je po sedem ur dnevno) in postu, se bičal in mrtvičil še na druge, celo za 16. stol skrajno stroge načine. Mučili so ga mnogi dvomi, najbolj pa spomini na vse prestopke, ki jih je storil v preteklosti. V teh mislih se je tako močno izgubljal, da je pomislil celo na samomor. Mučil ga je občutek zapuščenosti. Iskal je pomoč pri duhovnikih, a mu ni nič koristilo, dokler mu ni spovednik zabičal, naj se ne spoveduje več starih grehov. Ko se ni več pustil voditi dvomu, je omejil svojo askezo.

Počasi se mu je vračala vedrost, ki so jo spremljale duhovne tolažbe. Vse, kar se mu je dogajalo, si je zapisoval. Po teh zapiskih je počasi nastajala knjižica, ki je kasneje dobila naslov Duhovne vaje (O'Malley, 2010).

V Manresi se je zgodila njegova največja preobrazba, v čemer se strinjajo vsi poznavalci Ignacijevega življenja. Kljub temu, da je poizkušal z vsemi metodami, je na koncu spoznal, da se človek ne more rešiti samo z določeno metodo ali tehniko. V času, ko mu je šlo na bolje, to ni bilo zato, ker je ugotovil nek nov prijem pri askezi. Predvsem je šlo za spoznanje, globlji uvid, da ga njegovim trdom navkljub zastonsko rešuje le Bog. Osvoboditev od pretirane tankovestnosti, ki mu je jemala vsako željo do življenja, je namreč prišla tako na hitro in nepričakovano, da mu je bilo povsem jasno, da gre za dejanje zastonske Božje ljubezni. Da je lahko to spoznal in sprejel, pa je moral skozi obdobje, ko ni zmožal več računati sam nase. Zato Ignacij po Manresi začne razmišljati precej drugače, nič več v smeri tekmovanja z drugimi svetniki, temveč je naslonjen na osebni odnos z Gospodom z globokim zaupanjem, da se mu bo pot korak za korakom odpirala (Bizant, 2009).

Tako tudi Pavel razlaga v pismu Efežanom: *"Z milostjo ste namreč odrešeni po veri, in to ni iz vas, ampak je Božji dar. Niste odrešeni iz del, da se ne bi kdo hvalil."* (Ef, 2,8-9).

Kar nekaj je svetnikov, ki so bili v podobni situaciji kot Ignacij, vendar je potrebno biti pazljiv, da duhovna potrnost ne spremlja človeka dlje časa. V tem primeru gre za bolezensko stanje. Zdrava duhovnost vedno vodi v mir, predvsem v dobro in stabilno psihično stanje človeka (Špidlik, 2003).

Duhovna rast ni nikoli premo sorazmerna s količino človeškega vnosa prizadevanj, kot so askeza, molitev in vso ostalo delovanje. Pride do točke preloma, kjer človek doseže svoje meje in trči ob zid. Od tu naprej se lahko človek še tako trudi z askezami, in vse kar bo lahko spoznal, je njegova lastna meja, lastna omejenost, torej samega sebe. Tu pa se ustvari prostorje, kamor lahko vstopi nekdo, ki je pripravljen ponuditi pomoč. Občutenje božje odsotnosti je pogoj za spoznanje božje vseprisotnosti (Bizant, 2009).

*"Krščanska askeza ne zahteva zgolj zunanjega izpolnjevanja; že starozavezni prerok je obsojal tak post. Pred nas postavlja jasno zahtevo po notranjem spreobrnjenju in odločitvi za prave vrline in resnične vrednote. Umik od posvetnega sveta ni beg pred ljudmi, ampak prej beg, ki naj bo ljudem v pomoč, da se približajo svetemu svetu. Tistemu, v katerem ne vladata boj in tekmovanje, ampak ljubezen." (Špelič, 2006, str. 1).*

## 5 IGNACIJ SPREJME TELO

### 5.1 Inkarnacija ali utelešenje

Poglavje smo umestili v diplomsko delo, ker nam bo pomagalo pri razumevanju tako Ignacija kot krščanstva.

Inkarnacija v krščanstvu pomeni utelešenje Boga v Jezusu Kristusu. Zanj in tudi za ostale renesančne teologe, ki so bili obenem pod vplivom humanizma, je bilo pomembno, da so verniki dajali velik pomen inkarnaciji. Brez inkarnacije ignacijanska duhovnost ne obstaja. Ko se je Ignacij med romanjem v Jeruzalem spraševal o Veliki noči in vstajenju od mrtvih, si je zastavil naslednje vprašanje: zakaj strmim v nebo in zgoraj iščem nebesa? To vprašanje ga je umestilo nazaj na Jezusovo življenje pred smrtjo na križu, na vso njegovo delovanje, služenje, vzgojo in poučevanje apostolov ter vse drugo, kar je živel kot človek. Vse od rojstva pa do smrti na križu. Bolj kot je o tem premišljeval, bolj je cenil Božjo človeško izkušnjo v Jezusu Kristusu. Končni rezultat tega pa je bila milost ljubezni in spoštovanja do vsega. Sčasoma je bil sposoben najti in videti Boga v vseh stvareh, začeni v svojem lastnem telesu (Mcmanammon, 2013).

Krščanstvo je v svoji zgodovini prešlo skozi različna obdobja pogleda na telo. Že v prvih stoletjih je bilo precej burno, ko so Nestorijanci v 4. stol. zagovarjali tezo, da je Marija rodila Jezusa človeka, ne pa Jezusa Boga. Izstopali so tudi monofiziti, ki so trdili, da v Jezusu močno prevladuje božja narava in da ni imel pravega človeškega telesa (Monophysite, 2015). V obdobju zgodnjega srednjega veka je krščanska teologija pod vplivom platonizma in neoplatonizma človeka dojemala precej dualistično (Zupanc, 1997). V ločevanju telesa in duha se je bolj nagibala na stran duha, telo pa povsem zapostavila. Če se je pri Grkih dualizem nagnil bolj na stran povečevanja telesa, se je v krščanstvu nagnil bolj na stran povečevanja duha. Zato so kristjani zmotno videli ideal v slabotnem, Bogu vdanem človeku, ki naj bi že s svojo zunanostjo (sključenost, šibkost) kazal na to, da je ta svet nepomemben in da je potrebno vse usmeriti v večno življenje, ki nas čaka.

O tem, da je bilo že za prve kristjane pred 2000 leti telo neločljiv del duhovnega življenja, nam pričajo zakramenti. Pri krstu se je denimo človek s celotnim telesom

popolnoma gol potopil v vodo. Da je voda zagotovo prišla v stik z vsakim delom telesa, so simbolično sneli s sebe tudi ves morebiten nakit.

