

Vsebina

- Uvodnik**
1 Andrej M. Poznič

- Literatura**
2 Katarina Jaklitsch Jakše: Podoba Turkov
v slovenski literaturi

- Družba**
17 Marko Kremžar: Konec imperija, a ne zmote

- Barok**
47 Ivo Kerže: Uvod v blok
48 Hans Urs von Balthasar: Ignacij Lojolski in
baročna slava predstavljanja
56 Heinrich Wölfflin: Renesansa in barok
66 Ivo Kerže: Barok kot bistvo slovenstva
80 Augusto Del Noce: Kartezijanstvo kot kriza
katoliške obnove
86 Branko Klun: Suarezov vpliv na neosholastiko

- Ludvik Bartelj**
94 Jožef Hlebs: Spoznanje resničnosti
v "ontofilozofiji" Ludvika Bartlja

- Theodor Haecker**
122 Tim Oliver Wüster: Theodor Haecker
126 Theodor Haecker: Kaj je človek?

- Leposlovje**
132 Tadeja Tratnjek: Ljubezven v *Svetem pismu* in
v delih Dostojevskega

- Presoje**
143 Tina Mally: Sekstant
143 Robert Jakomin: Rudi Šeligo, Izgubljeni sveženj

SLIKA NA NASLOVNICI:

G. L. Bernini: **Baldahin svetega Petra**
(bazilika svetega Petra v Rimu), Vatikan.

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@drustvo-skam.si
Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4

V. d. odgovornega urednika: Andrej M. Poznič
Uredništvo: Helena Jaklitsch, Robert Jakomin,
Mihaela Kastelec, Ivo Kerže, Matej Leskovar,
Tina Mally, Maksimilijan Matjaž, Lenart Rihar,
Igor Škamperle, Miran Špelič, Petra Turk.

Svet revije: Lucijan Bratuš, Tone Jamnik, Metka Klevišar,
Milan Knep, Jožef Muhovič, Matej Zevnik, Janez Zupet

Upravnik: Andrej Poznič
Tehnični urednik: Robert Rozman
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš
Jezikovni pregled: Mihaela Kastelec

Tisk: Povše

Na leto izide enajst števil. Celoletna naročnina 8.800 SIT,
za tujino 11.000 SIT na uredništvu oz. 64 EUR s čekom,
podporna naročnina 17.600 SIT. Poštnina je vključena
v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina
velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo
od začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo na disketah.

ISSN 1318-1238

cena: 1.640 SIT

Širine in globine

Med največje pohvale, ki jih posameznik rad sliši, spada pohvala o "širini". Pri tem ne mislimo nujno na vse tiste stvari, ki odlikujejo razgledanega človeka, temveč gre pri tem vse prevečkrat le za navidezno pohvalo prelahke strpnosti in odprtosti za misli, besede in dejanja, ki se pojavljajo v družbi. Širok naj bi bil tisti človek, ki sprejema vse in vsakemu dopusti, da dela, kar hoče, ki nikoli ničesar ne obsoja in vedno išče spravo z idejami in ljudmi, ne glede na to ali imajo prav ali se motijo, ne glede na to ali predlagajo nekaj dobrega in razumnega ali pa se v resnici zavzemajo le za svoje želje, ki jih oblečejo v družbeno primerno obleko. Obenem pa se potihoma, vendar vztrajno, pojavlja miselnost, da je tisti, ki ima trdna prepričanja in jasna načela, istočasno že ozek in nestrpen. U ozadju obeh pristopov je poleg človekovega osebnega značaja in njegove vzgoje tudi odnos do resnice. In prav iskanje resnice ostaja prva naloga vsakega človeka, čeprav je resnica nekaj, kar ne moremo posedovati v absolutnem pomenu, ker je istočasno večna in enaka, pa v svojih pojavih in naših osebnih in družbenih spoznavanjih raznolika in vedno nova. Resnica je tisto polje, na katerem dobijo "širine" in "globine" svojo pravo razsežnost in na katerem lahko presežemo napetost, ki jo prizadevanje za eno in drugo povzroča. Kdor se želi poglobiti in postati strokovnjak na nekem področju, mora temu visokemu cilju posvetiti veliko energije in časa, ki sta zelo omejeni vrednoti. Časa preprosto zmanjka, da bi svoj pogled lahko sprehodili po vseh poljih človekovega znanja in udejstvovanja. Nujno se moramo omejiti. Širina torej ne more pomeniti, da vem vse, da poznam vse, da sprejemam vse, temveč se mora predvsem usmeriti v človekov odnos do sočloveka in na spoštovanje, ki smo ga drug drugemu dolžni.

Globina pa je prav tako najprej potrebna v odnosih med ljudmi. Kaj pomaga, če si pridobim vse znanje enega področja ter postanem t.i. strokovnjak, pri tem pa teptam sočloveka, ga ponižujem in izkoriščam svoj pridobljeni status? Iz potrebe, da bi v medčloveških odnosih dosegali nove kvalitete, se pojavlja zahteva po širini in globini naših medsebojnih odnosov. Druga brez druge ne moreta obstajati, saj sta druga na drugo tudi naravnani in se dopolnjujeta. Pri doseganju teh ciljev pa morata biti enako angažirana tako razum kot volja. Razum, ker je naša sposobnost za spoznavanje, in volja, ker usmerja naše energije k določenim ciljem. Študij, branje in spoznavanje misli ljudi, ki se napajajo pri izvirihih evangelija, je za kristjana nadvse pomembno, ker smo danes potisnjeni v miselno manjšino, ki je - hočeš nočeš - preplavljena z prevladujočo nekrščansko miselnostjo. Od vrtca do univerze, vsak dan preko časopisov in tv-ja spoznavamo večinsko družbeno miselnost. Ker pa smo pa dolžni graditi in poznati tudi svoje, je naš napor na tem področju še toliko večji, učinki pa največkrat, vsaj na videz, zanemarljivi. Toda ne smemo zapasti ozkosti nekaterih, ki imajo stvari za dobre le, če so v skladu z njihovo mentaliteto. Kritična presoja je nujna, saj nam ohranja in gradi svobodo. Vendar prav tako ne smemo dopustiti kakemu manjvrednostnemu kompleksu, da bi nam našo krščansko miselnost že vnaprej potihoma označeval za manjvredno; zato, ker je nekaj prišlo izpod peresa kristjana in se napaja pri evangeljskih izvirihih, še ni avtomatično boljše, a tudi ne slabše, kakor nam hočejo marsikdaj prikazati. Uredno je, da se najprej stvar prebere, premisli in šele nato odbere. Kar je dobro, resnično in pravilno ohranimo, ostalo zavržimo, tudi če je "naše". Posvetimo pa nekaj več časa svojim globinam, da ne bomo stali sredi poljan človeške misli brez korenin, saj nam lahko le one pokažejo cilje, h katerim naj poletimo.

Pred seboj imate novi številki Tretjega dne, ki ponujata nekaj hrane pri tej večno nedokončani nalogi.

Andrej M. Poznič

Katarina Jaklitsch Jakše

Podoba Turkov v slovenski literaturi

Slovensko zgodovino pisje uvršča 15. in 16. stoletje med najtežja in prelomna obdobja v slovenski zgodovini. Malokateri dogodki so se tako globoko vtisnili v spomin ljudi in pustili v virih toliko pričevanj kot turški vpadi. Ko govorimo in razpravljamo o turških vpadih, turški vojski, je treba razjasniti, kaj ti pojmi v resnici pomenijo. Beseda 'Turek' se je z različnimi epiteti uveljavila kot kletvica ali kot ime za človeka, do katerega ne izražamo naklonjenosti. Že v 15. stoletju so začeli besedo 'Turek' nadomeščati z izrazi, kot so: grozoviti tirani, krvoločni psi, stekli psi, roparski ptiči, ptiči smrti, malharji, požigalci itd. Zaradi razmer, ki so jih povzročili turški vpadi, je začelo prebivalstvo s pojmom 'Turek' poosebljati pojma za strah in nevarnost.

Kdo so bili Turki, ki so vpadali na slovensko (predvsem pa na druga) ozemlje.

Akindžije, predhodniki glavnih vpadnih čet, so bili privilegirane vojaške enote, sestavljene iz Turkov in islamiziranega domačega poljedelskega prebivalstva na Balkanu. Akindžije so pripadali ustanovi neredne lahke konjenice. Imeli so nalogo, da vpadajo v sosednje dežele, da ropajo in destabilizirajo sovražnikovo področje in pripravijo pogoje za osvajanje.

Janičarji so bili pripadniki posebne pešadije, ki je bila ustanovljena kot stalna vojska osmanskih vladarjev že v 14. stoletju. Janičarski oddelki so bili v začetku sestavljeni iz ujetih dečkov, vojaško izurjenih v posebnih šolah in islamizirani. V začetku 15. stoletja

je bil med podrejenim krščanskim prebivalstvom uveden t. i. krvni davek, devširma. Na slovenska tla so prišle janičarske čete septembra 1532, ko se je sultanova vojska po neuspešnem obleganju Dunaja umikala prek Štajerske na vzhod. To je tudi edini vdor sultanove vojske na slovensko ozemlje.

V času najhujših vpadov so v slovenske dežele prihajale čete spahijske vojske. Spahijske, turški fevdalci, med njimi je bilo veliko Turkov, fevdalci krščanskega porekla pa so bili skoraj vsi islamizirani.

V 16. stoletju so največ gorja na Kranjskem in Krasu povzročili martolozji. To so bili pripadniki posebnega roda turške vojske in so večinoma spadali v najemniško vojsko. Služili so kot člani posadk v trdnjavah in kot obmejna vojska.

Leta 1408 so prvič pridrli na slovensko ozemlje Turki, ki so dodobra izropali in požgali okolico Metlike, ljudi pa pobili ali odpeljali. Napad so ponovili tri leta kasneje, kjer so poleg metliške okolice oropali še področje Črnomlja. Del turških čet, zasledujoč umikajočo se krščansko vojsko, je v istem letu vpadel še enkrat, tokrat na celjsko posest na Štajerskem in Kranjskem. Turški vpadi v slovenski prostor, ki so bili le skrajni konci večjih roparskih pohodov na Hrvaško in Ogrsko, so se že takrat močno zarezali v zavest krščanskega prebivalstva notranje avstrijskih dežel. Odslej so ljudje vedeli, da obstaja resnična sila, njim popolnoma neznana in tuja, ki jih lahko uniči. V drugi polovici 15. stoletja se je po Balkanskem polotoku z osupljivo naglico širilo osmansko cesarstvo. Meja

turške države se je približala Kranjski na okoli 100 kilometrov. Poslej so hrvaške in slovenske dežele 130 let živele v nenehni nevarnosti.

Kot logično nadaljevanje osvajalnih uspehov Osmanov se je leta 1469 začelo štirinajstletno obdobje vpadov, ki so imeli namen slovenske dežele tako izčrpati, da bi jih ob ugodni priliki z lahkoto zasedli. Turški napadalci, ki so takrat in kasneje vedno prihajali iz Bosne, so v tem času pridrli k nam okoli tridesetkrat. Številni vpadi so bili kratkotrajni in so prizadeli le posamezne okoliše, nič redkejši pa niso bili tisti, ki so trajali po štirinajst dni ali celo cel mesec. To je bilo obdobje najboljšežnejših in uničevalno najtemeljitejših turških vpadov.

Turki so petkrat objezdili vse tri osrednje slovenske dežele – 1473, 1476, 1478, 1480 in 1483, prav tako pa so se podajali na roparske pohode v Istro ter prek tržaškega Krasa do Soče in naprej v Furlanijo. Na Kranjskem, ki je v tem obdobju najbolj trpela, je vsaka, še tako skrita in oddaljena dolina doživela turški obisk. Po letu 1483, torej že potem, ko je prišlo do sprememb na sultanovem prestolu in so se začela sklepati prva daljša premirja z “neverniki”, so bili do konca 15. stoletja izpostavljeni manjšim roparskim napadom osmanskih bojevnikov le Dolenjska in Notranjska ter okolica Ptuja in Celja.

Ob osmanski ozemeljski širitvi na Balkan in turških vpadih na ozemlje nemškega cesarstva je dobršen del duhovnega sveta zahodne Evrope pokazal popolno nerazumevanje in nedojemanje drugačnega političnega in verskega/ideološkega sveta. Tako so v drugi polovici 15. stoletja (in še v 16. stoletju) sicer obstajali redni pozivi na križarsko vojno proti Turkom, hkrati pa tudi resna, vendar povsem naivna in nerealna razmišljanja, da bi vladarje osmanskega imperija in njihove podložnike spreobrnil v krščansko vero po mirni poti. Take misli so obletavale papeža Pija II., sicer pobudnika križarske vojne, ki je menil,

da bi lahko spreobrnil turškega sultana v krščanstvo. Podobno je še sto let kasneje upal tudi prvak slovenskega protestantizma Primož Trubar, ki je menil, da bi s širitvijo prave vere zavedene privedel v krščanstvo.

Medtem ko naj bi turške vpade v dežele v manjši meri preprečevali obsežne dolinske pregrade, nasipi in gozdne zaseke, so mestom zagotavljali varnost trdni zidovi. Kmečko prebivalstvo je ostajalo najmanj zavarovano. Da bi lahko zaščitili sebe in svoje mobilno premoženje, so podložniki začeli zidati kmečke utrdbe – taborje. Leta 1460 se prvič omeni tabor kot utrjeno kmečko pribežališče. Poleg zidanih taborov so za pribežališča uporabljali tudi podzemeljske jame, katerih vhode so zavarovali. Nemško cesarstvo so – tako kot druge zahodnoevropske države – od dvajsetih let 16. stoletja dalje pretresali spori okoli verske in cerkvene reforme. Turško vprašanje, ki je bilo že več kot sto let eno poglavitnih vprašanj na dvorih različnih krščanskih vladarjev, je sedaj dobilo novo razsežnost. Nekakšnemu “sladkemu turškemu strahu”, ki je preplavaljal zahodno Evropo ob pogledu na širjenje osmanske povodnji na Balkanu, se je pridruževalo doživljanje Turkov kot kazni za grehe (šiba božja).¹ Papežnikom se je turško zlo zdelo kot kazen za luteransko odpadništvo, protestanti pa so videli Osmane kot kazen za npravstveno izprijenost rimske cerkve. Tudi na slovenskem ozemlju so iz ust katoliških in protestantskih nasprotnikov prihajale enake obtožbe; toda čeprav je bil za protestante enak “antikrist Turk inu Papesh”, je neposredna ogroženost od Turkov obe strani, tako katolike kot protestante, na vojaškem področju združevala. Pritisk osmanske države proti zahodu je v 16. stoletju sicer nihalo po svoji moči, vendar pa ni nikoli prenehal. Še zlasti se je okrepil, ko je zavladal sultan Sulejman I. Veličastni, ki je na vseh straneh širil obseg turške države in premaknil mejo proti zahodu za 400 kilometrov.

Z osvajalnimi apetiti turškega sultana, ki so merili predvsem preko panonske nižine proti Dunaju, je bilo povezano novo obdobje turških vpadov na slovensko ozemlje. Od leta 1522 do 1532 so turški plenilni oddelki neprestano vpadali. Po obsegu so bili vpadi manjši kot tisti v 15. stoletju (od okoli šestdesetih so bili samo trije večjega obsega – 1522, 1527, 1528), toda ker so bili tako pogosti, so doobra opustošili predvsem obmejna področja ter gospostva na ozemlju Dolenjske, Notranjske in Krasa. Cilj večinoma maloštevilnih napadalcev je bil seveda lov na ljudi in njihovo premoženje, namen visoke turške politike pa je bil zadržati del krščanske vojske na hrvaškem in slovenskem ozemlju. To se je pokazalo predvsem v letih 1529 in 1532, ko je imela glavnina turške vojske nalogo zavzeti Dunaj. V času obeh pohodov na avstrijsko prestolnico je bila zelo opustošena Spodnja Štajerska, preko katere se je turška vojska leta 1532 tudi umikala. Poslej pa so vpadi postali redki in do leta 1559, ko so turški konjeniki zadnjič prodrli na Kranjsko, je do njih prišlo praviloma le še na vsakih nekaj let.

V dvajsetih in tridesetih letih 16. stoletja se je namreč začel na slovensko ozemlje usmerjati močnejši migracijski pritisk z jugovhoda, ki je bil povezan s spremenjenimi razmerami v turški državi. Pravoslavno vlaško-živinorejsko prebivalstvo je izgubilo privilegije. Prišlo je do organiziranega prihoda večjih skupin prebivalstva – Uskokov, ki jim je Ferdinand I. leta 1535 podelil svobodo in zemljo v zameno za opravljanje vojaške službe.

Turške vpade na slovensko ozemlje delimo v več obdobjih. Trajali so od začetka 15. do srede 16. stoletja, v Prekmurju celo do srede 17. stoletja. V prvem obdobju je bil glavni namen brez dvoma rop. Napadi leta 1408, 1411, 1425 ali 1426 so bili podaljški večjih roparskih napadov na Hrvaško. Turki so prvič prišli na Slovensko že 1408, in sicer v okolico Metlike. Turki v tem obdobju niso pri-

zadeli Štajerske. Kot prvi vpad Turkov na Štajersko nekateri zgodovinarji omenjajo napad leta 1396. Po porazu ogrske vojske in križarjev leta 1396 pri Nikopolju naj bi Turki prodrli na Dravsko polje, požgali Ptuj, plenili po okolici in veliko ljudi odpeljali v sužnost. Sledilo je daljše obdobje, ko na slovenskem ozemlju ni bilo vpadov turških čet. Od leta 1421, ko je prišel na oblast Murat II., do leta 1469. Kljub temu so kalili mir številni vojaški spopadi. Najmočnejši fevdalci, Habsburžani, Celjski in Hunjadiji so številne medsebojne spore reševali z orožjem. Pri tem je trpel predvsem slovenski kmet.