Prav tako je veljalo za maziljenje, ko je bilo maziljeno celo telo. Gre za spoštovanje telesa, ki je po krstu postalo tempelj Svetega Duha. (1Kor 6, 19, v Platovnjak in Roblek, 2011) Sv. Pavel se na tematiko telesa naveže v Efesu, ko razlaga pomen skupnosti (eno telo), ki deluje v slogi: "*Saj vendar ni nihče nikoli sovražil svojega telesa, temveč ga hrani in neguje, kakor Kristus Cerkev.*" (Ef 5, 29).

Koncil v Vienni je podal definicijo, da je duša 'lik' telesa. "*Zaradi duhovne duše je telo, ki je sestavljeno iz stvari, človeško in živo telo; duh in tvar v človeku nista dve ločeni naravi, marveč sestavlja njuna zedinjenost eno samo naravo.*" (DS 902).

Značilna pot odkrivanja Boga pri krščanskih menihih se začne s spoznavanjem in odkrivanjem samega sebe. Ker je človek ustvarjen po podobi svojega stvarnika (1 Mz 1,26-27), ga zato odkrivamo na najpopolnejši način ravno v človeku. Menihi so se trudili odkrivati, kaj se dogaja v njihovi notranjosti. Predvsem so bili pozorni na različne vzgibe, ki se dogajajo v duši. Temelj njihove teologije je bil "*spoznati sebe, da bi spoznali Boga.*" (Špidlik, 2003, str. 26).

Tako, kot je Ignacij dojemal človeka, torej kot resnično enovitost človeka v telesu in duhu hkrati, prav tako 4 stoletja pozneje poudarja II. vatikanski koncil: "*Kot enota iz duše in telesa si človek po svoji telesnosti privzame prvine tvarnega sveta, tako da té po človeku dosega svoj vrhunec in dvigajo glas za svobodno poveličevanje Stvarnika. Zato človeku ni dovoljeno prezirati telesnega življenja; nasprotno, človek mora imeti svoje telo za nekaj dobrega in vrednega časti, ker ga je Bog ustvaril in ga določil za vstajenje poslednji dan.*" (CS 14,1).

"*Če želimo živeti pristno in zdravo krščansko duhovnost, se moramo zavestno izogibati vsakemu teoretičnemu in praktičnemu disinkarnacionizmu in vsaki obliki askeze, ki vodi v zavestni ali nezavedni prezir telesa, ali v ravnodušnost. Vedno moramo imeti pred očmi enost in celotnost, v kateri je oseba vedno vsa v vsem.*" (Truhlar, 1974, str. 625).

Pri vsem tem nazorno lahko vidimo, da krščanska teologija s celostnim razumevanjem inkarnacije nima nikakršnega razloga za zanemarjanje ali celo za sovražno nastrojenost do telesa.

V veri, kjer se Bog utelesi, bi sovraštvo do telesa posledično kazalo na sovraštvo do dejanj, ki jih dela Bog, ki je v krščanskem sporočilu Ljubezen, ki prihaja, da razodene to ljubezen do vsakega človeka in je zanj pripravljen storiti vse, da bi spregledal. Tudi iti skozi bolečo smrt. Zato je za kristjane pozitiven odnos do svojega telesa nekaj najosnovnejšega. Poleg tega je v krščanstvu tudi element vstajenja od mrtvih, ko so vstajenja deležna tudi telesa, ki nosijo novo, povečano podobo (Gerjolj, 2002).

## **5.2 Ignacijanski način molitve**

Za razlago naslova je potrebna vsaj groba razlaga osnovnih ignacijanskih pojmov molitve, ki so meditacija, kontemplacija ali motrenje in eksamen. Cilj vseh molitev pa je spoznavanje in 'okušanje' Boga. "*Poznati Boga je bolj pomembno kot vedeti nekaj o Bogu.*" (Martin, 2010, str. 114).

### **5.2.1 Meditacija**

Meditacija je vaja, urjenje v preišljevanju, premlevanju, preudarjanju. Vključuje vse človekove telesne, duševne in duhovne sposobnosti, ki omogočajo človeku vstopiti globlje v svojo notranjost, kjer sreča bistvo svojih najglobljih želja, po katerih hrepeni. Gre za ozaveščanje nezavednega, obenem pa se vzpostavlja določena hierarhija prioritet, kjer človek ne zanika nasprotij in skrajnosti, temveč jih vključuje v zdravo napetost, ko sredi mnogih stvari lahko zaživi povezano in poenoteno. S tem daje posameznik smisel vsemu, kar ga obkroža, ter prepozna stvari, ki ga vodijo v smer enosti, celotnosti in zbranosti (Platovnjak in Roblek, 2011).

### **5.2.2 Eksamen**

Eksamen je moralno vrednotenje minulega dneva (10-15min). Ignacij ugotavlja, da nanj v osnovi vplivata dve nasprotujoči si čustvi. Tolažba in potrtnost. Izhaja iz tega, da lahko sam veliko pripomore k temu, ali bo svoje življenje živel bodisi v potrtnosti bodisi v tolažbi. Eksamen pomaga ugotoviti vzroke za eno in drugo. Ker pa je življenje precej kompleksno in na človeka vpliva mnogo različnih dražljajev, je zaradi tega potrebno vsakodnevno opravljanje eksamna. S tem urimo svojo zavest, da je usmerjena k iskanju in prepoznavanju obojega (tolažba/potrtnost) z željo, da bi bila tolažba v vedno večji meri prisotna (Platovnjak in Roblek, 2011).

Ignacij duhovno tolažbo razume kot primik k Bogu, potrtoost pa kot odmik, ki ga človek občuti kot izolacijo ali osamitev. (O'Leary, 2007) Nadal (eden prvih jezuitov) tolažbo opisuje kot "*notranje veselje, jasnost mišljenja, prijeten okus, svetlobo, zanesljiv korak naprej in razjasnitev spoznanja.*" (O'Malley, 2010, str. 116).

### 5.2.3 Ignacijanska kontemplacija

Če je bil pri meditaciji poudarek na sposobnosti razmišljanja, gre pri kontemplaciji za vključevanje domišljije. Pri kontemplaciji gre za poglobljanje v duhovno besedilo tako, da si predstavljamo opisan prizor, ki ga podoživljamo in tako ponotranjimo prebrano besedilo (Lovše, 2015). Omogoča globlje zrenje, okušanje in dojemanje stvari iz preteklosti in sedanjosti. Posameznik se osredotoči na besedilo in uporabi vse svoje čute, da bi tako globlje doživel Božjo resničnost. Ignacij (DV 2) poudarja, da takšen način molitve človeka notranje nasiti in zadovolji (I. Platovnjak, osebna korespondenca, 2015).

### 5.2.4 Magis

Za ignacijansko duhovnost je značilen pristop učenja spoznavanja osebnega odnosa človeka z Bogom. Zato je molitev kot pogovor z Bogom mišljena v precej širokem smislu. V temelju je za tovrstno duhovnost še posebej značilno razločevanje med dobrim in boljšim. Ignacij predpostavlja, da je za uspešno razločevanje potrebno več kot le osnovno razumevanje tega, kar naj bi bilo dobro ali slabo za človeka. Zato pri razločevanju ne gre za izbiro med dobrim in slabim, temveč med dobrim in boljšim (Ristić, 2015). Ignacij daje navodila, kako prepoznati to, kar je za človeka boljše, da se posameznik ne bi ustavljal zgolj pri tehničnem izpolnjevanju predpisov, temveč ponuja in vabi k globljemu razmisleku. Za človeka, ki nima osebne izkušnje Boga kot nekoga, ki neskončno ljubi človeka, je jasno, da bo zelo težko iskreno veroval. In tega se je Ignacij dobro zavedal. Pri pomoči odkrivanju smisla vsakega človeškega življenja je bil zato zelo pazljiv, da ne bi bil on sam ovira duhovnega razvoja posameznika. Imel je željo, da bi vsakemu prinašal *magis* življenja. Podobne misli, kot je naslednja, so zelo tipične zanj: "*Nevarno je siliti vse, da gredo naprej po isti poti, in še slabše je presojeti druge po sebi.*" (Martin, 2010, str. 352).

Pri uresničevanju ideala *magis* je smelo poudariti modrost postavljanja krajših ciljev, ki vodijo h končnemu večjemu cilju. Torej 'več' in ne 'največ' kar takoj na začetku.



Izziv je v iskanju globljega smisla, kjer življenje ni več le skakanje iz enega opravila v drugo, temveč postaja prežeto z vedno večjim zavedanjem trenutka in vsega kar s seboj trenutek prinaša in ga napolnjuje. Sledenje božji volji pomeni odkrivati, kje v življenju je magis ljubezni, svobode in miru. Zato je v življenju potrebno razločevati. Da pa človek lahko učinkoviteje razločuje, je potrebno zagotoviti ustrezne pogoje. Poligon za učenje predstavlja (Martin, 2010).

### 5.2.5 Duhovne vaje in/ali telesne vaje

Prva naloga je spoznavanje osebne molitve. Za to podaja navodila v knjižici Duhovnih vaj, ki je v večji meri nastala v času njegovega bivanja v Manresi. Knjižica je sicer prvenstveno namenjena izkušnim voditeljem duhovnih vaj (večinoma jezuiti). V prvi opombi, že takoj na začetku knjižice, duhovne vaje primerja s telesnimi vajami. Opazimo, da govori o disciplini, o redu, ki ga spremljajo določeni metodični koraki. V osnovi so to priprava na molitev, molitev in refleksija molitve.

*"PRVA OPOMBA. Pod duhovnimi vajami razumemo vsako spraševanje (examinar) vesti, meditacijo (premišljevanje), kontemplacijo (zrenje), ustno in miselno molitev ter druge duhovne dejavnosti, kakor jim bomo razložili pozneje. Kakor so namreč sprehajanje, hoja in tek telesne vaje, tako so duhovne vaje vsaka priprava in naravnanje (disponer) duše, da se reši vseh neurejenih nagnjenj in šele potem išče in najde Božjo voljo in uredi (disposición) svoje življenje, da mu bo v zveličanje duše." (Lojolski, 2007, str. 9).*

Opozarja tudi na čas, ki ga vnaprej odmerimo za molitev (npr. 1 ura). Časa molitve ne gre podaljševati, četudi se nam zdi, da imamo še tako velike in bogate duhovne uvide, kajti ni nujno, da so ti uvidi vedno koristni. Za večjo kontrolo je torej potrebno omejiti čas. S tem zmanjšamo možnost napačne presoje in se učimo čuječnosti. Ko je skupina mladih jezuitov leta 1547 na Portugalskem skušala prekositi en drugega v verskih dejanjih, ki so mejila na skrajna, jih je Ignacij v pismu svaril pred takšnim pretiravanjem: *"1. Bogu s tem dolgoročno ne služite, tako kot konj, ki ga izčrpamo že prvi dan, praviloma ne dokonča potovanja. 2. Koristi, ki jih pridobite s takšno pretirano zavzetostjo, navadno ne ostanejo. 3. Obstaja nevarnost, da boste nepazljivi preobremenili svojo ladjo. Seveda je nevarno tudi, če plujete prazni, ker bo ladjo potem premetavalo v valovih; nevarno je tudi, če jo preobremenite, ker se potem lahko potopi." (Martin, 2010, str. 329).*

Za boljšo razpoložljivost v molitvi predlaga previdnost pri hranjenju, ki se nanaša tako na način hranjenja kot na količino ki jo posameznik zaužije.

4. pravilo: *"Čim več se bo kdo odpovedal primerni hrani, vendar tako, da ob tem ne bo oslabel, tem prej bo prišel do zlate sredine, ki naj se je drži tako v jedi kot v pijači.*

*To pa iz dveh razlogov: prvič, ker bo pogosto po takem ravnanju in taki pripravi bolj občutil notranja spoznanja, tolažbe in božje navdihe, ki naj mu pokažejo njemu primerno zlato sredino; drugič, ko bo videl, da ob določeni zdržnosti nima ne dovolj telesnih moči ne razpoloženja, da bi opravljal duhovne vaje, bo lahko presodil, kaj je njegovemu telesu primernejše." (Lojolski, 2007, str. 56).*

V sedmem pravilu knjižice duhovnih vaj nadaljuje: *"Predvsem se varujmo, da se čisto ne zgubimo v jedi in da ne bomo pri jedi zaradi velikega teka hlastavi; marveč človek naj bo gospodar nad samim seboj tako glede načina, kako jé, kakor glede količine, ki jo jemlje."* (Lojolski, 2007, str. 56).

V Ignacijevem sistemu duhovnih vaj ima telo pomembno vlogo. Ignacijev način razumevanja inkarnacije odločilno vpliva na molitev.

#### **5.2.6 Pisma in skrb za telo**

Poleg navodil v knjižici Duhovne vaje je napisal tudi ogromno pisem. Ignacijeva korespondenca šteje skoraj 7000 pisem najrazličnejšim ljudem, ki jim je svetoval, kako najbolje slediti božji volji. Tako jim je pomagal tudi pri spoznavanju kontemplacije v dejanju. Ker gre pri tem za globoko zavedanje trenutka, ki ga s svojo prisotnostjo napolnjuje Bog, je prav vsak trenutek priložnost za to. Ker so bili denimo mnogi prepričani, da bodo z več molitve in več askeze prišli do teh spoznanj in občutenj, jih je opominjal, da temu največkrat ni tako (O'Malley, 2010). Za namen našega diplomskega dela smo izbrali nekaj pisem, kjer se tematika veže na telo, natančneje na Ignacijev odnos do telesa in telesne dejavnosti.