Sultana Murat II. in Mehmed II. sta usmerila svojo pozornost na Balkanu v osvojitve Carigrada, Srbije in Bosne, zato so opustili vpade v slovenske dežele. Pri tem so jih bolj ali manj ovirali Madžari na severu, Benečani na jugu in albanski fevdalec Đerd Kastriot Skenderbeg. Glede na znano turško osvajalno taktiko bi na slovenskem ozemlju v tem času kljub temu pričakovali roparske oddelke. Vzrok za tedanje turško odsotnost v naših krajih moramo iskati tudi v politiki celjskih grofov do Turkov. To velja predvsem za Ulrika II., ki je bil v zelo dobrih odnosih z osmansko državo.

Turški vpadi so se že od vsega začetka razrezali v zavest prebivalstva na slovenskem ozemlju. Ljudje so se zavedali, da jih tuja sila lahko uniči ali prežene z rodne zemlje. Zato ni čudno, da so se v zvezi z nekaterimi vpadi v domišljiji izoblikovali dogodki, ki jih sploh ni bilo. Učinkovito pa so bila dejanja Turkov posredovana ljudem predvsem v cerkvi s prižnice, ki je predstavljala najuspešnejši propagandni medij pri spodbujanju proti turške miselnosti.

Cilj turških napadalcev je bil nagrabiti čimveč plena in ujetnikov. Ujete ljudi so Turki vodili v sužnost zato, da povečajo ponudbo blaga na trgu s sužnji. Petina od skupnega števila zajetih prebivalcev je po-

stala sultanova last. Bistri in dobro raščeni fantje so bili poslani v janičarske šole, lepo razvita dekleta pa v sultanov harem. Sicer pa so bili ujetniki uporabljeni kot suženjska delovna sila v poljedelstvu, živinoreji, obrti, kot hišna služinčad ipd.

Slovenski zgodovinski povesti, ki je med leti 1859-1945 predstavljala srednji vek, se je časovno zdelo najbolj zanimivo 15. stoletje: celjski grofje, turški vpadi, konflikti med kmeti in grajsko gospodo. Glavni tipi so turška, pokristjanjevalska in viteška povest.

Prva zgodovinska povest² ima naslov *Erazem iz jame*. Na polovici 19. stoletja je slovenski klasik Janez Trdina v Ljubljanskem časniku objavil *Pripovedko od Glasan-Boga s podnaslovom "Poskus narodne epopeje Slovencev"*.

Spletel jo je iz motivov ljudskih pesmi in pripovedi, v katerih se sicer da prepoznati izpričane zgodovinske osebnosti, npr. ogrskega kralja Matijo Korvina, Adama Ravbarja, delež pravljичne fantastike je za zgodovinsko povest 19. stoletja prevelik. Je pa povest pomembna, ker je ljudsko izročilo tega tipa, torej spopad s Turki, kasneje prepoznavno usmerjalo interes zgodovinske povesti. Turških zgodovinskih povesti je do konca 19. stoletja nastalo kakšnih sedem: avtorji so bili poleg Jurčiča še Valentin Slemenik, Jernej Dolžan, Jakob Sket in Jurij Vranič. Povesti so utrjevale politično formulo Slovenec = branilec evropskega krščanstva proti Turkom.

Svoj tip zgodovinske povesti je vpisala v slovensko zgodovino Mohorjeva družba. Predstavljajo ga večernice, katerih rdeča nit so turški boji. Predmet bi najustrezneje predstavili, če bi jih imenovali turške povesti. Tema je zgodovinska; nadih pustolovskosti dobi, ko junaki krenejo kot ujetniki ali rešitelji na pot v daljno Turčijo in se na poti po možnosti še kje izgubijo. V okviru Mohorjeve družbe je nastal tip turške povesti: Jurčičev Jurij Kozjak (1864) in Sketova Mi-

klova Zala (1894) sta le dve bolj znani deli te skupine.

Južnoslovanske teme so se pojavile najprej v turški povesti, vendar glede na siceršnjo obsežnost korpusa turških povesti precej porredko. Turška povest obsega obdobje turških vpadov na Slovensko v 15. in 16. stoletju, natančneje med 1408 in 1532. Iz 17. stoletja je bila za romanopisce produktivna tema zarota Zrinjskih in Frankopanov proti Habsburžanom, najpogosteje pa so za južnoslovansko zgodovinsko problematiko v zgodovinskem romanu značilni Uskoki.³

Prva daljša turška zgodovinska povest s slovansko temo je "izvirna povest iz 16. stoletja" **Mahmud**, ki jo je napisal Jurij Vranič. Pripoveduje o turškem vezirju slovenskega porekla, ki se odpove visoki karieri in se vrne v rodno Kostanjevico na Krki. Prva naslednja, slovansko obarvana je bila šele romantiška povest izza turških bojev Lee Fatur, **Vilemir**. V turški povesti Lee Fatur **Junakinja zvestobe**, ki se dogaja leta 1550, je glavna oseba na Kranjsko pribegla lepa potomka bosanske kraljevske rodbine. Neposredno pa je z motivom Turkov povezana tema Uskokov. To je tudi najpogostejši motiv v slovenski zgodovinski povesti. Kot stranski motiv so v bralsko zavest stopili že v Jurčičevem **Domnu**, "domači povesti iz prejšnjega veka", podobno tudi v Tavčarjevi zgodovinski noveli **Janez Solnce**.

Naslovno vlogo so dobili Uskoki v zelo obsežni in simpatično napeti pustolovski zgodovinski povesti v dveh knjigah; **Strahovalci dveh kron** Miroslava Malovrha.

Še najbolj se je Uskokom posvetil Ivan Lah v povesti **Sigmovo maščevanje**. V delu je prisotna kritika do cesarju zvestega kranjskega plemstva, ki jim ni mar hrvaških žrtev v boju s Turki in plemenite ideje južnoslovanskega zedinjenja. Roman **Gričarji** Ilke Vaštetove se je Uskokov iz zadnjih let 16. stoletja lotil le mimogrede.

“Po Gorjancih in po dolinah pod njimi se je v zadnjih letih naselilo mnogo srbskih beguncev, Uskoki jim pravimo. Zbežali so pred Turki v naše kraje. Ubogi ljudje. No, da. Ampak so precej nasilni. Kadar jim zmanjka živeža, ropajo žito in živino in koljejo kakor Turki. Naši kmetje so se že pri-tožili kralju. Toda kralj potrebuje Uskoke, da mu varujejo mejo pred Turki, naši kmetje pač morajo potrpeti.”⁴

Udari na gudolo, Jandre Jožeta Dularja je roman o zgodovini Novega mesta in Metlike. Uskokom sicer odreka romantični sloves plemenitih razbojnikov, ki jemljejo krivičnim in dajejo revnim, vendar zgodba ne skriva simpatije do njih. “*Naj Mike in Barica ubežita? Kam? /.../ Če jo potegneta čez Kolpo, prideta med cesarske soldate in Turke. Miketa bi pobrali med graničarje, prej kot si misli. ‘Mati, pomagajte!’ /.../ ‘Barica, počakaj, potrpi,’ pravi mati, ‘rekla sem ti že: v živinsko sužnost, v jutrove deže so naše ljudi gonili Turki, pa se je še od tam marsikdo vrnil. Pa se potlej Mike ne bi!’*”

Roman sega v leto 1705, ko je v velikem požaru pogorela vsa Metlika. “*Metlika se je sesedla*

v pepel. Niti Turki, ki so jo v dvesto letih šestnajstkrat napadli in od tega šestkrat požgali, niso nikoli svojega dela opravili tako temeljito.”⁶

Desetletje kasneje je izšla povest Vlada Firma **Uskoška nevesta**, ki se dogaja v Gorjancih in Beli Krajini 1515. V Ingoličevem romanu **Gorele so grmade** se podoba Uskokov ni dosti spremenila. Pisatelj spregovori o njihovem slabem glasu. Meščani jih gledajo, “*kakor da so tatovi in razbojniki, ne pa cesarjevi vojaki*”. Obenem pa ne more mimo političnega dejstva, da je njihova svoboda alternativa turški sužnosti na eni strani in odvisnosti od nemškega cesarja na drugi strani.

“To je bilo vse, kar je Jurij povedal najprej materi. /.../ Toda to je bila samo polovica resnice. Drugo polovico je zamolčal. Ni povedal, da so Turke gnali globoko v Bosno, ker so tam pričakovali vsak zase in vsi skupaj bogat plen. Tudi ni povedal, da niso izgubili samo tistega, kar so naplenili, pač pa je šel po zlu tudi plen, ki so ga bili iztrgali turškim vpadnikom.”⁷

Uskoška princesa Slavka Dokla je romantična zgodovinska povest oz. zgodovin-



Pietro da Cortona: **Putto s psom**, detajl (palača Pittijev v Firencah), Italija.

ski roman, kot delo imenuje avtor. Opisuje življenje žumberških Uskokov v sedemnajstem stoletju. Tako beremo ne le o Turkih, Ciganih in čarovniških procesih, ampak tudi o cestnih razbojnikih, različnih vražah pa o utrinkih iz življenja cerkvene in posvetne gosposke.⁸

Uskoška podoba se je v slovenski zgodovinski povesti spreminjala: najprej je bila do Uskokov zlobno kritična, ob prelomu stoletja pa so jih že interpretirali tudi pozitivno v smislu borbe za jugoslovansko samostojnost.⁹

Dokler narod še nima svoje pismenosti in svojega slovstva, mu je ustno sporočilo edini vir za spoznavanje preteklosti. Največ se je med narodom ohranilo spominov na turške boje. Ti časi so bili junaška doba Slovencev, ko je moral ves narod skupno braniti vero in svobodo proti besnim Osmanom.

Osebe, katerih junaštvo pesmi opevajo, so deloma domači poveljniki (Ravbar), deloma junaki iz jugoslovanske zgodovine (Ivan Hunjadi, Matija Korvin, Kraljevič Marko, Sekely). Eden največjih junakov iz časa prvih turških napadov je Korvinov oče, Ivan Hunjadi, ki se je skoraj celo življenje boril proti Turkom. Na Ivana Hunjadija se po vsej priliki nanaša kar pripoveduje narodna pesem, romanca poznega srednjega veka, o **Kralju Matjažu v turški ječi**.

*“Trikrat je že na vojski bil,
četrtnokrat je vlovljen bil,
v turško ječo vržen bil.
V njej ostal je let in dan,
da ni videl belega dne
in solnca ne rumenega.”
Jetnika reši “Marjetica,
turškega cesarja mlajša hčer”.¹⁰*

Matija Korvin je znani ‘kralj Matjaž’ slovenskih narodnih pesmi. Ostal je pri ljudstvu v dobrem spominu. Toda slave svojega imena nima zahvaliti vojski s Friderikom,

čeprav je takrat morda postal znan po naših krajih, temveč predvsem svojim viteškim bojem s Turki.

Obdobje turških vpadov na slovensko ozemlje je med našimi ljudmi še vedno živo, kljub precejšnji časovni odmaknjenosti. Nobena tradicija med slovenskim prebivalstvom najbrž ni bila tako široka in splošna kot tradicija bojev s Turki. Znane so pripovedke o turških zakladih in skrivnih rovi, skozi katere so se ljudje reševali pred turškimi napadalci, o čudežnih rešitvah iz turškega ujetništva, o raznih grozodejstvih turških napadalcev ipd. Na Turke spominjajo ohranjeni predmeti (podkve) ali znamenja. Ustno izročilo o Turkih lahko razdelimo v več sklopov.¹¹

V prvem sklopu so dogodki v zvezi s turškimi vpadi, ki so slovenskemu človeku povzročili gorje, strah in žrtve. V drugi sklop sodijo zgodbe, ki pripovedujejo o kmečki samoobrambi, o gradnji tabora, o ‘čudežnih’ rešitvah pred napadalci, o raznih zvižajah, s katerimi je slovenski človek preseščal Turke in jih nagnal v beg. Tretji sklop je namenjen ujetnikom, tistim srečnežem, ki so se rešili turškega ujetništva in turških ječ ter se vrnil domov. V četrti sklop sodijo materialni ostanki, ki pričajo o turški prisotnosti na naših tleh. V zadnji, peti, sklop pa lahko uvrstimo neko specifičnost, to je zvonjenje ob določenih prilikah, ki še danes spominja na Turke.

V ustnem izročilu so se ohranile številne zgodbe, ki prikazujejo dogodke, v katerih so aktivno vlogo prevzele čebele, ose ali sršeni. Ti naj bi napadli ali celo pregnali Turke. Turki so se čebel, ki so jih močno pikale, branili rekoč: “Kranjci imajo hude muhe”. Žal ustno izročilo o turški tematiki še ni sistematično zbrano po vseh slovenskih pokrajinah, niti ni zgodovinsko, etnografsko ali literarno ovrednoteno. Seveda se sprašujemo, ali se je res vse tako zgodilo, kot

pripovedujejo zgodbe in legende, ohranjene v ustnem izročilu. A končno to niti ni tako pomembno. Tudi to izročilo je le del zgodovinske resničnosti in odraz miselnosti takratnega človeka.¹²

Močneje se je ljudsko slovstvo razmahnilo šele v visokem srednjem veku. Vrh pa je doseglo prav v času turških vpadov in po smrti kralja Matije Korvina.

Balade in romance srednjeveškega ljudskega slovstva:

Balada **Zarika in Sončica** se godi v romanski deželi: sestri Zariko in Sončico ugrabita turški in španski kralj; Zarika dobi za sužnjo Sončico, ne da bi jo spoznala; iz ljubosumnosti ji da strupa, ko pa sestra umira, spozna, kaj je storila, in še sama umre.

*“Star Vah in stara Vahinja
prosiva sta lepo Boga,
de b’ jima dal jen porod lep.
Bog jima j’ dal en porod lep,
bog jima dal je hčeri dva:
ta prva j’ biva Zarika,
ta druga j’ biva Sončica.
Sončico ukrade turšči car,
Zariko vzame španšči kralj.”*¹³

Kralj Matjaž in Alenčica – romanca Kralj Matjaž pusti ženo na gradu samo, med njegov odsotnostjo jo ugrabijo Turki, najde jo v turškem taboru, kjer je ples. Ko zapleše z njo, jo posadi na konja in ubeži pred turškimi zasledovalci.

*“Po turšk’ obleče se vsega,
ogrne haljo do peta,
pripaše svetlo sablico.
/.../
Predrobno z dvora zadrči,
de pesk in ogenj se kadi,
skoz mejo doli vogrsko,
Turčijo dol v globoko.”*¹⁴

Alenčica, sestra Gregčeva je med turškimi romancami najmikavnejša.

*/.../ “Rudečo kapo ‘ma na glav’,
za kapo je tri pera djal,
Žerjavove so pera te.” – –
In sluga zdaj tako pove:*

*“Od Turkov bil enak je ubit,
tvoj Gregec znal bi tisti bit!”
Bogme da, de je ta, de velja!”*¹⁵

Ena zadnjih pesmi, nastala že po letu 1550, je romanca **Ravbar**, ki tudi spada med turške romance. Junak Adam Ravbar je deželni glavar, ki je pripomogel k zmagi nad Turki pri Sisku leta 1593.

*“To si voli turški baša,
ki se Turkom prav obnaša,
kak bi vojsko vkupaj spravil,
da bi Sisek podse zgrabil.*

*/.../
Kaj stori pa turški baša,
ki se dobro jim obnaša?
Na tla sede, list napiše,
pošlje poglavarju v hiše:*

*‘Ala, ala, moj Adame,
Siska vrli poglavare!
Al se hočeš mi podati,
al mi hočeš glavo dati?’”*¹⁶

Otožna pesem **Ribniška Jerica**, ohranjena v več variantah, je ena najlepših, ki vsebinsko zadeva tematiko ugrabljenih otrok. Značilno je, da rop slovenskih deklet narodne pesmi večkrat opisujejo kot snubitev, kateri se nevesta prisiljena vda. Najlepša pesem te vrste je **Mlada Breda**. Ko pridirjajo turški snubci, jih Bredina mati dobro pogosti in napoji, potem ji ženin pokloni dar, mladega konja.

Podobni, če ne že kar enaki motivi kot v romancah in baladah se pojavljajo pri **ljudskih pripovedih**, kot so **Kralj Matjaž in Alenčica**, **Miklova Zala** in **Peter Klepec**.

“Prihajali so hudi časi. Ošabni Turek je gnal svoje čete nad kristjane. Cesar mu je šel nasproti

in bi ga rad pregovoril ter odvrnil hudo vojsko. A zaman. Ošabni Turek se ni vdal lepim besedam; vendar toliko ni odnehal: ako cesar noče velike vojske, naj bi se posamezno udarila dva, en Turek in en cesarski. Imel pa je turški sultan grozovitega orjaka v vojski; na tega se je zanašal. /.../ Tako je mogočni Klepec naklepal Turke na tešče zjutraj zarana. In Turki od tistega časa niso več prišli na slovensko zemljo.”¹⁷

Iz dobe turških vpadov se je v ustnem izročilu ohranila zgodba, ki jo je uporabil kot motiv Josip Stritar v pesnitvi **Turki na Sleveci**. V njej pove, kako so Turki pridrli pred cerkev, njihov paša pa je hotel vanjo kar s konjem, Marija pa je obvarovala svoje svetišče pred skrunitvijo tako, da se je pri vratih konju vdrlo kopito v kamen na pragu.