Sholastikom je l. 1536 pisal, naj ne zanemarijo skrbi za svoje telo. *"Z zdravim telesom lahko resnično veliko naredite. Kaj pa z bolnim? Zdravo telo je močno sredstvo za velika dela, tako dobra kot slaba; slaba za ljudi slabega značaja in dobra za ljudi dobrega značaja, pri slednjih pa je vse njihovo življenje usmerjeno k Bogu."* Poleg tega je v Konstitucijah (navodilih za redovno življenje jezuitov) svetoval: *"Vsi sholastiki morajo pred kosilom in večerjo četrt ure porabiti za telesne vaje."* (Merz v Zupanc, 1997, str. 52).

V pismu jezuitu Franciscu de Borji svetuje, naj zmanjša količino časa, ki ga v dnevu porabi za molitev, naj več časa posveti študiju in naj skrbi za svoje zdravje. Svetuje, naj bo previden pri postenju in naj se normalno prehranjuje, da bo čim hitreje zopet

pri močeh. Pravi mu, da je v tem trenutku zanj glede na slišano (Francisco ga je namreč spraševal za mnenje) veliko bolje, da se okrepi, saj bi ob nasprotnem tudi njegova duševna in duhovna moč oslabela. Svetuje mu: "*Četudi sem sam svoj čas videl v postenju in abstinenci celo najelementarnejših hranil veliko dobrega, tega sedaj v tem trenutku ne morem govoriti. Moj želodec in prebava zaradi pretirane askeze ne delujeta več tako, kot bi morala, in zato tudi moje telo posledično slabi. Svetujem ti, da se okrepiš s hrano, ki jo imaš rad. Ljudje moramo skrbeti za svoje telo, saj je le zdravo telo z zdravo dušo lahko najbolj učinkovito za služenje in izkazovanje časti našemu Gospodu.*" (Tylenda, 1985, str. 31).

Zanimivo je Ignacijev pismo Francesu de Attinu, ki je zbolel za pljučno tuberkulozo in ni želel po nasvetu zdravnika oditi v domače okolje, kjer bi se hitreje pozdravil. V Neaplju, kjer je študiral, je Francesco želel ostati predvsem zaradi sošolcev, s katerimi se je dobro razumel. Ignacij mu je v pismu naklonjen in izraža skrb nad njegovim zdravjem. Po drugi strani pa ga opominja na zaobljubo pokorščine ter mu v želji, da bi čim prej ozdravel predlaga, naj upošteva mnenje zdravnika. Prevajamo le tisti del pisma, ki se nanaša na tematiko telesa. "*Ne pozabi, da je tudi pokorščina del službe, in da je razumno upoštevati zdravnikov nasvet. Toplo ti priporočam, da storiš tako, kot ti pravi zdravnik. Omenil si, da bi rad v času zdravljenja bral duhovno literaturo. Četudi je duhovna literatura lahko zelo koristna, jo v tem trenutku beri raje malo manj. Pretirana miselna aktivnost ti v tem trenutku lahko škodi, zato bodi čim bolj razumen pri tem. Počivaj. Ko pa zdravnik ugotovi, da bi lahko začel s telesnimi vajami, ne pozabi, da so tudi telesne vaje lahko način molitve, s katero se okrepiš in stkeš še tesnejše vezi s svojim Stvarnikom.*" (Tylenda, 1985, str. 74).

Pisal in svetoval je tudi jezuitom, ki so preveč zavzeto opravljali delo in jih je delo pretirano izčrpavalo. Dejal jim je, naj to storijo razumnejše. Spodnji citat iz knjige Prvi jezuiti se nanaša na pridiganje, ki so ga opravljali tudi po več ur na dan in na različnih mestih. "*Ignacij je svetoval nekaterim jezuitom, naj ga začasno opustijo, da ne bi škodovalo njihovemu zdravju. Dovolil jim je tudi, da so v času poletne vročine pridige skrajšali ali jih izpustili.*" (O'Malley 2010, str. 134).

Poleg povsem splošnih nasvetov glede ustrezne skrbi za zdravje je Ignacij posebno pozornost namenil tudi položaju telesa pred, med in po molitvi.

Ta mora biti tak, da omogoča sproščenost in posledično ustrezno notranje razpoloženje, potrebno za molitev (Špidlik, 2003).

Primeri Ignacijevih konkretnih navodil o telesnih držah v sklopu priprav na molitev: Četrti korak: *"Kontemplacijo začnem včasih kleče, včasih v leži na trebuhu, včasih v leži na hrbtu, včasih sede, včasih stoje, z namenom, da vedno iščem to, kar bi rad. Pri tem je treba paziti na dvoje: Prvič: če najdem to, kar bi rad, kleče, ostanem v tej drži; prav tako, če najdem leže itd. Drugič: v točki, v kateri najdem kar bi rad, se bom mirno zadržal, brez skrbi, da bi šel dalje, dokler se ne zadovoljim. Peti korak: po končani vaji v četrť ure pregledam, sede ali sprehajajoč se, kako je potekala kontemplacija ali meditacija."* (Lojolski, 2007, str. 29).

Prav tako opozarja na položaj telesa pri osredinjeni molitvi, kjer se posameznik osredotoča na posamezno misel ali besedo in pri njej vztraja nekaj časa. *"Drugi način molitve, ko premišljujemo pomen posameznih besed je takšen: kleče ali sede, odvisno od tega, kako smo razpoloženi in kje bomo imeli večjo pobožnost, z zaprtimi očmi ali z uperjenimi v eno točko, ne da bi se ozirali sem ter tja, izgovorimo Oče, in ostanemo tako dolgo v premišljevanju te besede, dokler najdemo v njej razne pomene, primerjave, okušanja in tolažbe. Prav tako storimo pri vsaki besedi očenaša ali katerekoli druge molitve, ki bi jo radi molili po tem načinu."* (Lojolski, 2007, str. 62).

## 6 DRUŽBA JEZUSOVA (JEZUITI)

Na začetku so bili jezuiti majhna skupina ljudi, ki so se dali papežu na razpolago, da jih lahko pošlje po svetu kjerkoli misli, da bi bilo za Cerkev njihovo delovanje koristno. Ko so predstavljali svoje zamisli papežu o tem, kje bi njihova družba delovala, so zapisali, da bi delali predvsem na oznanjevanju evangelija in branjenju vere. Bili so najglasnejši v boju proti reformaciji. Obenem pa so jim tudi v Cerkvi v določenem obdobju (iz političnih interesov) obrnili hrbet, po 40 letih od ukinitve pa so jih zopet vzpostavili. Tako so jezuiti edini red v zgodovini Cerkve, ki je bil ukinjen in potem zopet vzpostavljen (Ravier, 2006).