*“Grmade po gorah gore,
v nebo njih plamen šviga!
Privrel je Turek, koder gre,
rohni, mori, požiga.*

*Pred njim je jok, za njim je stok,
pomagaj zdaj nam večni Bog!
Če on se nas ne vsmili,
ni nam pomoči v sili.”¹⁸*

Slovenske dežele so preživljale v času, ko so pri nas vidna prva znamenja reformacijske misli, eno najtežjih obdobjev v svoji zgodovini. Turški vpadi so jih demografsko in gospodarsko precej izčrpali. Toda v teh težkih časih preizkušnje je našel slovenski človek uteho in tolažbo pri protestantskih voditeljih. Protestantski reformatorji so s svojo književnostjo in slovenskim književnim jezikom po dolgih stoletjih spet ustvarili vez, ki je združevala vse slovensko ljudstvo.

Primož Trubar je turško nevarnost spoznal že kot otrok. Turek in papež sta mu vse življenje pomenila največja sovražnika. Naravna povezanost z nesrečnim ljudstvom ga je gnala, da mu je hotel pomagati ter ga rešiti propada, predvsem pa ublažiti turško nasilje.

In tako je bila leta 1564 natisnjena **Cerkovna ordninga**, s katero je postala slovenščina jezik vseh cerkvenih obredov, verskih opravil in verskega nauka ter je z njo postavil temelje osnovnemu šolstvu v slovenskem jeziku. Na enem mestu se dotakne tudi takratnih verskih sovražnikov.

“Inu s tejm hočmo tudi te naše dežele pred Turki, pred našimi sovražniki ubraniti ...”¹⁹

V knjižici **Sestavki v stihih** najdemo eno najbolj znanih Trubarjevih pesmi. Gre za pesem: **Ena duhovska pejsen zuper Turke** iz leta 1567, ki jo je Trubar po Luthru popolnoma predelal. Iz ene Luthrove kitice je naredil tri slovenske, kjer Turke omenja kar petkrat.

*“Bug oča, bodi per nas,
kedar nom bode umreti;
našo revo, žalost znaš,
Turk, vrag nas hto požreti.*

*/.../ Ne daj, da bi tuja čast
od Turkov se zatrla,
od papeža zavrgla,
tuja cerkov rezdrila ...”²⁰*

Turška tematika ni samo predmet protiturških govorov iz prve polovice 16. stoletja, ampak se pojavlja tudi kasneje kot pogost motiv v hrvaški pa tudi v slovenski umetni književnosti 16. stoletja. Tako se pojavi pesem **Ena srčna molitev zuper Turke** slovenskega protestantskega pisca Jurija Dalmatina.

*“Gospud Bug, ti oča naš,
kir sam vse naše nuje znaš,
zvestu nam zdaj pomagaj
inu Turka nevernika,
Tvoje cerkve sovražnika,
s Tvojo roko obladaaj!”²¹*

V času razsvetljenstva je bila v ospredju misel, kako bi razsvetlili in izobrazili širše množice. Jih vpeljali tudi v posvetno slovstvo.

Tako v tem času le Valentin Vodnik poseže po tej tematiki, in sicer v predgovoru **Pesmim za brambovce**.

“Peli so nekedaj naši očaki, inu Turke pobijali, peli so inu pod Sisek tekli Hasan Baša v Savo potopit, inu če je Turk do nas perdervel, so ga pognali, da so komaj nekteri razbojniki svoje pete vnesli.”²²

Snov za **Povodnega moža** je Prešeren dobil pri Valvasorju, vendar jo je spremenil. Pravljlična pošast, ki jo odpelje v kraje, ki so bili v tistem času nekaj strašnega, na Turško. Sicer turške dežele ne predstavi kot nekaj zlega, ampak verjetno je že prava kazen za tako prevzetne.

*“/.../ Ah, majhno postojva, preljubi plesalec!
de jaz se oddahnem, de noga počije.
Ni blizo, ni blizo do bele Turčije,
kjer v Donavo Sava se bistra izlije; ...”*²³

Arov in Zman je prva pomembnejša zgodovinska slovenska novela, v kateri je Janez Trdina črpal snov iz Valvasorja in ljudskega izročila. Dogajanje je postavljeno v leto 1528, ko je vdrla množica Turkov vse do Ljubljane. Novela pripoveduje o turški, a tudi slovenski zvitosti, o zastrupitvi slovenskega in umoru turškega poveljnika ter žrtvovanju lepe Turkinje za slovenskega junaka Arova. Trdinova obsežna **Pripovedka od Glasan-Boga** je povest o usodi poturčenega krščanskega duhovnika in zglede umetniško nepregnetene folklorne snovi.

“Grad je dobljen, Katrica uplenjena in na Turško zemljo v turško sužnost nesena. /.../ Tako je bitva izločena, za vselej Sisek in križ otet in borišče strašno mrtvišče turških možakov. Samši jaha Glasan-Bog proti mostu, prvikrat mu ošabnost upade, prvikrat mu smrtni trepet upe pretresa.”²⁴

Tudi v zbirki povesti **Bajke in povesti o Gorjancih** Janez Trdina uporabi motiv Turkov in sicer v povesti **Bratovska gomila**.

Od leta 1849 naprej je Trdina objavljala drobce iz ljudskega slovstva pod naslovom

Narodne pripovedke iz Bistriške doline, kjer sta dve zgodbi, ki govorita o Turkih: **Jermonova vrata in Gradič**.

Edino Josip Jurčič je v veliki meri sledil Levstikovim programskim in kritičnim napotkom, vendar bolj po motivni kot po idejni strani.

Jurij Kozjak, slovenski janičar je prva prava zgodovinska povest po neuspehlih poskusih petdesetih let, Jurčič ga je napisal po zgodovinskih virih o usodi slovenskega ljudstva v turških časih, po spominih in pripovedih. Kot stvarno podlago in kot zgodovinski okvir je uporabil turški vpad iz leta 1475, katerega opis je našel pri Valvasorju.

“Nekateri Turek se je zvrnil, ko ga je zadel trd težek kamen, od zidu odkrhnjen; ali tudi marsikateri Slovenec je padel, zadet s puščico s turškega loka. Zmerom bliže in bliže se pomikajo Turki; kamenje, ki se je usipalo nanje kakor toča, ni jih moglo zavreti ... Turek je bil podoba Matere božje brcnil z drevesa in tako razdražil žival v drevesu. Naglo prihrume sršeni iz dupla, vse rumeno jih je bilo okrog in jeli so pikati Turke pod drevesom. To videti, raste kmetom srce in Turki, ki so se imeli braniti zoper orožje kmečko in razdražene sršene, morali so se umakniti in otepati zabuhle obraze ...”²⁵

Domen je izšel sočasno z Jurijem Kozjakom, pomeni pa velik pisateljski korak naprej; je eno Jurčičevih najboljših del.

“Kakih šest mož, čudovito napravljenih in oboroženih, rinilo se je skozi duri v stanico. Vsi so bili obraščeni po obrazih, nosili so dolge puške, samokrese za širokim rdečim pasom in dolge nože. Prvi, velik zastaven mož svetlih oči in dolge brade, je nosil veliko leseno baklo. Njegova roka je bila brez palca. “To so Turki”, rekel je Jurec strahoma sam pri sebi, spomnivši se, kako so stari očetje popisovali podobe teh sovražnikov stare naše dežele. /.../ “Kaj menite, da so bili res Turki tisti razbojniki?” vprašam jaz starega Oralka, ko je pri-



Nicolo Salvi in drugi: **Fontana di Trevi**, 1732-51, marmor, Palača Poli, Rim, Italija.

poved končal. "Kajpa da so bili. Če ne verjameš, pa pojdi gor v grad. Tam še zdaj tisto puško hranijo, ki jo je bil Domen prinesel, in videl boš, da je turška ..."26

Sin kmetskega cesarja je zgodovinska povest, s katero je Jurčič posegel v preteklost, v dobo kmečkih uporov.

"Da se ne bi kaj takega več povrnilo, sezidal je bil šrajbarski graščak debelo in široko obzidje in na vsakem oglu postavil močen stolp, od koder se je pozneje lahko branil ne samo nepokornim kmetom, ampak tudi še hujšim sovražnikom tedanje naše dežele, Turkom."27

Še danes priljubljena zgodovinska povest Jakoba Sketa **Miklova Zala** v slovenski književnosti predstavlja tradicijo ljudske povesti s snovjo iz turških časov.

"Žene in otroke so spravili Turki v svoje šotore in jih tam stražili. Strašno so vpile in jokale uboge ženske. Vile so roke, ruvale si lase, trgale si obupane in zbegane obleko raz prsi, a Turek je ostal kamnitega, nečloveškega srca. /.../ priči posekali."28

Fran Detela je opisoval kmečko, malo-meščansko in izobražensko življenje, priljubljene pa so bile zlasti njegove zgodovinske povesti in roman. Ena takih povesti je **Takšni so!** V njej je turško nevarnost podal samo okvirno: grmade zagore takoj na začetku povesti in poženejo ljudem strah v kosti, čez nekaj dni zagore drugič in oznanijo žalostne nasledke domačih razprtij – smrt Herbarta Turjaškega in Andreja Višnjanskega, zmago Turkov in njihov pohod nad naše kraje.

"Poguma nimate, poguma. Turek je človek kakor nas kdo; poldrugi palec železa pod rebra ali pol unče svinca v bučo, pa obleži." In začel je pripovedovati, kolikokrat so se hrabri Novomeščani ubranili Turkov, dasi jih je bilo kakor listja in trave."29

Balade in romance Antona Aškercera so zgodovinsko opisne ali pripovedne pesmi; pesem **Brodnik** je oris idealnega ribiča, ki žrtvuje sam sebe, da bi z zvijačo pogubil turške oglednike.

*“Med skalami Sava šumi,
valove mogočne vali,
v naročaj jih Dunavu tira.
Hoj, stavec, kar veslo zdaj v dlan
pa hitro na drugo tam stran
čez šumno pripelji nas Savo!
Čuj, turško rumeno zlato
plačilo bogato ti bo ...
Če nočeš – ti vzamemo glavo!
/.../
Bes, djaur! še krik iz valov,
iz mokrih je Save grobov -
potem pa vse tiho je bilo ...”³⁰*

V baladi **“Mea kulpa!”** se Aškerc naslo- ni na motiv bitke pri Sisku in na strašen poraz Turkov s strani krščanske vojske.

*“Kaj baha se Hasan paša?
On kristjane oponaša:
‘Mea culpa – mea kulpa!’
Tam, kjer Sava Kulpo pije,
tabor turški polje krije.
Nad šotori poleg Siska
polumesec, glej se bliska.*

*‘Brž na noge, v boj za Sisek!
Džaur bliža se ko blisek.’
/.../ teče Kulpa vsa krvava -
Hasan paša mrtev plava.
Sred tovaršev naokoli,
sred mrličev Hasan moli:
“Mea Kulpa – mea culpa!”/.../’³¹*

Janičar je zgodovinska slika iz turškega časa z domoljubno mislijo - turški janičar raje napravi samomor, kot da bi napadel rodno vas.

Posebno mesto med baladami in roman- cami z zgodovinsko snovjo ima cikel **Stara pravda**, ki je Aškercjev najobsežnejši poskus oživiti slovensko zgodovino z zgodovinski- mi slikami, ki bi vsebovale nacionalno in so- cialno tendenco. **Izlet v Carigrad** je potopis, ki ga je objavljaval v Narodovih podlistkih. Poz- neje so ga ponatisnili v posebni brošurici. V

Turčijo ga je vleklo zanimanje za oriental- sko kulturo, nemara pa tudi sugestija krvne sorodnosti.

Tudi Oton Župančič v eni svojih pesmi poseže po tolikokrat opevanem zgodovinskem liku kralja Matjaža – Matije Korvina, ki še danes spi v votlini pod Krimom. Iz Župančičeve mladinske poezije je zbirka Ciciban in še kaj, izšla leta 1915. V njej je pesem **Turek**, ki na šaljiv način opiše tega groznega moža.

*“Dolg je nos, turški nos,
bradavic je poln,
krive cokle, turške cokle,
kot na Savi čoln.*

*Ali fes, turški fes -
kakor makov cvet!
Hej, in pas, turški pas -
z mavrico prepet.”³²*

Jutro ob kresu Ivana Sivca je viteška povest o ljubezni med Elizabeto Ravbar, hčerko zna- menitega slovenskega viteza Adama Ravbarja, in njegovim konjarjem Karlom Juričem. Vse osebe v knjigi so vzete iz slovenske zgodovine, celotna pripoved pa je oprta na veliko slovensko zmago nad Turki pri Sisku pred štiristo leti.

“/.../ Veliki začetni uspeh je dal krščan- ski vojski krila. Kot bi jim pomagale vse ne- vidne sile sveta, se je pognala naprej ter kot za šalo kosila nad sovražnikom. Turški su- ličarji so padali na tla kot pokošeno snop- je /.../ vsepovsod se je slišalo strašno kriča- nje in vpitje, zavijanje psov, zemlja je drh- tela pod konjskimi kopiti ...”³³

V zbirki mohorjevih večernic v Celovcu je izšla kratka zgodba Klemena Hobjana **Pun- tar Matjaž**.

“Strašne zgodbe krožijo po Zilji, po Rožu in po Podjuni. Do koder so segli Turki, se pozna kri, kažipot so požgane hiše in osmo- jeno drevje. Sneg, ki ga je do božiča pošte- no natreslo, je pokril kri in postijo. Le žalosti v kmečkih srcih ni mogel prekriti.”³⁴

Pisatelj Ivan Zorec je v sredino svoje epopeje **Beli menihi** umestil tudi razgibano 15. stoletje. Tema 15. stoletja so bili najprej turški vpadi na Slovensko, potem pa krivoverstvo oziroma protestantizem, kmečki upori in celjski grofje. V skladu s tradicijo večerniške povesti je Zorec izpostavil Turke in kmečke upore.³⁵

Stiški svobodnjak s podnaslovom **Samostan v turški sili**, je druga knjiga belih menihov. Pisatelj nas popelje v drugo polovico 15. stoletja, ko je bil samostan na vrhuncu svojega razvoja in moči. Pojavila pa se je tudi nova nesreča – Turki in povest se konča z napadom Turkov na Kranjsko 1471, ko so oplenili in požgali tudi Stično. *“In je pravil, da je bil suženj turškemu bogatinu v Bosni. Turek ni grdo ravnal z njim, graščak v naših krajih grje počenja s tlačanom. – Turki pa se res pripravljajo, kakor listja in trave jih je, zdaj zdaj bo joj. Njega so določili, da bi jim kazal pot po domačih krajih; ker se je branil, je bil tepen po turško.”*³⁶

Med podlistki v slovenskih časopisih na prelomu stoletja je bilo tudi nekaj takih, ki so segli po motivu Turkov. V večini črtic in povesti so Turki prikazani kot strah in trepet takratnega človeka, kot zlo, proti kateremu se je težko boriti, toda pošten, dober slovenski kmet je skoraj vedno zmagovalec v bitkah proti turški ‘drhali’. Pisatelji so torej na strani trdnega, pogumnega slovenskega človeka, ki se sovražniku postavi po robu. Ne da svoje zemlje, ne svojih otrok in ne svoje žene.

V **Hajduku Simi** gre za prvoosebni opis kosa potopisa Ivana Zorca. Poveljnik čete v hrvaških deželah naleti na sivega moža hajduka Sima, ki mu pripoveduje, kako je bilo včasih, ko so še ‘Turki vladali’, o njegovi veliki ljubezni, ki se ji je moral odpovedati in je odšel med hajduke.

“Seveda. Turki so nam še vladali.’ ‘Kako je bilo tedaj?’ ‘Krasno, tako ti pravim. Kako smo junačili in se klali z Arnavti in bašibo-

zuki! Gospodar moj svetli, handžar mi je bil zmerom krvav!’ ...”³⁷

Iz leta 1910 je delo **Črna žena**, psevdonimnega avtorja G. Žagarja. Zgodba je prevzeta iz turške povesti (celo po imenih oseb spominja na Miklovo Zalo). Tudi v zgodovinski povesti **Križem sveta** Valentina Slemenika gre za družino, ki je zaradi zgodovinskih peripetij (turški napadi na Koroškem, turško ujetništvo) in medrodbinskih maščevanj raztepena po celem svetu in se po vrsti dogodivščin spet najde; v bitki pri Beljaku 1493. Vsi poglavitni Turki pa se tu izkažejo le v turške noše preoblečeni Slovenci.

Izvirna povest iz 16. stoletja **Mahmud** Jurija Vraniča pripoveduje o turškem vezirju slovenskega porekla, ki se odpove visoki karieri in se vrne v rodno Kostanjevico na Krki.

Ko je gorela grmada je še ena turška povest Lee Fatur, s podnaslovom Spomin na Turke. Svečnica 1559, Turki ropajo in loma stijo po slovenski deželi, kar ne morejo odnesti s seboj, to uničijo.

“Plešejo megle med gorami: To so sence pobitih Turkov, ki si iščejo poti domov. Zajoče burja: To je jok deklet in žena, ki jih ženejo v turško sužnost. Zagrmi v votlinah: to je odmev smrtnega krika kristjanov, ki so jih podavili Turki v jamah. Zemlja slovenska, nikdar več ti ne zapreti turški meč.”³⁸

Povest **Za turškim gričem** Matije Malešiča pripoveduje o mladih fantih, Janku, Tonetu in pripovedovalcu, ki so bili na vojski za turškimi griči. Tam so spoznali lepa dekleta, lepe rože, a lepše kot domače slovenske šmarnice je ni na svetu.

Hajduk Mirko Antona Zajca je črtica ‘iz bosanske prošlosti’. Nekega dne, leta 1893, gre pisec po Romaniji – Planini in sreča bošnjaka – Srbina, ki mu pove krvavo zgodbo, ki se je zgodila pred njegovo hišo. Nekega dne pride krdelo Turkov proti njihovi hiši in zahtevajo od očeta, da pove, kje je hajduk

Mirko in ker ni vedel, kje je, so ga šli v planine sami iskat. Kmalu pa pridejo Turki nazaj in zahtevajo večerjo.

“In pripoveduje Srbin: Hotečemu ravno nekaj spregovoriti, segel mu je ptujec v besedo z zamolklim glasom: ‘Ne boj se, raja! Danes mi je prišel toliko zaželjeni dan! Dan osvete nad tem turškim krvolokom.’”³⁹

In je šel hajduk in se vrnil ves krvav čez četrte ure in sporočil prestrašenima očetu in sinu, naj gresta gledat, kako je Turkom zmanjkalo slivovke, pa tudi glav nimajo več. To je bilo maščevanje, ker so mu pred petindvajsetimi leti umorili mater.

Ena izmed številnih revialnih povesti je tudi **Zadnji turški napad** Janka Kesslerja.

Ferdo Plemič pa je napisal **Povest iz hudih turških časov**. Kmetje se pri mizi pogovarjajo. Ko so začeli govoriti o nadlogah, so se takoj spomnili turške šibe. “*Ko se prvi hrušč polež, pravi nekdo izmed fantov: ‘Huda bo, huda. Pri Trbižu so že videli Turke.’ ‘Turki so stopali vedno oprezneje, /.../ poželjivost po plenu jim je bila brati iz divjih pogledov.’ Vendar so bili vaščani pripravljani. Napadejo s puščicami in kamni. Vnel se je hud boj. Ob koncu pokopljejo vaščani Janeza in se vrnejo v vas. In prišli so zopet mirnejši časi in lepo koroško deželo.*”⁴⁰

V takratnik časopisih so kot podlistki izhajale tudi povesti Toneta Čufarja **Tam za turškim gričem**, vesela zgodba iz resnih časov, Iva Grabarja **Zadnji Turek v Osijeku** in Davorina Ravljena **Maščevanje Turčina Kelestyre**.

Najlepši primer zgodovinske dramatike Bratka Krefta je **Velika puntarija**. Predstavlja upor kmetov in njihovih voditeljev (Matija Gubec, Ivan Pasanec, Ilija Gregorič), zaradi vse večjih kmetovih dajatev zemljiški gospodi in zaradi nezavarovanega kmečkega prebivalstva pred turškimi vpadi.

“Veleizdajalci, ker krvavimo pred Turkom, gradimo utrdbe iz lastnih teles, ker

gospoda noče več pomagati pri zidanju, pošiljamo deputacije, se ponižno klanjamo in prosimo za stare pravice – mi, kmečka raja, kmečki psi, vprežna živina, edini in poslednji soldati, ki čuvajo to zemljo pred Turki, – mi smo veleizdajalci? /.../ In jaz, banski vojak, kmet, ki se bije s Turki, ki je bil turški jetnik, pravim, da nam pod Turkom ni bilo slabše kot pod krščeno gospodo.”⁴¹

Iz obsežnega poljudnega zgodovinskega romana **Hči grofa Blagaja** je nastala zgodovinska povest **Lepi janičar**, ki jo je Murnik priredil za mlajše bralce. Okvir Murnikovega Lepega janičarja predstavljajo resnični zgodovinski dogodki, obdobje v drugi polovici 15. stoletja, ko so Turki za časa vlade Muhameda II. Osvajalca, po vrsti vojaških in političnih uspehov v osrčju Balkana, prvokrat prišli čez Kolpo tudi v naše kraje.

“‘Leta 1408’, je govoril stari grof, ‘sem dovršil komaj petnajsto leto. Naenkrat so bili Turki tukaj! Napadli so Metliko in Črnomelj. Tresla se je zemlja in bobnela od konjskih kopit! Kakor besni se zakade Turki proti nam in kriče: ‘Udari džaura! Allah il Allah!’...’”⁴²

V motiv Turkov močno posežejo **Srednjeveške pridige in balade** Janeza Menarta.

Paž

“*Nad Turke grof odhaja. Kdaj vrne se, le kdaj? Gospa na grajskem oknu po ravnem polju zre. Kdo jezdi tam v daljavi iz jutranje megle?*”⁴³

Kartuzija 1476

Pesem je sicer izmišljena, vendar na realni osnovi in postavljena v resnično okolje, v kartuzijo Pleterje. Leta 1471 je prišlo do najhujšega turškega napada v vsej slovenski zgodovini.

“*/.../ Potem kot vsi njegovi je z mečem in sekiri v boj hodil proti Turkom za kralja in za vero. Ob Krki turška vojska se prav nad nas pomika!*”⁴⁴

Pridiga proti nevernemu Turku, vsega krščanskega sveta sovražniku 1479

Pridige proti Turkom so bile v svojem času skoraj posebna govorniška zvrst; z njimi so razni pridigarji, še zlasti frančiškani, navduševali bojevnike po vsej Evropi za tako imenovane križarske pohode nad Turke.

".../ Turek – ta tretji volk – vendar od vseh je najhujši, kajti ta vražja drhal, ki zavija skoraj po naše, ta ne preganja samo ljudi, temveč še vero.

*!.../ Ta ne zažiga le hiš in vasi, ne ropa le gmajne, temveč oskrunja, požiga nam cerkve in samostane. Vsakdo še pomni peklenske grozote pred osmimi leti, ko so po štajerski, kranjski deželi Turki požgali sto in dvesto vasi, in tisoče v sužnost odvlekli."*⁴⁵

Turška nevarnost je bila za slovensko zgodovino zelo odločilna. Po eni strani je zavi-

rala njen naravni razvoj, po drugi strani pa mu je v marsičem tudi koristila. Kljub temu da so imeli naši predniki v bližini vzhodne meje toliko let turškega sovražnika, se z njim bojevali in zaradi njega imeli stalne težave in neprilike, pa je morda nenavadno, da slovenska literatura ni bolj posegla v to tematiko. Da ni bilo napisanih več romanov, povesti, pesmi.

Ker naj bi bil zaključek nekakšen strnjen povzetek vsebine in vrednotenje rezultatov, naj izkoristim to za kratek pregled nekaterih del, ki so žal ostala nepregledana.

Zanimive zgodbe o Turkih najdemo pri Josipu Grudnu, v njegovi Zgodovini slovenskega naroda. Posamezne zgodbe iz ljudskega izročila o Turkih najdemo v člankih v dnevnem časopisju (Delo, Družina, Slovenec). Med časopisnimi podlistki starejšega izvora



B. Longhena: Cerkev svete Marije della Salute v Benetkah, Italija.

so to: Mati božja dobrega sveta ali bratovska ljubezen Jerneja Dolžana, Dedinja grajskih zakladov in Dedinja treh gradov Jožeta Urbanije. Zagotovo bi bile zanimive tudi zgodovinska povest iz turških časov Valentina Slemenika Izdajavec, Jakoba Alešovca Vojska na Turškem in Turki na Koroškem ter Ivana Vrhovca Turki pred Dunajem. In še vrsta pesmi: Edvarda Kocbeka Tam za turškim gričem v pesniški zbirki Groza, Jeftejeva prisega, Ubežni kralj, Svetopolkova oporoka in še mnoge druge. Zagotovo pa je tema Turkov, kako so vplivali na slovenskega človeka in ga zaznamovali, tako privlačna, da se bom k njej še vrnila in poiskala še bogat vodnjak zapisov.

1. P. Štih, V. Simoniti, Slovenska zgodovina do razsvetljenstva, Ljubljana, MD v Celovcu in Korotan Ljubljana, 1996.
2. M. Hladnik, Slovenska zgodovinska povest v 19. stoletju, XXX. SSJLK, 1994.
3. M. Hladnik, Ideja slovanstva v slovenski zgodovinski povesti, SR, letnik 46, 1998, str. 117-131.
4. I. Vašte, *Gričarji*, Novo mesto: Knjižnica Janeza Trdine, 1956, str. 106.
5. J. Dular, *Udari na gudalo*, Jandre, Ljubljana, ZOM in Dol. založba Novo mesto, 1967, str. 27, 203.
6. J. Dular, *Udari na godalo*, Jandre, 1967, str. 16.
7. A. Ingolič, *Gorele so grmade*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1977, str. 42.
8. S. Dokl, *Uskoška princesa*, Ljubljana: ČGP kmečki glas, 1988, spremna beseda Jalinde Cekin.
9. M. Hladnik, *Ideja slovanstva v slovenski zgodovinski povesti*, 1998, str. 117-131.
10. J. Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, 3. zvezek, Celovec: Družba sv. Mohorja, 1913, str. 375.
11. I. Voje, *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*, Ljubljana: Znanstveni inštitut FF, 1996.
12. I. Voje, *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*, 1996.
13. *Ljudske pesmi*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 120.
14. *Ljudske pesmi*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 156.
15. *Ljudske pesmi*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 98-99.
16. *Ljudske pesmi*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 162.
17. *Ljudske pripovedi*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 169-171.
18. I. Voje, *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*, platnica.
19. *Reformacijsko slovstvo*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 114.
20. *Reformacijsko slovstvo*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 232-233.
21. *Reformacijsko slovstvo*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 261-263.
22. A. Slodnjak, *Pregled slovenskega slovstva*, Ljubljana: Akademsko založba, 1934, str. 47.
23. F. Prešeren, *Zbrano delo*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 76-79.
24. J. Trdina, *Zbirna dela slovenskih pesnikov in pisateljev*, 4. knjiga, Ljubljana, DZS, 1952, str. 85, 118.
25. J. Jurčič, *Izbrano delo*, 1976 (zbirka Naša beseda), str. 110-111.
26. J. Jurčič, *Izbrano delo*, 1976 (zbirka Naša beseda), str. 314, 323.
27. J. Jurčič, *Izbrano delo*, 1976 (zbirka Naša beseda), str. 65.
28. J. Sket, *Slovensko berilo II*, 1956, str. 70.
29. F. Detela, *Zbrano delo v šestih knjigah*, 2. knjiga, Mohorjeva družba Celje, 1963, str. 301.
30. A. Aškerc, *Izbrano delo*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 134-135.
31. A. Aškerc, *Izbrano delo*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 136-137.
32. O. Župančič, *Izbrano delo*, II. knjiga, 1973 (zbirka Naša beseda), str. 39.
33. I. Sivec, *Jutro ob kresu*, Ljubljana, Kmečki glas, 1993, str. 175.
34. K. Hobjan, *Puntar Matjaž*, Celovec: Družba sv. Mohorja, 1959 (zbirka Družinske večernice), str. 18, 35.
35. M. Hladnik, spremna beseda v Ivan Zorec, *Beli menihi*, 1-4, zbirka Slovenska povest, Ljubljana, 1991.
36. I. Zorec, *Beli menihi*, 2. knjiga, 1991, str. 106, 115.
37. I. Zorec, Hajduk Simo: Kos potopisa, Ljubljanski zvon, 1920, str. 23.
38. L. Fatur, Dom in svet, 1913, str. 123, 124, 126.
39. A. Zajc, Edinost, 15. december 1894.
40. F. Plemič, Korošec, 1909-10.
41. B. Kreft, *Zbrano delo*, 1974 (zbirka Naša beseda), str. 130-131.
42. R. Murnik, *Lepi janičar*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1984, str. 8-9.
43. J. Menart, *Srednjeveške pridige in balade*, Ljubljana: CZ, str. 20-21.
44. J. Menart, *Srednjeveške pridige in balade*, 1990, str. 44-45.
45. J. Menart, *Srednjeveške pridige in balade*, 1990, str. 48-51.

Konec imperija, a ne zmote

Bilo je 13. maja, na obletnico prvega prikazovanja Device Marije v Fatimi, ko je leta 1981 ob petih popoldne, sredi množice na trgu sv. Petra, Mehmet Ali Agca iz neposredne bližine ustrelil z 9mm avtomatično pištolo Browning na sv. očeta Janeza Pavla II. Izstrelil je več krogel. Dve sta zadeli in ena je za nekaj milimetrov zgrešila žilo aorto, kar bi pomenilo neizogibno in takojšno papeževo smrt. "Ena roka je streljala, druga pa je vodila kroglo", je dejal kasneje papež, ki vidi v atentatu satanov napad na Cerkev, v svoji rešitvi pa Marijino pomoč. Atentator ni ušel, ker ga je zagrabila in s pomočjo množice vernikov držala neka redovnica, ki je stala v bližini. (H. H. 294-296, 304)

Nekaj tednov pred tem dogodkom, 30. marca, sedemdeset dni po prevzemu oblasti kot predsednik Združenih Držav Amerike, je bil zadet od atentatorjeve krogle Ronald Reagan. Krogla, ki jo je izstrelil Hinckly, naj bi se ob zadetku raztreščila, a tega ni storila. Odbila se je od rebra, prebila del pljuč in se ustavila nekaj milimetrov pred srčno mišico. To so ugotovili zdravniki po daljši operaciji, kateri pa so mediji, iz državniških razlogov, zmanjšali pomembnost. Kasneje je pravil Reagan hčerki Patti, da je v bolnišnici, ko ni vedel, ali bo ostal pri življenju ali ne, veliko molil. Najprej je molil le zase, potem pa se je spomnil, da bi bilo prav moliti tudi za atentatorja. Pričel je moliti za oba, kajti "če Bog ljubi mene, mora kljub vsemu imeti rad tudi Johna Hinckleya". (M. T. 8-19)

Leto kasneje, 7. junija 1982, sta se moža, ki sta za las ušla smrti, srečala v Vatikanu. Reagan, prvi predsednik ZDA, ki je obiskal svetega očeta, je pričel pogovor s tem, da je

pokazal na Peruginovo sliko Vstajenja, ki je visela na steni in rekel papežu, da se mu zdi zelo primerna za to priložnost. Poudaril je, da sta bila oba nedolgo tega na robu smrti, oba naj bi spravila s sveta morilčeva roka in da ju je Bog ohranil pri življenju gotovo z nekim posebnim namenom. Janez Pavel II. mu je pritrnil. (V. 107)

Ob pregledu dogodkov zadnjih desetletij lahko trdimo, da se je v času obeh ponesrečenih atentatov porajalo novo zgodovinsko obdobje. Dober mesec po napadu na svetega očeta, ob petih popoldne, ob isti uri kot je turški terorist izstrelil orožje na trgu sv. Petra, je pričela obiskovati skupino otrok v neznani hercegovski vasici imenovani Medjugorje, Ona, kateri je pripisoval papež svojo rešitev. Tega leta so se pričeli premiki, ki so deset let kasneje privedli do propada komunističnih režimov, razpada sovjetskega imperija, pa tudi do slovenske državne samostojnosti.

Papežev življenjepis, ki sta ga pod naslovom "His Holiness" (Njegova svetost) napisala znana časnikarja Karl Bernstein in Marco Politi, in zunanjepolitična študija Reaganove vlade izpod peresa Petra Schweizerja z naslovom "Victory" (Zmaga), se v marsičem dopolnjujeta. Iz prve od navedenih knjig bom kratko povzel poleg obrisa papeževe osebnosti nekaj njegovih posegov, ki so zapustili sled v cerkveni in svetni zgodovini te dobe. Na podlagi druge pa bom skušal podati ozadje političnih odločitev, ki so pomagale pri rušenju železne zavese in berlinskega zidu.

Citati se nanašajo na naslednje knjižne izdaje:

(H. H.) Carl Bernstein & Marco Politi, "His Holiness", zal. Doubleday, New York, 1996;

(M.T.) Nancy Reagan, "My turn", zal. Random House, New York, 1989;

(V.) Peter Schweizer, "Victory", zal. The Atlantic Monthly Press, 1994.

1. Njegova svetost Daljna priprava

O mladih letih Karla Wojtyła je v omejenem življenjepis napisanih veliko zanimivih strani, ki skušajo pojasniti osebnost, ki je rasla iz mladega poljskega fantiča. Zgodnja izguba matere, brata in končno tudi očeta je važen podatek, ki pa ne razloži dveh lastnosti, ki ju avtorja omenjata, kot posebnosti mladega fanta. Karl Wojtyła je že v mladih letih veliko molil, opravljal je pobožnost prvih petkov, hodil k sveti maši tudi med tednom, pa živel čisto, vzdržno življenje. Medsebojna povezanost molitve in čistosti bo, prej kot piscema, razumljiva katoliškemu bralcu.

Življenjepis omenja, da v času španske državljanske vojne simpatije bodočega papeža niso bile na strani republikancev, ki so pobijali duhovnike in redovnike. Mladi Karl je bil naklonjen generalu Francu, a ni bil, ugotavljata avtorja, antisemit. Dognala sta, da je v njegovem rojstnem mestu Wadowice živelo precej židovskih družin in da je imel bodoči papež med mladostnimi prijatelji in prijateljicami tudi Jude.