Jezuitski red je zmožen *"visoke organiziranosti zaradi asketske naravnosti posameznih jezuitov in predanosti pedagoškemu poklicu. Takšen pozitiven, trdno postavljen razvoj je omogočala dinamična, notranje razgibana redovna družba. Vzpostavili so mrežo kolegijev, šol, univerz, tiskarn, učnih delavnic in molitvenih združenj. Cilj jezuitskega izobraževanja je bil spoznavanje božje ljubezni in božje volje ter reševanje duš."* (Kovačič, 2013, str. 91) Red visoko izobraženih redovnikov je deloval (deluje) po vsem svetu; med najbolj revnimi in najbolj vplivnimi. Vidnejšo vlogo v začetni zgodovini jezuitskega redu je odigral tudi Slovenec Hallerstein (1703-1774), ki je deloval kot mandarin, matematik, kartograf in astronom na kitajskem dvoru (Naglič, 2014).

Prvi jezuit, ki je deloval v Sloveniji, je bil Nemeč Jona Alder. Bil je znan pridigar. Ker pa je bil nemškega rodu, je Ignacija skrbelo, kako so sprejete njegove pridige in nakazal, da bi bilo potrebno pridigati v slovenščini. 8 dni pred svojo smrtjo je takole zapisal: *"Ne vem, če vas ljudstvo v Ljubljani razume, ko pridigate v nemščini. Sicer pa bi bil zelo majhen uspeh, ko bi vas razumela le peščica škofovskih sodelavcev in še nekateri posamezniki, a ne vsi."* (Dalmases, 1988, str. 176).

### 6.1 Jezuiti in jezuitizem

Med prebiranjem literature o jezuitih smo zasledili termin *jezuitizem*. Izraz ima negativno konotacijo in se nanaša na nauk in ravnanje jezuitov. Nadelo so jim ga njihovi nasprotniki in kritiki. V terminu *jezuitizem* so elementi spletkarstva, dvoličnosti, neiskrenosti ali premetenosti (SSKJ, 2000).

Odgovore na vprašanje, zakaj so si med drugim prislužili tudi negativen sloves, bomo skušali najti v nadaljevanju.

Razsvetljenstvo je prineslo ukinitev Družbe Jezusove. Zgodilo se je l. 1773. Vzrokov za ukinitev je bilo več. Do nesoglasij je prišlo tako znotraj redu kot s pritiski od zunaj. Ker so delovali kot izraziti podporniki papeževega absolutizma, so bili marsikomu na poti, najbolj pa razsvetljencem, ki so zavračali cerkvene avtoritete. V šolstvu so imeli pred ukinitvijo denimo povsem monopolen položaj. Tako so njihovo vplivnost tudi nekateri znotraj cerkve s težavo prenašali. Družbo so zamajala tudi prerekanja o t.i. kitajskih obredih, zapleti s portugalskimi oblastmi zaradi redukcij v Latinski Ameriki ter finančne afere francoskih jezuitov. Ukinitev jezuitov je bila posledica tako trenj znotraj Cerkve kot zunanjih pritiskov razsvetljencev. V Rusiji in Prusiji se je Družba ohranila do ponovne vzpostavitve l. 1814 (Vogel, 2010).

Jezuiti so v začetni zgodovini svojega delovanja med drugimi opravili opravljali pomembno vlogo dvornih spovednikov. S tem so imeli določen vpogled v politična dogajanja in so s svojim ravnanjem postajali po eni strani vedno bolj vplivni, po drugi strani pa vedno bolj osovraženi, saj so držali veliko niti v rokah. Tako so bili marsikomu trn v peti, tako znotraj kot zunaj Cerkve. Zaradi tega so bili skozi celotno zgodovino tarče poskusov najrazličnejših diskreditacij. Zato tudi danes srečamo avtorje, ki do jezuitov niso najbolj zaupljivi. *"Koncept jezuitov buri duhove vse od ustanovitve reda, ko je potencialno duševno motena oseba prišla do ugotovitve, da želi vse svoje življenje podrediti bogu oz. Jezusu Kristusu."* (Primožič, 2004, str. 57).

Ena od značilnosti tega redu je, da nimajo svoje redovniške obleke, niso vezani na določen samostan, v katerem bi morali prebiti večino časa, temveč so med ljudmi, tam kjer je potreba Cerkve. Poleg tega so podrejeni direktno papežu. To pomeni, da so mu vedno na razpolago in gredo tja, kjer papež vidi potrebo za njihovo delovanje. Zaradi fleksibilnosti imajo možnost učinkovitejšega delovanja. Skozi čas pa se jih je prijel tudi nekakšen mit o redu, ki slovi po strogi disciplini in kjer je zelo malo prostora za osebno svobodo posameznika.

*"Vojaškost s strogo disciplino in brezpogojno poslušnostjo, avtoritarnost in centralističnost, manipulacija s probabilizmom, kazuistiko in retoriko ter pobožnost z namenom so le nekatere izluščene karakteristike reda, ki naj bi služile procesu osvajanja oblasti."* (Primožič, 2004, str. 57).

Če bi želeli dosledno ugotavljati, kakšen je odnos vodilnega do posameznika v redu, bi si morali podrobneje ogledati Konstitucije, kar pa presega tematiko našega diplomskega dela in bomo le ošvrknili tisti del, ki govori o začetkih nastajanja redu, saj nam veliko povedo o naravi jezuitskega odločanja in delovanja.

Konstitucije so tekst, kjer je definirano celotno delovanje redu. Eden izmed elementov je tudi osebna svoboda posameznika, ki je preko najrazličnejših vzvodov v načinu delovanja skrbno varovana. (D. Ristić, osebna korespondenca, oktober 2015) Zato opozarjamo na potrebno previdnost pred (pre)hitrimi zaključki in posploševanju glede načina delovanja jezuitov.

Če Ignacija in njegovo celotno življenjsko delovanje interpretiramo skozi način odločanja, kot ga je imel v bitki v Pamploni, smo zgrešili bistvo. Takisto velja, če ga interpretiramo skozi vidik želje po oblasti, uspehu in denarju. Odločitev o centralističnem načinu odločanja je prišla s strani celotne skupine prvih jezuitov, ki so menili, da bi bilo dobro, ko bi ostali povezani med seboj preko enega izmed njihovih članov. V prvi vrsti to ni bila Ignacijeva fiksna ideja, še manj pa je bila njegova želja podjarmljenje ljudi, da bi mu ti slepo sledili. Prvi jezuiti so se zavedali, da skupina ne more delovati homogeno, če se ne zavežejo en drugemu in nekomu, ki jih bo usmerjal in bo imel "*vlogo povezovalnega organa.*" (Špidlik, 2003, str. 104).