Vojna, nemško-sovjetski vdor, poraz poljske vojske, nacistična zasedba domačega kraja, so naredile na mladega, za umetnost, predvsem pa za vse poljsko in katoliško navdušenega Karla močan vtis. Vendar se pod okupacijo ni pridružil raznim podtalnim odporiškim gibanjem, temveč skupini živega rožnega venca. Petnajst skrivnosti rožnega venca naj bi bilo utelešenih v petnajstih mladih možeh, ki so ob dnevni molitvi sklenili slediti Kristusovi zapovedi "Ijubiti Boga in bližnjega". (H. H. 51) Vodja in gibalno te skupine, ki je vztrajno rasla, ni bil kak duhovnik, temveč krojač Jan Tyranowski, o katerem je

Wojtyła kasneje kot papež rekel, da je bil "eden od tistih nepoznanih svetnikov, ki svetijo ... v globinah, v katerih navadno kraljuje tema" (H. H. 52). Kot vsi člani živega rožnega venca je tudi Karl obiskoval tega globoko vernega moža vsak teden v njegovi delavnici. Med šivalnimi stroji in kupi knjig so potekali duhovni razgovori. Tyranovski je bil nekaj časa Karlov duhovni vodja. Usmerjal ga je v branje teoloških knjig in ga vzpodbujal k študiju spisov sv. Janeza od Križa in sv. Terezije Avilske. "Uporabiti vsak trenutek dneva", je bilo eno od vodil, ki jih je sprejel od svojega laičnega duhovnega vodnika mladi Wojtyła, ki se je medtem že vpisal na podtalno univerzo, kajti uradno so okupacijske oblasti zaprle.

Oktobra 1942 se je Karl Wojtyła odločil in vstopil v podtalno semenišče, ki je delovalo pod okriljem krakowskega nadškofa Adama Sapiehe. Da ne bi bil odgnan na prisilno delo v Nemčijo, je poiskal zaposlitev kot delavec v bližnji kemični tovarni, ki je delala za vojno industrijo. Tako je ob ročnem delu lahko opravljal svoje semeniške študije in poglobljaj pod škofovim vodstvom duhovno življenje. Večji del bogoslovja je opravil v času nemške zasedbe. V duhovnika je bil posvečen 1. novembra 1946, to je po "osvoboditvi", kot so nekateri imenovali sovjetsko zasedbo in pričetek komunističnega totalitarnega režima, tudi na Poljskem.

Po dveh letih bivanja v Rimu, kamor so ga predstojniki poslali študirat in kjer se je, kot pišeta njegova biografata, poglobljaj predvsem v spise sv. Tomaža Akvinca in španskih mistikov, se je duhovnik Wojtyła vrnil na Poljsko, ki je bila trdno v rokah komunističnih oblasti. Kljub temu je kot mlad kaplan zbiral mladino in pridno študiral Marxa, Lenina, Stalina in druge marksistične avtorje, kajti "če hočeš poznati sovražnika, moraš vedeti, kaj ta misli." Mladim, ki so imeli težave, ker jih je zalezovala in zasliševala tajna po-

licija, je svetoval, naj jim povedo vse, kar vedo, ker ne delajo nič slabega, da pa morajo biti pripravljene marsikaj potrpeti. Tožil jih je z mislijo, da bodo komunisti prej ali slej "končali sami sebe". (H. H. 77)

Bližnja priprava

Marca 1949 je naškof Sapieha premestil kaplana Wojtylo v krakovsko župnijo sv. Florjana, kjer se je zbirala univerzitetna mladina. To je bila dobra šola za kasnejšega papeža, ki je precejšen del svojih naporov posvetil prav vprašanjem, ki tarejo mlade. Spolni odnosi, čistost in priprava na zakon so postajali središčna tematika, s katero so se mladi obračali na svojega kaplana. Med njimi je mladi duhovnik razvil misel, ki odmeva iz kasnejših enciklik, da zakon ni le pogodba, marveč predvsem poklic, božji klic, podobno kot je poklic odločitev za duhovski ali redovniški stan. (H. H. 80)

Oktober 1954 je poljska vlada zaprla vse teološke fakultete razen Katoliške Univerze v Lublinu. Ta je postala edina katoliška univerza na področju, ki so ga obvladovali komunisti od železne zavesne na zahodu, pa do obale rdeče Kitajske. Na tej univerzi je bodoči papež učil etiko in filozofijo, hkrati pa je s premestitvijo prišel v neposredno cerkveno območje poljskega primasa kardinala Stefana Wyszyńskiego. Ta je bil takrat in še dolga leta do svoje smrti, ne le prvak katoliške cerkve na Poljskem, temveč tudi od ljudstva sprejeti voditelj tistega dela Poljakov, ki niso priznavali legitimnosti komunističnih oblastnikov in predstavnikov sovjetskega imperija.

Vendar odnosi med kardinalom in mladim profesorjem Wojtylo niso bili najboljši. Bila sta si različna po značaju, pa tudi po načinu delovanja. Če je bil prvi ljudski voditelj, se je drugi raje gibal v krogu mladih, predvsem pa med izobraženci. Primas je bil spreten politik, mladi profesor pa človek na-

čel in idej. Medtem ko je bil kardinal skoraj neprestano v odprtem konfliktu s komunističnimi oblastmi in je moral zato prestati tri leta zapora, se je Wojtyla loteval rušenja komunizma drugače. Prepričan je bil, da je globok in temeljit študij izhodišče vsakega uspešnega dela in da je treba komunistični sistem pričeti rušiti na filozofskem polju, z izostritvijo krščanske filozofije. Deloval je v krogu profesorjev lublinske univerze, ki so pod vodstvom dekana filozofske fakultete Klinowskega, razumevali svojo službo narodu in Cerkvi na podoben način.

Ko je bil leta 1958 Wojtyla imenovan za pomožnega škofa, se to ni zgodilo na predlog Wyszyńskiego, temveč neposredno na prošnjo Sapiehovega naslednika krakovskega nadškofa Baziaka, katero je Pij XII. sprejel. Bilo je prvič, da papež pri takem imenovanju ni upošteval mnenja poljskega primasa. (H. H. 88, 99)

To seveda ni povečalo kardinalove naklonjenosti do mladega Wojtyla. Ko je bil leta 1962 drugi vatikanski cerkveni zbor že v teku, je umrl nadškof Baziak. Pri imenovanju naslovnih škofov je veljal na Poljskem, po tedaj že ustaljenem dogovoru z vlado, naslednji postopek: kardinal primas je predlagal papežu tri kandidate, ko je ta listo odobril, jo je primas predložil še v odobritev vladi, ki si je pridržala pravico veta.

Wyszynski je predložil prvo listo kandidatov za novega krakovskega nadškofa, na kateri ni bilo pomožnega škofa Wojtyle najprej papežu, nato pa poljski vladi. Ta je listo v celoti zavrnila. Podobno usodo je doživela druga lista z imeni treh kandidatov, ki jo je pripravil kardinal in v kateri ponovno ni bil vključen krakowski pomožni škof. Tako je šele po zavrnitvi šestih kandidatov kardinal vključil v tretjo listo tudi Karla Wojtylo. Tudi ta lista je bila potrjena v Rimu in med kandidati je poljska vlada odobrila, kot najmanj nevarnega prav Wojtylo. Tako sta se pri tem imenovanju nekako strinjali obe mnenji, kardinal ga je imel

za najmanj primernege od kandidatov in ga je zato predlagal šele, ko ni uspel s šestimi, za katere je sodil, da so za tako odgovorno mesto bolj zreli, vlada pa ga je potrdila iz istih razlogov. (H. H. 100) Obe oblasti, cerkvena in svetna, sta se enako motili.

Novi krakovski nadškof je prejel od svetega očeta imenovanje 30. decembra leta 1963. Karl Wojtyła je postal tako naslednik sv. Stanislava, ki je pred stoletji na istem škofovskem prestolu dočakal mučeniško smrt.

Cerkveni zbor

Papež Janez XXIII. je v začetku leta 1959 sklical vesoljni cerkveni zbor, ki ga poznamo pod imenom "drugi vatikanski". Na zasedanje je bil povabljen med 2594. katoliškimi škofi vsega sveta tudi pomožni škof krakovske nadškofije Karol Wojtyła. Bil je med najmlajšimi, saj je bil posvečen komaj nekaj mesecev prej. Vendar je pomembno, da je kasnejši papež prisostvoval vsem koncilskim zasedanjem in da je postajal med koncilskimi očeti vidna in končno tudi upoštevana osebnost. Čeprav mlad, je zaradi svoje izobrazbe in obvladanja jezikov postal kmalu glasnik poljskih škofov na koncilu in je zastopal stališča poljske cerkve v razgovorih z nemškimi in francoskimi kolegi. (H. H. 99)

Po smrti Janeza XXIII. je bil izvoljen kot Petrov naslednik Pavel VI. Ta je postal pozoren na novega krakovskega nadškofa. Ob slovesu, decembra 1965, po zadnjem zasedanju koncila, mu je simbolično podaril kamen iz razvalin stare vatikanske bazilike z namenom, da naj služi za temeljni kamen cerkve, ki jo je Wojtyła nameraval zgraditi v nekem krakovskem predmestju.

Od takrat so postajali stiki med močno preizkušanim papežem in ognjevitim krakovskim nadškofom vedno tesnejši in zaupnejši. Tudi kardinal Wyszynski ga je pričrjenjal ceniti, medtem ko so komunistične oblasti razočarane ugotavljale, da se skriva za njegovim

prijaznim nastopom močna, nič kaj boječa osebnost. Leta 1967, poljska vlada Wyszynskemu ni hotela dati dovoljenja, da bi odšel na škofovsko sinodo v Rim, medtem ko ga je brez težav izstavila naškofu Wojtyli z namenom, oslabiti avtoriteto prvega in vnesti spor v vodstvo poljske Cerkve. Vendar se Wojtyła ni pustil izigrati. Iz solidarnosti do kardinala in primasa Poljske je dovoljenje zavrnil in tudi on ostal doma. Wyszynski tega ni pozabil. Uvidel je, da ima v mladem krakovskem nadškofu brezpogojno oporo.

Tudi kardinalova bojazen, da bi nadškof Wojtyła, ki je med koncilskimi očeti veljal za "naprednega", medtem ko so imeli Wyszynskega evropski kolegi za "konzervativnega", uvajal v poljski Cerkvi kake prenegljene reforme, je bila odveč. Krakovski nadškof je jemal koncilске dokumente resno in jih je vključeval v svojo katehezo. Ni bil pa naklonjen raznim "pokoncilskim diskusijam", ki so postajale takrat marsikje moderne. Zanj je bil koncil potreben korak na dolgi poti katoliške Cerkve, ni pa gledal v njem pričetka kake "nove" dobe, temveč le novo potrdilo Kristusovega nauka. Tako je tudi kardinal primas Štefan Wyszynski z zadovoljstvom sprejel odločitev Pavla VI., ko je podelil kardinalsko čast Wojtyli, ki je tedaj dopolnil komaj sedeminštirideset let.

Papež Pavel VI. je prejel nepričakovano podporo krakovskega nadškofa na področju, kjer se je čutil v zadnjih letih papeževanja najbolj osamljenega. Pritisk nekaterih cerkvenih krogov, naj bi papež odobril kontrolo rojstev tudi z umetnimi sredstvi, je postajal vedno večji. Na Poljskem je Wojtyła nekako v istem času objavil o tej temi knjigo *Ljubezen in odgovornost*, v kateri razlaga, da pomeni umetno preprečevanje rodovitnosti razvrednotenje ljubezni in spolnih odnosov. Kasneje je imenoval posebno škofijsko komisijo za raziskavo teh vprašanj, v kateri so sodelovali laiki in duhovniki. Njene izsledke,

dopolnjene s svojimi študijami, je zbral v obširnem dokumentu, ki ga je poslal naravnost papežu. Pomoč je prišla v pravem času. Pavel VI., ki je nameraval izdati okrožnico *Humanae vitae*, pa je zaradi hudega nasprotovanja z njo odlašal, se je po branju Wojtylove študije in ob izsledkih omenjene komisije odločil. Že zasnovano okrožnico je dopolnil z mislimi, ki jih je posređoval krakovski nadškof in jo julija 1968 izročil javnosti. Cerkevni nauk o tem tako perečem vprašanju je bil ponovno jasno izpovedan. Kot je znano, je okrožnica vzbudila mnogo nasprotovanj. Pavel VI. je postajal vedno bolj osamljen, a prav to ga je še tesneje povežalo s kardinalom Wojtylo.

Na svetovnem odru

Naklonjenost mlademu poljskemu kardinalu je izkazal Pavel VI. na poseben naćin. Leta 1976 je povabil že boleħni papež Wojtylo, naj bi imel duhovne vaje za ćlane vaticanske kurije in za papeževe ožje sodelavce. To je bila naloga, ki so jo papeži zaupali navadno teologom ali redovnikom, ne pa razmeroma mladim kardinalom, posebno še, ker so take duhovne vaje poslušali tudi sami, ćeprav v posebnem prostoru, loćeni od ostalih. To je bila izredna odgovornost za poljskega kardinala, kateremu je sveti oće svetoval, naj ima razmišljanja v italijanskem jeziku in ne v tradicionalni latinščini.



Nemška umetnost 18. stoletja: **kelih**
(muzej v Münchnu), Nemćija.

Karl Wojtyła se je v kratkem času, ki ga je imel na razpolago, dobro pripravil na to preizkušnjo. Zaprl se je v nek samostan sredi gora in pripravljaval duhovne misli, ki naj bi bile v skladu s potrebami duš, ki ga bodo poslušale pa tudi s težavami Cerkve in sveta, ki so ga prav tedaj pretresale težke krize.

Dobro leto prej je nekoč katoliška in Cerkvi vdana Italija z referendumom izglasovala legalizacijo ločitve zakona, na volitvah pa se je komunistična partija izredno okrepila. Na Portugalskem je prevzela oblast levčarska vojaška junta, v Grčiji so zmagali na volitvah močno levo usmerjeni socialisti, Američani so izgubili vojno v Vietnamu in komunistična vlada v Hanoiu je raztegnila vpliv Sovjetske Zveze do južnih morij. V Latinski Ameriki so se katoliški pripadniki teologije osvoboditve povezovali s komunisti in pripravljali po kubanskem vzorcu vstajo po vsej celini. Nekdanji portugalski koloniji Angola in Mozambik sta pričenjali krvavo pot v smeri marksizma. V Cerkev je vdiral duh odkrite nevere in nezaupanja do papeža. V teh razmerah je kardinal Wojtyła govoril vatikanskemu kleru o moči vere in ljubezni. "Človek naj poskuša podarjati več ljubezni, kot jo prejme ..." je bila misel, ki jo je razumel vsak poslušalec in ob njej lahko začutil, da gre za osebni izziv. Pavel VI. je bil z duhovnimi vajami več kot zadovoljen, bil je ganjen. (H. H. 120)

Po teh duhovnih vajah, ki so prevzele utrjene in marsičesa vajene člane kurije, so pričeli gledati nekateri v mladem kardinalu enega od možnih kandidatov za naslednika Pavla VI. A papež je izkazal naklonjenost tudi Albinu Lucianiu, beneškemu patriarhu, kateremu je podaril svojo papeško štolo pred očmi navdušene množice. Gledano iz časovne perspektive bi lahko rekli, da je Pavel VI. odločujoče pripomogel k izvolitvi dveh naslednikov: Janeza Pavla I. in Janeza Pavla II..

Medtem je na Poljskem vrelo. Čeprav je kot nadškof in kasneje kot kardinal Wojtyła vztrajal na tem, da se noče spuščati v politične probleme, so ga spomladi leta 1968 študentski nemiri naravnost prisilili, da je moral v obrambo študentov zavzeti tudi politična stališča. Dve leti kasneje je vlada zatrla delavske nemire v pristaniških mestih s tanki in s tem moralno prisilila Wojtylo, da se je javno zavzel za trpečne in preganjane, "ne iz političnih nagibov, marveč iz krščanske ljubezni in solidarnosti."

Ko je uvidel, da svojega pastirskega poslanstva v danih okoliščinah ne more ločiti od političnega dela, se je kardinal Wojtyła lotil tudi te naloge z vso resnostjo. Pričel je z rednimi sestanki z izobraženci vseh vrst, od zgodovinarjev in matematikov do časnikaarjev, pisateljev in filozofov. Prav tako pa je imel stalno odprta vrata za vse duhovnike svoje nadškofije, posebno še za župnike, kar mu je omogočalo, da je poznal duhovne potrebe vernikov pa tudi čutenje vseh plasti v narodu. Z rednim, skoraj dnevnim obiskovanjem župnij, ki je bilo del njegove škofovske pastoralne prakse, je obdržal stik s svojo čredo tudi v natežjih časih.

Ko je po daljšem bolehanju umrl papež Pavel VI. je tudi kardinal Wojtyła odpotoval na konklave v Rim. Z izvolitvijo beneškega patriarha Albina Luciania, ki je zasedel Petrov prestol z imenom Janez Pavel I., se je zdelo, da so kardinali za dolgo opravili svojo volilno nalogo. Pa ni bilo tako. Nenadna papeževa smrt, 29. septembra 1978, jih je dober mesec kasneje znova priklicala v Vatikan.

Že v konklavah, kjer je bil izvoljen papež Janez Pavel I., je dobil kardinal Wojtyła devet glasov. Zato je bilo jasno njemu in drugim, da prihaja zdaj na podobno zasedanje kot eden od možnih kandidatov, pa naj to hoče ali noče. Znano je bilo tudi, da se bodo italijanski kardinali težko zedinili okrog last-

nega kandidata ter da imajo kardinali, ki zavzemajo skrajna stališča, bodisi v "napredni" bodisi v "konzervativni" smeri, malo upanja na širšo podporo kardinalskega zbora. Obe smeri sta si nasprotovali predvsem po stopnji odprtosti do vprašanj, kot so reforme v liturgiji, svoboda glede teoloških teorij, iskanje skupnih točk z drugimi verstvi, možnost odkritega dialoga z marksisti, odprtost do modernega sveta. Na ta vprašanja so gledali takrat kot tudi danes nekateri z večjim, drugi z manjšim optimizmom. Cerkev je namreč poklicana, da pokristjani svet, a hkrati mora biti previdna, da se ne pozunanji in ne poplitvi ali kar bi bilo še usodnejše, da dopusti nejasnosti v nauku, ki ji je bil zaupan.

Nekaj ur preden je stopilo III kardinalov volilcev, 14. oktobra 1978 popoldne, skozi vrata v konklave, je kardinal Wojtyła naredil dva obiska. Prvi je bil namenjen k bolniški postelji dobrega znanca škofa Deskurja, Poljaka, ki je bil že leta član rimske kurije in ki je zadnje tedne rad omenjal svojega rojaka kot primerne kandidata. Drugi obisk pa je veljal tihi molitvi na grobu tedaj še ne blaženega Jožefa Marije Belaguerja, ustanovitelja laiške apostolske organizacije Opus Dei. Tu je mladi kardinal v samoti premolil dobro uro, nato pa odšel v baziliko sv. Petra, kjer se je pričenjala maša v čast sv. Duhu in z njo volitve novega papeža.

Kardinali so volili štirikrat dnevno; dvakrat dopoldne in dvakrat popoldne. Skraja so si glasove delili razni italjanski kardinali. Šele pri glasovanju v ponedeljek, 16. oktobra, je dobil kardinal Karl Wojtyła nekaj glasov, a že to je bil znak, da je tekma med italjanskimi kandidati končana in da se bodo zdaj glasovi usmerili drugam. Priče pravijo, da je po popoldanskem glasovanju, kjer je število glasov z njegovim imenom naraslo, Wojtyła odšel v celico kardinala Wyszyńskiego in tam pred svojim predstojnikom pokleknil in jokal. Besede, ki mu jih je izrekel stari

kardinal, niso dopuščale dvoma: "Če te izvolijo, moraš sprejeti. Zaradi Poljske." Še isti dan je devetindevetdeset kardinalov napisalo na glasovalni listek njegovo ime. Papež Janez Pavel II. je bil izvoljen.

Prvo pridigo, ki jo je imel naslednje jutro kot papež, je napisal v latinščini Janez Pavel II. sam. Da bi si sveti oče sam pisal pridige, ni bilo v navadi, a je postala ena od značilnosti novega papeža. Takih novosti je bilo vedno več in postajalo je jasno, da mladi Petrov naslednik dela premišljeno, a samostojno. Na prvi poti v Assisi kot rimski škof je, na primer, molil z verniki za rešitev socialnih in moralnih problemov, ki tarejo italijansko družbo. Ob slovesu je nekdo iz ljudstva zaklical: "Ne pozabite na molčečo Cerkev!" Na to je papež odločno odgovoril: "Ta Cerkev ni več molčeča! Govori z mojim glasom!" Čas je pokazal, da je bila ta trditev več kot le priložnostna domislica poljskega papeža.

Papež

Avtorja papeževe biografije upravičeno poudarjata, da je Karl Wojtyła vedno, pred in po izvolitvi na čelo katoliške Cerkve, dosledno nastopal kot Poljak. (H. H. 186) Tako je, na primer, prosil predsednika Poljske Jablonskega, da je smel tudi kot papež obdržati poljski potni list. Zato ni bil izbrisan iz poljskega volilnega imenika, čeprav je postal suveren vladar druge države in vrhovni pastir Cerkve. Papež je, po besedah omenjenih življenjepiscev, videl v pripadnosti svojem narodu izraz božje Previdnosti.

Čustva do domovine je izrazil novi papež tudi ob srečanju s kardinalom Wyszyńskim. Ko sta se ganjena objela, je zatrdil primasu poljske Cerkve: "Ta poljski papež ne bi sedel na prestolu sv. Petra, če ne bi bilo tvoje vere, ki ni klonila pred zaporom in trpljenjem, če ne bi bilo tvojega junaškega upanja in brezmejnega zaupanja v Mater Cerkve ... Ni mi lahko odpovedati se vrnitvi, ven-

dar če je taka Kristusova volja, jo je treba sprejeti in jaz jo sprejemam. Molim, da bi nas razdalja še bolj povezala. Ne pozabite name v molitvi." Poljski papež je moral skozi preizkušnjo neprostovoljnega zdomstva, ki pomeni za rodoljuba težko in mnogim ne razumljivo trpljenje.

Skrb za Poljsko in za vse narode, ki so bili pod oblastjo komunističnih režimov, je postala ena od vodilnih skrbi Janeza Pavla II. Sodelavcem je povedal, da ima pri delu za javno blaginjo zahteva po človekovi pravici do svobode vesti in do verske svobode absolutno prednost. "Diplomacija je že v redu kot orodje, a njen namen je odpreti vrata Kristusu!" (H. H. 188) Verska svoboda kot posledica širše, politične svobode, spoštovanje človekove osebe, socialna pravičnost na mednarodni ravni, poglobitev vere, upanja in ljubezni v cerkvenem občestvu, so ideje, ki jih je širil sveti oče deloma v govorih, deloma v okrožnicah, vedno pogosteje pa tudi na svojih apostolskih potovanjih.

Prvo potovanje, s katerim je naredil papež mnogo sivih las svojim diplomatskim sodelavcem pa tudi državnikom, ga je vodilo, komaj tri mesece po izvolitvi, v Mehiko. Ne glede na mnenje vatikanskega državnega tajništva je papež obljubil kardinalu Salazarju Lópezu, nadškofu iz Guadalajare, da bo prisostvoval Konferenci latinskoameriških škofov (CELAM) v Puebli. Ko so ga opozorili, da ima Mehika protiklerikalno ustavo in nima niti diplomatskih zvez z Vatikanom, je pokazal za take težave malo zanimanja. Hotel je obiskati svoje brate v škofovski službi, duhovnike in vernike, ne glede na državni protokol. To je bilo za vatikanske diplomate nekaj nezaslišanega, a so se morali prilagoditi volji Petrovega naslednika.

Ob pol osmih zjutraj, 25 januarja 1979, je odletel Janez Pavel II. z letalom Alitalije na svoje prvo medcelinsko potovanje. Spremljalo ga je 140 časnikarjev. Večina govorov,

ki naj bi jih imel papež na potovanju, je bila že napisana in prevedena, le glavni govor, namenjen škofom, zbranim v Puebli, je bil še v rokopisu, katerega je papež do zadnjega dopolnjeval in popravljaj. Vedel je, da ga čakajo na potovanju težave. Med latinskoameriškim klerom je teologija osvoboditve širila valove dvomov. Hude socialne krivice v skoraj vseh državah latinske Amerike so bile vir nemirov. Vojaške vlade po eni in marksistične po drugi strani so puščale na vsej celine demokraciji kaj malo prostora.

Ko je stopal papež z letala na letališču v Mehiki, ga je čakalo kakih deset tisoč ljudi, brez zastav in zunanjih znakov sprejema. Osemindesetletni poglavar katoliške Cerkve je z gibčnim korakom stopil po stopnicah in poljubil tla mehiške države in ameriške celine. Ko se je zravnal, sta stala pred njim José López Portillo, državni predsednik in njegova žena Carmela. Ker jima ustava ni dovolila, da bi sprejela gosta kot predstavnika države, sta to storila kot zasebnika. (H. H. 202) Po kratkem pozdravu in papeževem prijaznem odgovoru sta se umaknila in pustila prostor predstavnikom Cerkve in ljudstvu, ki se je pričenjalo zgrinjati od vseh strani in spremljalo gosta z rastočim navdušenjem, mimo vseh ustavnih, političnih in diplomatskih pravil.

Na tem potovanju je v šestih dneh s šestindvajsetimi govori, s srečanji z verniki in z neverniki vseh stanov in poklicev, pa z globoko zatopljenostjo v molitev, postavil sveti oče nekaj model vsem naslednjim potovanjem. Tudi tukaj je našel čas, že drugi dan na ameriških tleh, za svoje poljske rojake. Spomnil jih je, naj bodo – čeprav raztreseni po svetu – povezani s svojo domovino po Cerkvi in po čenstohovski Mariji. Prosil je, naj molijo za "poljskega papeža", da bo mogel postati rešnično katoliški, univerzalni papež.

Da vidijo verniki in njem res univerzalnega pastirja, je bilo jasno že naslednje jutro, ko

se je peljal sveti oče v Cerkev naše Gospe v Guadalupi, kjer so ga čakali zbrani škofje latinskoameriške konference. Po uradnih poročilih ge je spremljalo na cestah nad štiri milijone ljudi. Papež iz naroda, ki časti božjo mater pred podobo črne čenstohovske Device, je stopal v svetišče, kjer mehikansko ljudstvo z enako gorečnostjo moli pred črno Marijo v Guadalupi.

Škofovska konferenca v Puebli se je pričela 28. januarja. Poleg papeža, ki je bil na njej kot opazovalec in gost, ji je prisostvovalo 32 kardinalov, 66 nadškofov, 131 škofov, 45 duhovnikov, 51 redovnikov, 4 diakoni in 33 laikov. Brazilski kardinal Alojzij Lorscheiter, ki je nekaj mesecev prej v Rimu podpiral izvolitev Janeza Pavla II., je bil med zbranimi najvidnejši in najvplivnejši pristaš "teologije osvoboditve" in sodelovaja z marksističnimi revolucionarnimi gibanji. A na področju katoliškega nauka Janez Pavel II. ni dopuščal dvomov. Odločno je zavrnil vsako sodelovanje z marksizmom, obsodil nauk o razrednem boju in prikazal Jezusa iz Nazareta kot Odrješnika in ne kot revolucionarja. Po njegovem uvodnem govoru ni bilo dvoma, da je novi papež podkovan v socialnem nauku svojih prednikov in da dobro pozna velike družbene krivice svoje dobe, katerim pa ne išče rešitve s pomočjo marksistične doktrine, temveč le iz vrednot evangelija.

Kasneje je bilo slišati kritike, čes da je bilo ostro stališče Janeza Pavla II. do južnoameriškega marksizma in do teologije osvoboditve nekaka papeževa protiusluga Združenim državam, ki so pomagale pri rušenju komunističnega režima na Poljskem. Ker namigujeta v tej smeri proti koncu knjige tudi Bernstein in Politi je primerno poudariti, da papež ni zavzel strogo odklonilnega stališča do omenjenih idejnih tokov šele, ko so se odločile ZDA za rušenje komunističnega režima na Poljskem, temveč že na tem, prvem apostolskem potovanju v Mehiki, pred celotnim ško-

fovskim zborom Latinske Amerike, tri mesece po svoji izvolitvi, ko ni imel še nikarkršnih stikov z ameriško vlado.

Res pa je, da je imel Janez Pavel II. dan pred odhodom v Mehiko sestanek s sovjetskim zunanjim ministrom Andrejem Gromikovom, ki je hotel prepričati papeža, da vlada v deželah pod oblastjo komunistične partije verska svoboda. Papeža Gromikove besede niso prepričale. Iz teorije in iz osebne izkušnje je vedel ter vztrajno opozarjal, da komunisti sistematično lažejo, ker ne spoštujejo resnice. (H. H. 195)

Poljska

Po izredno uspelem potovanju v Mehiko se je Janez Pavel II. lotil rednega dela z njemu lastno energijo. Govori, bodisi ob dnevni molitvi angelovega češčenja z okna v Vatikanu, bodisi na poti ter obširne okrožnice, ki jih je pošiljal med vernike, predstavljajo katehezo, iz katere bo Cerkev lahko še dolgo črpala.

Vendar so papeževa potovanja na Poljsko posebno poglavje njegovega delovanja. Lahko rečemo, da so izraz tistih globokih odločitev, s katerimi je poglavar katoliške Cerkve morda najsilneje posegel v politični potek svetovne zgodovine.

Prvič je stopil Karl Wojtyła kot papež Janez Pavel II. na poljsko zemljo 2. junija leta 1979. Bilo je nekaj minut čez deseto uro zjutraj. Kot mnogo let kasneje v Sloveniji, so tedaj na Poljskem zazvonili zvonovi po vseh cerkvah in zbudili odmev zvonov v Češki in Slovaški, v Vzhodni Nemčiji, Ukrajini in Litvi. Čez noč so izginile iz vidnih mest rdeče partijske zastave in namesto njih je bilo videti le rdeče-bele poljske narodne barve. Samo v Varšavi ga je sprejemalo na cestah nad milijon rojakov.

Ko je stopal ob štirih popoldne s kardinalom Wyszynskim proti velikemu križu, ki so ga postavili ob tej priložnosti na trgu Zma-



Veliki oltar pri Sv. Primožu nad Kamnikom, 1628, Slovenija.

ge, se je papež ustavil in poljubil kamen na grobu Neznane vojaka, ki je spomenik poljske slave. S tem dejanjem je povezal brez besed krščansko vero s tisočletno poljsko zgodovino. Pokazal je, da kot naslednik sv. Petra ostaja Poljak in da, čeprav daleč od domovine, deli usodo s svojimi rojaki. Nato je pričel s sveto mašo pred tristo tisoč verniki. Take koncentracije ljudstva niso pričakovale ne poljske ne sovjetske oblasti, ki so "iz varnostnih razlogov" omejile dohod vernikov.

Pred to množico in vsem svetom, ki je sledil dogodkom po televiziji, je po besedah vatikanskega državnega tajnika nadškofa Casarolija, Janez Pavel II. z nekaj odločnimi be-

sedami presekala z dvajsetletno "vzhodno politiko" vatikanske države. Politike, s katero sta njegova predhodnika Janez XXIII. in Pavel VI. skušala doseči kolikor mogoče mirno sožitje z državami pod komunizmom, je bilo konec. Novi papež, ki je iz osebne izkušnje poznal posledice takih poizkusov, je nakazal vernikom in diplomatom drugačno pot. "... Kristus je ključ za razumevanje velike in temeljne resničnosti, ki je človek ... Kristusa ni mogoče iztrgati iz človeške zgodovine, nikjer na svetu ... Izločiti Kristusa iz človeške zgodovine je greh proti človeštvu! ... Naj bo Kristus za nas vedno odprta knjiga življenja za prihodnost. Za naš poljski jutri!" In ljudstvo

mu je odgovorilo iz tisočerih grl: "Cristus vincit, Cristus regnat, Cristus imperat!" nato pa zapelo kot mogočno zahtevo: "Povsod Boga". (H. H. 7)

Tudi drugod po svetu, kjer so po televiziji spremljali obisk svetega očeta na Poljskem, so komaj verjeli, da je kaj takega mogoče na ozemlju, ki sta ga nadzorovali partija in sovjetska armada. Med gledalci je bil tudi tedaj še malo znani severnoameriški politik Ronald Reagan, ki se je potegoval, da bi postal republikanski predsedniški kandidat. Ko je videl množico, ki je pozdravljala papeža, se je nagnil k svojemu katoliškemu prijatelju in kasnejšemu državnemu svetovalcu za varnost, Richardu Allenu, ki je stal ob njem in rekel: "Papež je ključna osebnost pri odločanju poljske usode". Prepoznal je prve razpoke na zidovju totalitarnega imperija. Allen je opazil, da je imel ob tem, njegov na videz trdi prijatelj, solzne oči. (V. 36)

Poseben odmev pa je imel papežev obisk tudi na majhno skupino Poljakov, ki so komaj leto prej pričenjali z ilegalnim sindikalnim gibanjem, ki so mu rekli: Solidarnost. Zbigniew Bujak, eden od voditeljev tega gibanja, je stal med množico, ki je čakala na svetega očeta in se spraševal o smislu svojega delovanja. Policija ga je preganjala in čutil se je osamljenega in brez moči sredi družbe, ki jo je do potankosti nadzorovala partija. Tedaj je završalo okrog njega in videl je, kako je bela papeževa postava na avtomobilu, ki je peljal po varšavskih ulicah, navdušila in razgibala ljudstvo. Začutil je, da stoji sredi svojevrstne "manifestacije proti komunizmu". Kot je kasneje pravil, ga je tisti hip obšlo spoznanje, da tudi on s svojimi idejami predstavlja to množico. Tesnoba ga je zapustila. "Spoznali smo, da nas je veliko. Dvomov je bilo konec." Ideja Solidarnosti je dobila ob papeževem obisku, ne da bi Janez Pavel II to slutil, odločilni zagon.

Jesen leta 1981

Jesen leta 1981 je bila priča pomembnih dogodkov. Papež, ki še ni povsem okreval od ran, ki mu jih je prizadel maja meseca atentator, je 6. septembra ob sprejemu poljskih romarjev v Castel Gandolfo poudaril, da je "pravica našega naroda do samostojnosti pogoj za svetovni mir." Ta stavek so vzeli v Moskvi, kot se je zvedelo kasneje, resno v pretres. Ugotovili so, da je ranjeni Wojtyła pričel govoriti ne le kot vodja katoliške Cerkve, temveč tudi kot poljski narodni voditelj. (H. H. 311) To je zahtevalo velike previdnosti v primeru, da bi morala sovjetska armada urejati razmere na Poljskem, kot je storila leta 1968 v Češkoslovaški.

Iste besede so odmevale tudi na prvem narodnem kongresu sindikata Solidarnost na Poljskem. Zmerni Walesa je na tem kongresu dobil zaupnico le 55% delegatov, medtem ko so ostali podprli radikalnejše kandidate. Tak izid ni skrbel le Walese, temveč v nič manjši meri poljskega predsednika Jeruzelskega, pa tudi škofa Jožefa Glempa, ki je nekaj dni kasneje, po papeškem odloku prevzel vodstvo katoliške Cerkve na Poljskem, na mesto smrtno bolnega kardinala Wyszyńskiego. Strah pred sovjetsko intervencijo je privedel do tajnega srečanja Glempa z Jeruzelskim. Ta ni skrival svoje zaskrbljenosti, pa tudi ne mnenja, da utegne biti razglasitev obsednega stanja v državi edina mogoča alternativa. Glempe, ki je drugi dan odhajal v Rim, je rekel, naj sporoči svetemu očetu, da je vlada pripravljena na dogovore in kompromise, a da ne bo pristala na razkrajanje države.