Tudi sami so imeli v začetku precej težav, da so prišli do teh ugotovitev. Najprej so se sicer zaobljubili, da bodo živeli v čistosti in uboštvu. V tem času še niso imeli ideje po ustanovitvi novega redu, temveč so delovali bolj kot bratovščina enako mislečih (O'Malley, 2010). Šele kasneje so ugotavljali, ako ne bi bilo primerno, ko bi se še močneje povezali. Najprej so obljubili pokorščino papežu, da bi jih lahko poslal tja, kjer bi videl, da je potrebna njihova pomoč. Poleg tega so razmišljali o obljubi pokorščine enemu izmed njih samih znotraj skupine (Špidlik, 2003). Da so prišli do odločitve o pokorščini papežu, je trajalo precej časa, kaj šele do odločitve o pokorščini enemu izmed njih. Odločili so se, da bodo nadaljevali svoje temeljno delo (pridiganje, spovedovanje, dela usmiljenja) in v vmesnem času aktivno iskali rešitev. Pod dela usmiljenja so šteli delo z neozdravljivo bolnimi, nego bolnikov, ribanje tal, kopanje grobov, pripravljanje trupel za pokop in pokopavanje trupel (O'Malley, 2010).

Začetek odločanja je potekal tako, da so za določen čas prekinili medsebojne stike.



Namen je bil v molitvi pred Bogom nemoteno razločevati kam in kako naprej vsak zase. Poleg tega je ločitev enega od drugega služila kot varovalka, da v vmesnem času razločevanja in osebnega odločanja ne bi vplivali eden na drugega in bi lahko vsak v miru prišel do svojih ugotovitev, ki bi jih potem združili v eno, ki bi bila skupna vsem in bi jo vsi spoštovali (Špidlik, 2003). Tako so na koncu prišli do naslednjih ugotovitev. Ena je bilo to, da bi se brez zaobljube pokorščine prej ali slej izgubila odgovornost za druge, vsak bi svoje glavo opravljal naloge in prej ali slej bi to pripeljalo do nesmisla obstoja skupine, ki ne bi bila homogena in je ne bi nihče usmerjal. Druga utemeljitev je bila bolj duhovne narave. "*Nič ne uniči pomanjkanja skromnosti in ošabnost bolj kot pokorščina.*" (Špidlik, 2003, str. 105).

Prve volitve predstojnika (general) redu, nam dajo jasno vedeti, da že v začetku ni šlo za Ignacijev diktat. Ko so vsi oddali svoje glasove, je bil rezultat jasen. Vsi brez izjeme so glasovali za Ignacija. Ampak Ignacij odločitve ni želel sprejeti. Protestiral je, da bi raje ubogal, kot ukazoval z argumentom o njegovi črni grešni preteklosti in, da nikakor ne more postati voditelj duhovne družbe. "*Če v preteklosti nisem znal voditi sebe, le kako bom vodil druge?*" (Meissner, 1992, str. 181).

Zato jih je rotil, naj še enkrat dobro premislijo. Rekel je, da bi to odločitev lahko sprejel le v primeru, ko bi se kristalno jasno videlo, da gre res za Božjo voljo. Tako so nadaljnje štiri dni ob molitvi iskali boljšo opcijo. Po štirih dneh pa je bil rezultat zopet enak, vsi so glasovali za Ignacija. Še vedno jim ni mogel verjeti in sprejeti, kar ga je čakalo. Zato je odšel do svojega spovednika (frančiškan fra Theodore) in mu vse razložil. Preden pa mu je vse še enkrat zaupal, je tri dni obujal boleče spomine na svojo preteklost, da bi lahko opravil dobro splošno spoved. Spovednika je prosil, naj še on poda svoje mnenje. Spovednik mu je odgovoril, da je Sveti Duh že spregovoril skozi molitve njegovih kolegov, ki so odločili, naj bo on na čelu. Spovednik je še dodal, da bi bilo upiranje tej odločitvi upiranje želji Svetega Duha. Čeprav je bil Ignacij po teh besedah precej pretresen, je še vedno ostajal neprepičan. Kljub vsemu je še enkrat prosil in prepričeval spovednika, naj tri dni moli in premišluje, potem pa naj mu v pisni obliki sporoči svojo dokončno odločitev. Spovednik ga je uslišal in po treh dneh je odločitev ostala enaka. Šele takrat je Ignacij sprejel, da bo postal voditelj Družbe Jezusove (Meissner, 1992).

Ignacijanski način odločanja je za zunanjega opazovalca včasih nasploh težko razumljiv. Ker so odločitve sprejete na podlagi odnosa z Bogom, ki posamezniku preko duhovnih tolažb (tudi drugih ljudi) kaže smer, se lahko zgodi, da posameznik v tem odnosu prepozna vzorce vedenja, ki mu onemogočajo živeti svobodnejše življenje. Zato se lahko zgodi, da se v nekem trenutku tudi spremeni smer delovanja. Zaradi tega dajejo jezuiti včasih vtis nepredvidljivosti, kar je skozi vso zgodovino jezuitov begalo ljudi. Ignacij se je zavedal, da moraš včasih za dosego cilja ubrati drugo pot, ali pa se celo obrniti in iti nazaj.

## 6.2 Šolstvo

Ena izmed odgovornejših nalog, ki jo je opravljala Družba Jezusova, je bila zagotovo ukvarjanje s šolstvom. V samem začetku ustanovitve redu to sicer ni bilo predvideno.

Med vprašanji o načinih vodenja v šolstvu je bilo tudi vprašanje tekmovalnosti. *Ratio Studiorum* priporoča tekmovalnost, ki naj bo vedno usmerjena v skupino in ne v posameznika, kar omogoča zdravo stimulacijo akademske rasti in napredovanja. Jezuitska vzgoja je danes soočena z drugo platjo resničnosti v družbi, ki se kaže v tekmovalnosti, usmerjeni v individualizem. Zato vzgoja poteka tudi skozi šport, kjer je poudarek na ekipnih športih. Tako se študenti naučijo skupinskega dela, pridobijo občutek skrbi drug za drugega, ki se kaže v sodelovanju in medsebojni pomoči tako v šoli kot izven nje. Po vzoru konstitucij je bil tudi v šolstvo vpeljan tîrmin *magis*, ki se konkretno nanaša na ustvarjanje pogojev za večje, boljše skupno dobro (blaginja). Študente učijo samostojnega vodenja in prevzemanja odgovornosti ter doslednega opravljanja zadanih nalog brez prelaganja na druge. Profesorji so v tem sistemu spodbujeni k čim večji uporabi domišljije (kreativnosti), da bi tako povečali možnosti za razvoj in uporabo najrazličnejših tehnik in metod poučevanja, s tem katerimi bi vplivali na učinkovitost posredovanja znanja. Poleg tega profesor ni le akademsko izobražen posameznik, ki posreduje znanje, temveč je dejavno vključen v življenje študentov in se upoštevač privatno sfero zanima za njihove osebne stiske in morebitna vprašanja o smislu življenja ter z njimi deli svoje življenjske izkušnje. S tem učijo vzpostavljanja odnosa, ki gre preko jaza in vključuje skrb za drugega. *Cura personalis* (skrb za posameznika) ostaja osnovna karakteristika jezuitskega poučevanja (Characteristics of Jesuit education, 2015).