14. septembra je dal Janez Pavel II. v javnost okrožnico *Laborem exercens* ob devetdesetletnici Leonove *Rerum novarum*. Papež je imel ta spis napisan v poljščini že pred atentatom. Če je bila okrožnica Leona XIII. "Carta magna" katoliškega delavskega gibanja po vsem svetu, naj bi bila nova okrožnica hkrati tudi priročnik za člane sindikata Solidarnost,

ki naj bi po poljskem zgledu pričel delovati tudi drugod, v nasprotju z marksističnimi delavskimi organizacijami.

Oktober so se razmere na Poljskem hudo poslabšale. Vlada ni več obvladovala položaja. Delavski štrajki so bili na dnevnem redu, gospodarstvo je bilo v zastoju, demonstracije in spopadi z varnostnimi organi so postajali vedno nasilnejši, disciplina v komunistični partiji pa tudi v sindikatu Solidarnost je popuščala in tako eni kot drugi so zahtevali od vlade, naj ukrepa. Poljski predsednik Jeruzelski je poslal svojega zunanjega ministra po nasvet najprej k sovjetskemu zunanjemu ministru Gromikovu, potem pa k papežu v Castel Gandolfo s prošnjo, naj posreduje v razgovorih s predstavniki Solidarnosti. Papež se na prošnjo ni odzval, bodisi ker je bil, po besedah poljskega zunanjega ministra še preveč bolan, ali pa, kot menijo drugi, ker je videl, da čas še ni zrel.

Manj kot mesec kasneje, v začetku novembra, je Janez Pavel II. sprejel v Rimu skupino poljskih izobražencev. Vse je presenetil z jasno in odločno napovedjo, da bo upor proti režimu uspel. Bronislav Geremek, ki je bil med prisotnimi, navaja papeževe besede po spomenu: "Na Poljskem se je zgodilo nekaj, česar ni mogoče več spremeniti. Ljudstvo ne bo več ostajalo pasivno. Pasivnost je eno od orodij avtoritarizma. Zdaj je te pasivnosti konec in tako je njihova (komunistov) usoda zapečatenjena. Bodo izgubili."

Nekako istočasno, dne 4. novembra, je Jeruzelski povabil na sestanek primasa Glempe in voditelja Solidarnosti Waleso. Ponudil jima je, da skupaj ustanovijo "Fronto narodne sloge". Fronto naj bi sestavljali poleg imenovanih še predstavniki državnih sindikatov in seveda komunistične partije. Komunisti bi na ta način imeli večino v političnem telesu, "ki naj bi bilo namenjeno dialogu", hkrati pa naj bi imela "Fronta" moralno zaslombo Cerkve in Solidarnosti. Primas Glemp je bil taki

rešitvi naklonjen, medtem ko jo je Walesa gladko zavrnil. Vendar je bil o tajnem sestanku med Jeruzelskim, Glempom in Waleso obveščen sovjetski predsednik Brežnev, ki je v ostrem pismu obtožil poljskega predsednika, da "ruši socializem". Končno temu ni preostalo drugega, kot da je nekaj tednov kasneje, 12. decembra, oklical obsedeno stanje. Prve ure naslednjega dne je bila večina voditeljev Solidarnosti zaprta.

Tistega novembra usoda Poljske ni skrbelo le papeža in Poljakov v domovini. Ameriški predsednik Reagan je zaupal najožjim sodelavcem, da ga skrbi usoda poljske države in da vidi v katoliški Cerkvi ključ do rešitve. (H. H. 318) Naročil je dolgoletnemu predsedniškemu svetovalcu, upokojenemu generalu Vernonu Waltersu, ki je užival velik ugled, naj obiše v njegovem imenu svetega očeta v Rimu.

Preden je odšel na pot, se je Walters posvetoval, 28. novembra 1981, brez prič s predsednikovim prijateljem Billom Caseyem, tedaj ravnateljem CIAe. Oba, tako Walters kot Casey sta bila globoko verna, praktična katoličana, ki so jima bile pri srcu tako koristi domovine kot blaginja Cerkve. Soglašala sta, da je treba ponuditi svetemu očetu pomoč za poljsko Solidarnost, ne da bi zapletli v politično igro papeževo osebo. Zanimivo je, da je Waltersa skrbelo, če se bo, kot konservativen in ortodoksen katoličan mogel sporazumeti s tri leta mlajšim papežem. (H. H. 321) Pa je bil strah odveč. Walters je sporočil papežu Reaganove pozdrave in mu povedal, da je predsednik posvaril Sovjete, naj ne prestopijo poljske meje, če nočejo sprožiti težke mednarodne krize. Nato mu je izročil ovitek s satelitskimi posnetki vzhodne Evrope, kjer je bila razvidna razporeditev poljskih in sovjetskih čet, potem pa je med njima stekel pogovor, ki je zajel tako politična kot teološka vprašanja. Ob koncu je papež svetoval Waltersu, naj se pogovori še s kardi-

nalom Casarolijem, ki je bil odgovoren za vatikansko zunanjo politiko. Walters je v svojem poročilu izrazil občudovanje do papeža, hkrati pa tudi prepričanje, da se Casaroli verjetno v marsičem ne strinja s papeževimi pogledi. (H. H. 329)

Čeprav je že nekaj let pred tem Zbigniew Brzezinski opozoril tedanjega predsednika ZDA Carterja na pomembnost katoliške Cerkve pri reševanju poljskega političnega položaja, je šele politična volja Ronalda Reagana in zavzetost Waltersa ter Caseya privedla do sodelovanja med ZDA in katoliško Cerkvijo. Dogodki so Janezu Pavelu II. kmalu nakazali, da utegne le ameriška pomoč rešiti preganjano Solidarnost. Bill Casey je postajal za Waltersom vedno rednejši obiskovalec vatikanskega državnega tajništva, kot bomo videli kasneje ob pregledu ameriške strategije pri rušenju sovjetskega imperija.

Zanimivo je, kar pripoveduje o teh obiskih Caseyeva vdova Sofija, kateri edini je mož zaupal vsebino pogovorov s svetim očetom. Uradni, politični del pogovorov je bil kratek in Bill je o tem poročal Reaganu v zaupnih pismih. Ostali del pogovora pa je bil osebnega značaja. Wojtyła in Casey sta govorila o veri in o duhovnih vprašanjih ter si nekatere osebne in občestvene težave priporočala drug drugemu v molitev. (H. H. 286) Kaj je bila vsebina pogovorov in kakšni so bili nameni, po katerih sta na papeževo prošnjo z možem molila, pa Sofija ni povedala. Tudi ona je znala molčati.

Dober teden po srečanju z Waltersom, dvanajstega decembra, ko je Janez Pavel II. zvedel za razglasitev obsednega stanja na Poljskem, je bila njegova prva skrb preprečiti prelivanje krvi. S trga sv. Petra je spregovoril v poljščini in pozval rojake k razsodnosti. "Preveč poljske krvi je že bilo prelite ... Vse je treba storiti, da bomo gradili prihodnost naše domovine v miru." Nekateri so videli v teh besedah, ki jih je nekaj ur kasneje, v precej

manj posrečeni formulaciji, v Varšavi ponovil primas Glemp, kapitulacijo pred komunisti. A papeža je skrbelo predvsem, da ne bi sovjetska armada vdrla čez mejo in sprožila vojne, katere razsežnosti in posledic ni bilo mogoče predvideti. Da pa bi preprečil vsak dvom, je naslednji dan govoril iz istega mesta in oznanil svetu, da stojita Cerkev in papež "solidarno s poljskim narodom ... in da ta solidarnost krepi tudi vrednote in neodtujljiva načela, kot so pravice človeka in pravice naroda, ... ki morajo v našem času ustvariti veliko solidarnost evropskih in svetovnih razsežnosti." (H. H. 342) Zdaj je bilo jasno, da papež nima v mislih kapitulacije, da je zavzel odločno stališče in postavil hkrati na preizkušnjo trdnost zahodnih pa tudi vzhodnih zavezništev. In ob tej preizkušnji so moskovskim voditeljem popustili živci. Odločili so se, naj Jeruzelski rešuje svoje težave sam, kot ve in zna.

Kot da bi slutil, kaj se dogaja v Moskvi, je z datumom 18. decembra pisal Janez Pavel II. Jeruzelskemu osebno pismo, v katerem ga roti, naj se vrne k metodi mirnega dialoga in naj konča z nasiljem obsednega stanja. Iz pisma je razvidno, da papež tako stanje obsoja, a da hkrati ponuja Jeruzelskemu možnost izhoda. Kot vedno se je tudi ob tej priložnosti zavedal, da bi bila državljanska vojna ali sovjetski vdor hujše zlo od obsednega stanja, iz katerega je mogoče najti pot, če bo potrebno, tudi po posredovanju Cerkve. (H. H. 344) Hkrati pa je po diplomatski poti papež svetoval zahodnim vladam, naj zaradi položaja na Poljskem ne prekinejo z gospodarsko pomočjo, s katero se je Jeruzelski držal na oblasti. (H. H. 351)

V trenutkih krize je treba jasnih potez. Ronald Reagan je ob odločni podpori svoje žene Nancy sklenil obiskati papeža, s katerim je imal do tedaj le pisemske stike. To odločitev je takoj sporočil v Vatikan. Dva tedna po razglasitvi obsednega stanja na Poljskem je

imenoval za državnega zunanjepolitičnega svetovalca Williama Clarka. Ta naj bi usklajal napore ameriške vlade, z namenom prisiliti Sovjetsko zvezo v defenzivni položaj. Tudi Clark je bil katoličan in so ga kasneje imenovali "katoliško vest vlade". (H. H. 355)

Reaganovo potovanje v Rim se je zakasnilo, a ko se je 7. junija sestal z Janezom Pavlom II., je izrazil sledeče poglede, s katerimi je papež soglašal. Sovjetska zveza se bo zrušila od znotraj, bolj iz duhovnih kot iz strateških razlogov. Treba je narediti konec dogovoru v Yalti, po katerem so Roosevelt, Stalin in Churchill leta 1944 razkosali Evropo in poredili velik del srednje in vzhodnje Evrope komunističnim režimom. V pogovoru, ki je trajal petdeset minut, sta se verski in svetni predstavnik svobodnega sveta sporazumela. Ni šlo več za omejitev sovjetskega vpliva, temveč za zlom komunizma.

Naslednji dan je Reagan, že v Londonu, v Westminsterski palači javno napovedal bližnji konec imperija SZ, ki je zašel v "veliko revolucionarno krizo".

Druga pot na Poljsko

Ko se je odpravljal na svoj drugi obisk domovine, se je papež Wojtyła zavedal, da ga čakajo težki dnevi. Obsedno stanje v državi je še trajalo in ni bilo upanja na bližnjo rešitev iz vsestranske krize. Solidarnost, ki je imela večino vodilnih članov po zaporih, ni imela moči, da bi uspešno izpeljala napovedano stavko, Cerkev se je bala, da bi del mlajšega klera zašel od pastoralnega dela v ilegalno politično dejavnost, vlada pa je izgubljala mednarodne kredite in bila pred gospodarskim polomom.

Po pristanku na varšavskem letališču, 16. junija 1983, je papež kratko pozdravil rojake, ki so ga sprejemali in se spomnil vseh, ki so trpeli in bili zaprti. Še isti dan se je srečal s predsednikom države generalom Jeruzelskim, ki je kasneje pripovedoval, da je bil

ob tem srečanju nemiren. Čutil je, da gleda papež v njem "človeka, ki je razglasil obsedno stanje". Papež je v javnem nagovoru oblastem poudaril pravico Poljske do neodvisnosti, pa tudi izrazil pričakovanje, da bo vlada izpeljala potrebne reforme na podlagi notranjih dogovorov. V osebnem razgovoru s predsednikom pa je papež poudaril, da je zanj "bolj boleče, da je vlada razpustila svobodne sindikate, kot da je razglasila obsedno stanje." Jeruzelski mu je odvrnil, da čuti drugače, da je bil ta korak zanj silno težak in da je storil to le, ker je bila Poljska resnično v nevarnosti. (H. H. 378) V tem razgovoru papež in general nista našla skupnih točk. Poslovala sta se hladno.

Na poti po Poljski so papeža spremljale množice in čakale, da bo spregovoril magično besedo "Solidarnost". A papež je govoril o pogumu, o tem, kako naj vsak Poljak postavi v sebi jez proti demoralizaciji, govoril je o osnovni solidarnosti, o vzajemnosti, ki naj vlada med ljudmi, a revolucionarnega vzklika ni bilo, kljub zastavam z napisom Solidarnost, ki so vihrale med množico okrog njega. V Čenstohovi, kjer je bilo pred svetiščem na Jasni Gori zbranih milijon vernikov, je papež prosil Marijo, "ki jo je božja Previdnost dala v obrambo poljskega naroda ..." za moč "vztrajanja in upanja." Zmaga, bo zmaga duha. Zmaga je v nas samih; "svetniki in blaženi nam kažejo pot do zmage, ki jo dosega Bog v človeški zgodovini." Kdor hoče zmagati mora "živeti v duhu resnice". Pozval je rojake, naj bodo pogumni, kajti zmaga pomeni živeti po vesti in klicati "dobro in zlo po imenu". (H. H. 380)

Na prošnjo vernikov, da naj ostane z njimi, je sveti oče poklonil Kraljici Poljske škofovski pas, katerega je nekoč prestrelila krogla, ki mu po božji volji ni vzela življenja. Ob tej priložnosti je spregovoril znane besede, da je država resnično suverena le "kadar vlada družbi, služi skupni blaginji ... in po-



Sedeča Marija z Jezusom in Janezom Krstnikom ter s tremi putti v ozadju, Zalog pri Petrovčah, Slovenija.

maga narodu, da najde v njej svojo identiteto." Nato pa je izročil Mariji v varstvo tudi "tiste, ki nosijo oblast in so v težkih okoliščinah odgovorni za usodo Poljske." (H. H. 386) Jeruzelski je opazil v teh besedah nepričakovano podporo.

Zadnji dan obiska je vlada omogočila, da se je papež srečal z Waleso, ki je bil v hišnem priporu. V kratkem pogovoru sta si izrazila medsebojno zaupanje v končno zmago Solidarnosti, a Walesa je dobil od papeža tudi namig, naj se za nekaj časa ne izpostavlja. Isti dan je imel sveti oče kratek sestanek z izobraženci, ki so vzdrževali, kljub policijske-

mu nadzoru, stike z majhno skupino, po osemnajstih mesecih obsednega stanja, zelo opešane organizacije Solidarnost.

Morda najvažnejši dogodek tega papeževga potovanja ni bil predviden v uradnem dnevnem redu. Malo pred odhodom je sveti oče sporočil Jeruzelskemu, da si želi ponovno srečati z njim in sicer brez prič. Pogovarjala sta se poldrugo uro in o vsebini razgovora vemo le po pripovedovanju poljskega predsednika, kateremu je dal papež vedeti, da se ne pogovarja s predstavnikom partije in vlade, temveč z generalom poljske vojske. To mu je omogočil Jeruzelski, ki se je v pismu,

ki ga je pred obiskom pisal papežu, podpisal kot general. Tako sta sogovornika našla skupno točko, ki je bila skrb za Poljsko. Papež je dosegel od Jeruzelskega obljubo, da bo čim bo mogoče spet zagotovil na Poljskem spoštovanje "človekovih pravic". Držal je besedo in kmalu po papeževem obisku odpravil obsedno stanje. Papež pa je v stikih z demokratičnimi državniki dosegel izdatnejšo pomoč za Solidarnost in poskrbel, da gospodarski pritisk Zahoda ni spravljal v neposredno nevarnost poljske vlade. To so nekateri katoliški krogi spet razumeli kot papeževo kapitulacijo in sprejetje socialističnega režima. Čas je pokazal, da so se hudo motili.

Po obisku Janeza Pavla II. se je na Poljskem nekaj spremenilo. Solidarnost je postajala vse bolj ideja, ki je zajemala ljudsko domišljijo, postajala je družbena vrednota. Ljudje so po papeževih besedah postajali bolj samozavestni, stvari so pričeli imenovati s pravi imenom, zlu so rekli zlo in dobremu dobro. Življenje iz resnice je vračalo pogum in ta notranja sprememba je postajala nič manjši izziv za komunistično vlado kot za sindikat Solidarnost, ki se je le polagoma krepil.