Jezuiti so se dobro zavedali pomena vsestranske vzgoje, ki je zajemala tako redno krepitev telesa kot oddih, ki je bil namenjen počitku in razvedrilu, prost vsake askeze. "*Četrтки so bili prosti dnevi in so bili namenjeni sprehodom in izletom v naravo ter vadbi na orodju.*" (Ciperle v Dovjak, 2010 str. 53).

Žal nam ni uspelo pridobiti literature, ki bi natančneje spregovorila o tematiki telesne dejavnosti v začetkih jezuitskega šolstva. Tematiko predlagamo kot eno izmed možnosti za nadaljnje raziskovanje.

## 7 ZAKLJUČEK

Človek s svojim odnosom do stvari, ki jih uporablja, naredi škodo ali pa korist (sebi in/ali drugemu). Če pogledamo odnos do telesne dejavnosti skozi Ignacijeve oči, se nam odpirajo predvsem vprašanja, ki se danes dotikajo zgodovine športa, sociologije športa, etike športa (vprašanja prave mere) ali psihologije športa, kjer bi bila zanimiva uporaba ignacijanskih duhovnih vaj kot del psihološke priprave športnika. *"Naj človek stvari uporablja toliko, kolikor mu pomagajo k njegovem cilju, in jih toliko opušča, kolikor ga pri tem ovirajo."* (Lojolski, 2007, str. 17). Tu je še zlasti zanimiv moment iskanja *nenavezanosti*, ki je eden izmed ciljev tako duhovnih vaj kot psihologije športa. Ključ do svobode, ki jo daje nenavezanost, pa je med drugim v spoznanju lastnih neurejenih nagnjenj (Lojolski, 2007).

Kot primer neurejenega nagnjenja navajamo negativne posledice močne športne identitete, ki lahko vpliva na *"udeležbo v športu do stopnje, ki ogroža njihovo fizično zdravje (npr. ekscesivni trening, participacija v športu s poškodbo...)*. *Riziki visoke športne identitete pa so tudi težave, ki jih oseba izkuša pri prehodih v športni karieri, kot so izključitev iz moštva, soočanje s poškodbo in zaključitvijo športne kariere."* (Faganel in Tušak, 2004, str. 140).

V diplomskem delu smo se najprej dotaknili bolj sociološke teme, kot je moškost 16. stoletja, da bi razumeli vlogo moškega v takratnem okolju. Nato smo nadaljevali s spoznavanjem življenja Ignacija Lojolskega ter odkrivali okolje, v katerem je živel. Ob tem smo si drznili podrezati v termin šport ter obenem zaviti v teološko sfero, v kateri je Ignacij živelj in jo drugo polovico svojega življenja aktivno soustvarjal ter jo na nek način s svojo zapuščino, ki jo prepoznamo pod izrazom *ignacijanska duhovnost*, soustvarja še danes. Odkrivali smo tudi Ignacijev odnos do telesa, ki je bil sprva negativen, potem pa vedno bolj sprejemajoč in odprt—tako do sebe, kot do okolice. Ob tem smo spoznali temeljne značilnosti ignacijanske duhovnosti. Te so: ideal kontemplacije v dejanju, odkrivanje Boga v vseh stvareh, pogled na svet skozi inkarnacijo (utelešenje) Boga ter iskanje svobode in nenavezanosti.

Ugotovili smo, da v ignacijanski duhovnosti pomembno mesto zaseda človeško telo, ki je konkretno vključeno v življenje posameznika. Za ignacijansko duhovnost je glavno merilo in pokazatelj konkretno življenje. Če se v konkretnem življenju ne kaže kot večja svoboda, večja ljubezen do življenja, potem taka duhovnost ni ignacijanska,

oziroma krščanska. Bolj kot na telesno dejavnost, ki ji tudi daje svoje mesto, se Ignacij osredotoči na telesne položaje pri molitvi.

Ignacijeva duhovnost temelji na praktičnem izvajanju. Za Ignacija je kontemplacija v dejanju pomenila *videti Boga v vseh stvareh* in izvira iz prepričanja, da je osebni Bog dejavno navzoč v svetu in vsak trenutek našega življenja osebno skrbi za nas (Ignacijanska duhovnost, 2015). Ko so jezuiti to poudarjali, so ob tem nastale šale, ki karikirajo takšen način delovanja v katoliški Cerkvi. Takole gre ena izmed njih: *"Frančiškan, dominikanec in jezuit skupaj darujejo mašo, ko nenadoma v cerkvi zmanjka elektrike. Frančiškan hvali priložnost, da živi preprosteje, dominikanec začne pridigati, kako Bog prinaša luč na svet, jezuit pa gre v klet in zamenja varovalko."* (Martin, 2010, str. 8).



Slika 3. Vse v večjo Božjo slavo (Ignatius of Loyola, 2015)

## 8 VIRI

Bizant, M. (2009). *Med svetlobo in senco*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

Bizant, M. (2010). Ignacij *Lojolski odprl novo smer v krščanstvu*. Radio Ognjišče. Pridobljeno 20.4.2015, iz <http://radio.ognjisce.si/sl/108/aktualno/2062/>

Blaznik, F. (2003). *Filozofija srednjeveškega viteštva – etika in kodeksi*. Časopis za zgodovino in narodopisje, 74(3/4), 283–296.

Brinjovc, T. (2009). *Duhovnost športa*. Diplomsko delo, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta

Castiglione, B. (1965). *Il libro del Cortegiano*. Pridobljeno 17.8.2015 iz [http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume\\_4/t84.pdf](http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_4/t84.pdf)

Characteristics of Jesuit education (2015). SJWEB. Pridobljeno november 2015, iz <https://goo.gl/jBAzDx>

Clayton, E., DeVolder, E., Fyles, J.J., Hayden, J. (2008). *Arms and Armour of the Medieval Knight*. Pridobljeno 21.6.2015 iz <https://goo.gl/78x5sZ>

Coakley, J. in Pike, E. (2009). *Sport in society: issues and controversies*. Boston: McGraw-Hill Education

Crouch, D. (2002). *William Marshal: Knighthood, War and Chivalry, 1147–1219*. London: Longman

Crouch, D. (2005). *Tournament*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dalmases, C. (1988). *Ignacij Lojolski. Kratek življenjepisa*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dravlje.

Dovjak, R. (2010). *Ljubljanski jezuiti in njihov odnos z laiki glede na Historio Annuo (1596–1691)*. Diplomsko delo, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta

Faganel, M. in Tušak, M. (2004). *Jaz športnik*. Ljubljana: Fakulteta za šport

Flori, J. (2002). *La cavalleria medievale*. Bologna: Il mulino

Forth, C. (2008). *Masculinity in the Modern West. Gender, Civilization and the Body*. London: Palgrave Macmillan

Gerjolj, S. (2002). *Športne dejavnosti v župniji*. V I. Štuhec (ur.) *Prostovoljstvo v župniji in dekaniji: gradivo za župnijske in dekanijske pastoralne svete in dekanijske pastoralne dneve 2003*, (str. 60–67). Ljubljana: Družina

Hyland, A. (1998). *The Warhorse 1250–1600*. London: Sutton Publishing

Ignacijanska duhovnost. (2015). *Jezuiti v Sloveniji – Družba Jezusova*. Pridobljeno november 2015, iz [http://www.jezuiti.si/?page\\_id=15246](http://www.jezuiti.si/?page_id=15246).

Ignatius of Loyola. (2015). Wikipedija The Free Encyclopedia. Pridobljeno 9.11.2015, iz [https://en.wikipedia.org/wiki/Ignatius\\_of\\_Loyola](https://en.wikipedia.org/wiki/Ignatius_of_Loyola)

Jakopič, T. (2004). *Viteštvo in krščanstvo*. Bogoslovni vestnik. 64(2), 361–385

Koncilski odloki. (1995). *Konstitucije, odloki, izjave, postalnice II. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora*. Ljubljana: Družina

Kovačič, L. (2013). *Jezuiti in ljubljansko višje šolstvo 1597–1773*. Pridobljeno 22.10.2015 iz <http://goo.gl/gKSd6m>

KKC (2005). *DS 902*. Pridobljeno 10.11.2015, iz <http://goo.gl/mNvU6a>

Lojoski I. (1990). *Romarjeva pripoved. Avtobiografija*. Ljubljana: Družina.

Lojoski, I. (2007). *Ejercicios espirituales. [Duhovne vaje]*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje.

Lovše, V. (2015). *Molitev–zrenje ali kontemplacija*. Pridobljeno november, 2015 iz [http://www.jezuiti.si/?page\\_id=30](http://www.jezuiti.si/?page_id=30)

Martin, J. (2010). *Duhovnost za vsak dan*. Celje: Društvo Mohorjeva družba.

McManamon, J. (2013). *The text and contexts of Ignatius Loyola's "Autobiography"*. New York: Fordham University Press.

Meissner, W. (1992). *Ignatius of Loyola: The Psychology of a Saint*. New Haven: Yale University Press.

Merz, I. (1927). *Ljudsko tijelo i tjelesni uzgoj u svijetlu katoličke crkve*. Zagreb: arhiv Ivana Merza

Naglič, M. (2014). *Hallerstein, mandarin iz Mengša*. Gorenjski glas, Pridobljeno 22.10.2015 iz <http://goo.gl/Jr2okJ>

O'Leary (2007). *The mysticism of Ignatius of Loyola*. Sjweb, Pridobljeno 20.10.2015 iz <http://www.sjweb.info/documents/cis/pdfenglish/200711606en.pdf>

O'Malley, J.W. (2010). *Prvi jezuiti*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje

Pavlin, T. (2005). *Zanimanje za šport je prodrlo med Slovenci že v široke sloje*. Ljubljana: Fakulteta za šport

Pijuan, J.S. (1992). *Manresa and Saint Ignatius of Loyola*. Pridobljeno 23.5.2015 iz <http://www.fcjsisters.org/Resources%20-%20books/Manresa.pdf>:

Platovnjak, I. (2009) *Teologija duhovnosti – interna skripta za študente*. Ljubljana: sn.

Platovnjak, I. (2013). *Truhlarjevo razumevanje vključenosti telesa v duhovno življenje*. V: Karel Vladimir Truhlar: pesnik, duhovnik in teolog. Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje, Teološka fakulteta, 71-78.

Platovnjak, I. in Roblek J. (2011). *Moliti s telesom, dušo in duhom: molitveni priročnik*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje.

Quintaneiro, T. (2006) *The concept of figuration or configuration on Norbert Elias' sociological theory*. Pridobljeno 25.8.2015 iz <http://goo.gl/Q2GUwe>

Ravier, A. (2006). *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jesus Desclee De Brower. [Ignacije Lojolski osniva Družbu Isusovu]*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.

Ristić, D. (2015). *Magis*. Radio Ognjišče, Pridobljeno 25.7.2015, iz [http://audio.ognjisce.si/oddaje/Duhovna\\_misel/2015](http://audio.ognjisce.si/oddaje/Duhovna_misel/2015)

Smith, M. (2013). *Rest day: Manresa – Barcelona*. Pridobljeno november 2015, iz <http://ignatiancamino.com/2013/10/02/rest-day-manresa-barcelona%E2%80%A8%E2%80%A8/>



- Snoj, M. (1997). Slovenski etimološki slovar. Ljubljana: Mladinska knjiga
- SSKJ. (2000). *Vitez*. Slovar slovenskega knjižnega jezika. Pridobljeno 15.9.2015, iz [http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj\\_testa&expression=vitez&hs=1](http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj_testa&expression=vitez&hs=1)
- Sveto pismo (2000). *Sveto pismo stare in nove zaveze*. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije
- Špelič, M. (2006). *Uvodnik: Askeza*. Tretji dan: krščanska revija za duhovnost in kulturo, 35(326/327), 1–2.
- Špidlik, T. (2003). *Starec Ignacij: primer duhovnega očetovstva*. Ljubljana: Župnijski urad Dravlje
- Tavzes, M. (2002). *Veliki slovar tujk*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Tylenda, J. (1985). *Counsels for Jesuits: Selected Letters and Instructions of St. Ignatius Loyola*. Chicaco: Loyola Press
- Truhlar, V. (1974). *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Vogel, C. (2010). *The suppression of the Society of Jesus, 1758–1773*. Pridobljeno 9.11.2015, iz <http://goo.gl/vnEJ6S>
- Zupanc, M. (1997). *Cerkev in šport*. Diplomsko delo, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za šport.
- Žvanut, Maja. 1994. *Od viteza do gospoda*. Ljubljana: Viharnik