Jeruzelski je moral o pogovorih s papežem in o posledicah obiska obširno poročati v Moskvo Juriju Andropovu, bivšemu poveljniku KGB, ki je po smrti Brežneva prevzel vodstvo Sovjetske Zveze (SZ). Andropov je pravilno presojal, da "pričenja Cerkev nov način nasprotovanja partiji" in da je "danes Cerkev mogočna sila proti socializmu". Jeruzelskemu je naročal, da je treba vpliv Cerkve v javnem življenju spet omejiti. Po Andropovi smrti februarja 1984 je moral braniti Jeruzelski svoj odnos do Cerkve pred Gromikovom in Ustinovom, ki sta predstavljala novega moskovskega oblastnika Černenka. Iz njunega poročila je razvidna presenetljiva ugotovitev, da gleda "Jeruzelski v Cerkvi potrebnega zaveznika, brez katerega vladi ne bi bilo mogoče nadaljevati." Gromikov je ob

tem poudaril, da ni Jeruzelski niti z besedo omenil kake potrebe odpora proti "Cerkvenim spletkam". (H. H. 388)

Ko je kasneje še malo poznani Mihael Gorbačev analiziral omenjeno poročilo je pripomnil, da verjetno "še ne razumemo, kakšne namene ima Jeruzelski. Morda namerava upejljati na Poljskem pluralistično vlado". Enajst mesecev po tem je Černenko umrl. Nasledil ga je Gorbačev in pričel z Jeruzelskim razpravljati o možnosti pluralistične vlade, ne le na Poljskem marveč celo v SZ, kot izhodu iz gospodarsko-politične zagate. Komunist Jeruzelski mu je takrat razlagal o pomenu katoliške Cerkve in o osebnosti papeža Janeza Pavla II. Gorbačev se je čudil, ker je bil vajen, da je partija pravoslavno cerkev v SZ zlahka obvladala. Postal je pozoren na poglavarja katoliške Cerkve, katerega je obiskal nekaj let kasneje, 1. decembra 1989, ko je bil sovjetski imperij že v razkroju. (H. H. 472)

Naslednji obiski domovine

V času tretjega papeževega obiska poljske domovine, 8. junija 1987, ni bilo več dvoma, da je padec komunističnega režima le vprašanje časa. V zasebnem razgovoru je Jeruzelski z zadovoljstvom poročal Janezu Pavlu II., da so ta njegov obisk pripravili skupaj katoliški škofje in predstavniki njegove vlade. S tem je priznal dejstvo, ki ga je izrazil sveti oče nekaj dni kasneje pred 750.000 verniki v Gdansk, in sicer, da je postala beseda Solidarnost, ki je bila prvič javno izpovedana prav v tem mestu, pričetek nove poljske svobode in simbol, ki ga svet ne bo pozabil. Krik solidarnosti v Gdansk je postal po papeževih besedah že del poljske zgodovine. Danes vemo, da je bil ta krik prvi tresljaj potresa, ki je zrušil berlinski zid in komunistične režime vzhodne Evrope. Vemo pa tudi, da je papežev zmogoslavni in pretresljivi shod v Gdansk pomenil višek njegovega narodnega poslanstva. Mojzes je pripeljal svoje ljudstvo iz pušča-

ve ... Ko je štiri leta kasneje, junija 1991, Janez Pavel II. ponovno obiskal svojo domovino, ki je bila že prosta dolgoletnega komunističnega režima pa tudi strahu pred sovjetsko vojsko, sta ga slovesno sprejela novi predsednik Lech Walesa in primas Jožef Glemp. Ljudstvo pa je ostalo pri tem nepričakovano hladno. Konec je bilo stiske in mnogi so pričenjali slediti drugim vodnikom, nekateri pa celo novim bogovom.

Ko je govoril množici na letališču v mestu Kielce, jih je pozival, da je po dolgih letih rušenja prišel čas, ko je treba posvetiti delo in napore gradnji, obnovi, življenju. Življenje pa je treba spoštovati v celoti. "Čas je, da spremenite svoj odnos in pogled na novo spočetega otroka. Čeprav je lahko prišel nepričakovano, ni nikoli vsiljivec, nikdar napadalec ... Ne zamenjajte svobode z nemoralnostjo!" (H. H. 487) Prav v tem je papež zadl na bistvo problema. Ljudstvo, nevajeno svobode, jo je hotelo izrabiti na vse načine, brez vsake omejitve. Cerkevni nauk, ki jim je prinašal desetletja upanje, jim je postal čez noč v breme. Pravijo, da je ob očitnem nezanimanju vernikov za moralni nauk Cerkev, ob tej priložnosti papeža obšla silna žalost. Verjetno je začutil, da se je končalo eno obdobje in se pričinja nova doba njegovega papeževanja.

Nove razmere

Leto 1991 je bilo prelomno v mnogih oziirih. Politične spremembe so postale vidne, a manj vidni tokovi so dali slutiti svetemu očetu, da stopa svet in on z njim, v čase morada še težjih preizkušenj.

Čeprav je pričetek tega desetletja zaznamovan s padcem Sovjetske Zveze, kar naj bi pomenilo svobodo in mir, se je leto 1991 pričelo z vojno. Januarja je ameriški predsednik Bush, v obrambo Kuwaita in tamkajšnjih petrolejskih zalog, ukazal napad na Irak. Pri tej puščavski vojni, ki jo je res izzvala iraška vlada, pa je pomembno, da ZDA niso bile

več pripravljene poslušati, kaj šele upoštevati posegov rimskega papeža, ki je z vatikansko diplomacijo poskušal, da se s pogajanjimi omogoči iraškimi četami miren umik iz zasedenega ozemlja. Bush je pokazal, da noče zunanjih svetovalcev. Odkritih odnosov med ZDA in Vatikanom, ki jih je vpeljal predsednik Reagan, je bilo konec.

To je kmalu izkoristila tudi izraelska država. Ko se je pripravljala konferenca v Madridu, na kateri naj bi se pričeli urejati izraelsko palestinski odnosi, je predstavnik Izraela vetiral prisotnost vatikanske diplomacije. Kako leto prej, v času mrzle vojne, bi ZDA kaj takega ne dopustile, zdaj pa so neprizadeto gledale stran.

Pa tudi vedno močnejši poudarki na "evropeizaciji" so pričenjali skrbeti papeža. Kaj vsebuje pojem evropeizacije? "Kakšni bodo vidiki tega novega evropeizma? Mar svoboda? Kakšne vrste svoboda bo to? Ali bo to svoboda za jemanje življenja nerojenemu otroku?" Kot rimski škof je izrekel v nagovoru rojakom v mestu Woclawek odločen protest proti temu, da hočejo skrčiti in omejiti koncept Evrope na utilitarizem, porabništvo in na seksualnost. Te besede so bile izraz zaskrbljenosti najvišjega pastirja katoliške Cerkev in so bile namenjene vsej krščanski Evropi.

Ob teh vprašanjih se je mišljenje in hotenje poljskih množic, ki so skoraj deset let zvesto sledile papežu, pričelo razhajati od njegovih, to je katoliških, moralnih smernic. (H. H. 493) Tudi pisca njegove biografije, se zdi, ne opazita globine nastajajočega problema. Predstavljata ga kot konflikt med papeževo konzervativnostjo, ki ne razume zahtev novega časa, in med "napredno" miselnostjo nekaterih katoličanov, ki znajo omejiti katoliški moralni nauk na obrambo osebnih svoboščin in na poudarjanje strpnosti.

Ker je srečati to miselnost kaj pogosto v zadnjem delu omenjenega življenjepisa, ki sicer

z resničnim občudovanjem piše o svetem očetu, je prav če si stvar ogledamo podrobneje.

Katoliška Cerkev, s papeži na čelu, v besedi in dejanju brani človekovo svobodo in je dosledno nasprotovala totalitarnim družbenim sistemom. Za to so njeni udje veliko pretrpeli, a končno je ta drža ponekod celo žela priznanje. Verjetno pa marsikomu ni bilo jasno, da je svoboda res človekova temeljna pravica, a da so z njo neločljivo združene dolžnosti. Človek naj svojo svobodo odgovorno uporablja, sebi in drugim v dobro.

Totalitarna družbena ureditev je ogrožala človekovo svobodo in je bila zato v bistvu slaba. Demokratična družba svobodo brani in s tem izpolnjuje velik del svoje naloge. Za Cerkev pa predstavlja taka družba le primeren zunanji okvir, v katerem lažje izpolnjuje svoje nadnaravno pa tudi naravno poslanstvo. Cerkev uči, kaj je dobro in kaj zlo zato, da se ljudje z njeno pomočjo, a vedno svobodno, lažje odločajo za dobro.

V primeru pa, da se večina družbe pod vplivom zmotnih ideologij odloča za stvari, ki so v nasprotju z naravnim redom in potemtakem z naukom Cerkve, bo kristjan vztrajal pri svojih spoznanjih ne glede na mnenje večine. Širil bo svoje prepričanje v zavesti, da s tem rešuje ne le sebe, temveč tudi družbo, v kateri živi. Ker pa ve, da imajo v verskem pogledu moralno vrednost le svobodne odločitve, ne bo pri širjenju krščanskega nauka nikdar uporabljal nasilja in ogrožal svobode svojih bližnjih. Prav tako pa ne bo brezbrizen do zmot, za katere ve, da so družbi škodljive.

Papeževe obsodbe raznih zablod niso usmerjene proti svobodi ljudi, ki se motijo, marveč izražajo zaskrbljenost nad usodo družbe, ki ne loči več med dobrim in zlim. Ni napreden, kdor brezbrizno opazuje, kako se njegov narod odloča za življenje ali za smrt, prav kakor ni starokopiten, kdor svari pred nezmernostmi, ki razkrajajo družbo.

Ko je po nekem papeževem govoru v Rigi, kjer je govoril o socialnih dolžnostih kristjana, Gorbačev z nasmehom rekel, ko ga je poslušal v Moskvi, da "se zdi, da bo končno papež le spoznal, da vsebuje socializem neke pozitivne vrednote, ki bodo obveljale tudi v prihodnosti," (H. H. 497) je s tem pokazal popolno nepoznanje krščanskih moralnih vrednot in cekvenega socialnega nauka. Podobno neznanje kažejo tisti, ki menijo, da se krščanski nauk izčrpa v poudarjanju osebne svobode. In kadar slišimo celo katoličane, ki bi želeli skrčiti vso moralno problematiko pod nalepki "konzervativnosti" in "naprednosti", se upravičeno bojimo, da Gorbačov ni edini, ki presoja krščanstvo kot eno od ideologij in ne kot vero.

Le če upoštevamo, da je pokristjanjevanje osebne in družbenega življenja neodpovedljiva naloga vsakega kristjana in toliko bolj seveda papeža, moremo razumeti delovanje Janeza Pavla II. tudi v posovjetski dobi. Svet postaja enota in papež ga svari pred nevarnim valom novega poganstva. Leta 1993 je v Denverju opozarjal kristjane, da skuša materialistična kultura Zahoda manipulirati človeka in njegovo vest. "Svet je pozorišče nikdar končane bitke ... apokaliptičnega konflikta smrti proti življenju, kjer hoče kultura smrti uničiti naše teženje po polnosti življenja" (H. H. 497). Čim bolj je Janez Pavel II. usmerjal svoje govore na področje socialne pravičnosti, spolne morale ter na obrambo nerojenih življenj, tem bolj je postal osamljen. Mnogi, ki so mu vneto sledili pri naporih za zrušenje komunističnega imperija, so ga zdaj zapustili.

Okrožnica *Veritatis splendor*, ki jo je papež dal v javnost v petnajstem letu svojega pontifikata (6. 8. 1993.), je viden mejnik med obdobji. Pisal jo je skoraj šest let in pri tem upošteval mnenja okrog sto sodelavcev in strokovnjakov. Če je bil do tedaj brezbožni komunizem središče papeževih skrbi, je s to ve-

liko okrožnico pokazal sveti oče na grozečo nevarnost nove dobe, na moralni relativizem.

Vendar je naletela okrožnica poleg odobravanja tudi na ostre kritike med "naprednimi" teologi. Papežu so očitali ozkost in staromodnost. Ponovno se je pričelo razpravljati o poročanju duhovnikov in ženska gibanja bi hotela, da uvede katoliška Cerkev, podobno kot anglikanska, duhovnice. Sestra Tereza Kane, na primer, je to javno zahtevala od papeža v imenu ameriških redovnic in hkrati pokazala, da ne čuti kakega posebnega spoštovanja do osebe svetega očeta. Medtem ko je papež ostro obsodil sodomijo kot greh proti naravi, so nekateri predstavniki cerkve (med njimi angleški katoliški škof Basil Hume) skušali upravičiti homoseksualnost kot svojevrstno obliko ljubezni. Francoski škof Jacques Gaillot, na primer, je bil odstavljen, ker je javno govoril proti duhovniškemu celibatu ter propagiral uporabo kondomov in upravičenost homoseksualnih odnosov. Drugi so spet zahtevali, da naj Cerkev spremeni nauk glede neločljivosti zakona. Papež je take in podobne pobude ostro zavrnil in s tem povečal število nasprotnikov, ki jim je postajala cerkvena disciplina "času neprimerno" breme.

Verniki, ki bi hoteli uvesti v katoliško Cerkev več "demokracije", so postajali posebno v Evropi in ZDA vedno glasnejši. Papež naj bi najprej vprašal za mnenje vernike, potem pa razglašal resnice z ozirom na javno mnenje. Pri opisovanju tega pojava, do katerega pisca papeževega življenjepisa ne skrivata svojih simpatij, seveda ne upoštevata, da temeljijo moralna vprašanja na božjem in naravnem zakonu ter zato ne morejo biti podvržena mnenju večine.

Papeževa okrožnica *Evangelium vitae*, v kateri ponovno brani cerkveni nauk glede svetosti življenja, je poglobila prepad med katoliško Cerkvijo in ustanovami, ki po vsem svetu širijo legalizacijo splava in kontracepcijo. Vse

bolj je postajalo jasno, da s koncem komunizma, ni konec konflikta Cerkve s svetom, čeprav so koncilski dokumenti upali prav nasprotno. Novo evangelizacijo na pragu tretjega tisočletja, ki jo naroča vernikom sveti oče, je treba vzeti resno, v zavesti, da smo katoličani postali manjšina sredi poganskega sveta, ki obvlada medije, gospodarstvo, politiko in vpliva v veliki meri tudi na kulturo.

Pri tem pa, opozarja sveti oče v apostolskem pismu *Tertio Millenio Adveniente*, se moramo kesati preteklih napak in upoštevati nauk drugega vatikanskega koncila, da "resnica ne sme biti predložena nikomur drugače kakor s silo resnice same". Nova evangelizacija kliče po apostolatu resnice in dobrote.

Do sem povzetki iz papeževega življenjepisa. Pisca Bernstein in Politi ga zaključujeta z mislijo, da je Janez Pavel II. "velik karizmatičen voditelj", ki vlada Cerkev na "monarhičen in centralističen" način. Menita (ali upata), da je sedanji papež zadnji take vrste. Ker ne verujeta v prisotnost svetega Duha v Cerkvi, je njun pogled na papeštvo povsem razumljiv. Katoliški bralec pa sme upati, da se pisca, ki sta z izredno natančnostjo zbrala podatke o Karlu Wojtyli, glede tega motita.

2. Svojevrstna zmaga

Zlom velikega imperija brez vojne je v zgodovini redkost. Revija Time je 24. februarja 1992 (str. 8) z velikim naslovom pripisala razpad Sovjetske Zveze (SZ) "Sveti Aliansi" med predsednikom ZDA Reaganom in Janezom Pavlom II. Papeževo vlogo pri tem je nakazal njegov življenjepisa. Strategijo ameriškega predsednika pa skušamo povzeti po Petru Schweizerju, ki popisuje politične odločitve, ki so doprinesle k propadu SZ in komunističnih režimov v srednji in vzhodni Evropi.

Na vprašanje, kaj je povzročilo notranji zlom SZ nekateri odgovarjajo, da je bila to posledica njene, v bistvu zgrešene, ideologije.

Drugi menijo, da je bil komunizem obsojen na propad, ker je bil v nasprotju s človekovo naravo, tretji, da je sovjetsko gospodarstvo okostenelo in končno zgrmelo pod težo neuresničenih nalog in obljub. Dodali bi lahko, da gospodarsko-politični sistem zgrajen na nasilju in na laži, ni zmožen obstoja. Vse to drži, vendar na tem mestu ne bomo razpravljali o globokih vzrokih tega razpada. Omejili se bomo na strateške odločitve ameriške vlade,

ki propada SZ sicer niso povzročile, a so ga pospešile in skrajšale obdobje njene agonije.

Ronald Reagan in njegovi pogledi.

Večina ameriških politikov, predvsem pa izobražencev je ob pričetku osemdesetih let gledalo v SZ močno in v marsičem napredno državo. Tako na primer so Artur Schlesinger leta 1982, J. Keneth Galbraith leta 1984, in celo Nobelov nagrajenec Paul Samuelson leta 1981 na-



Francesco Robba, Kerub na oltarju Rešnjega telesa v Ljubljanski stolnici, 1745, Slovenija.

povedovali sovjetskemu imperiju in vsej Vzhodni Evropi lepo prihodnost v okviru socialistične, središčno-načrtovane ekonomije.

V nasprotju z njimi je bil Ronald Reagan prepričan o osnovni šibkosti sovjetskega sistema. Mrzil je marxizem-leninizem in celoten sovjetski "eksperiment". Zanj komunistični režimi niso bili le neka drugačna oblika vladavine, temveč pošasten izrodek, ki ni bil sposoben preživetja, se spominja nekani državni tajnik George Shultz (V. XIII) V skladu s tem prepričanjem, ki ga je kot predsednik ZDA tudi javno izpovedal, je pričel Reagan v pričetku leta 1982 z majhno skupino najožjih svetovalcev načrtovati strategijo za gospodarsko politični napad na najšibkejše točke sovjetske gospodarske strukture.

Sad tega načrtovanja so trije uradni dokumenti, ki so začrtali cilje ameriške zunanje politike v času Reaganove vlade. Navada je, da predsednik ZDA izroči sodelavcem strogo tajna pismena in oštevilčena navodila glede zunanjepolitičnih objektov (National Security directives, ali NSDD). Marca 1982 je predsednik podpisal NSDD-32, ki pomeni prelom v zunanji politiki ZDA. V njem naroča, da je treba "nevtralizirati" sovjetski nadzor nad Vzhodno Evropo, odobri uporabo podtalnih akcij ter svetuje na tem področju podporo protisovjetskim organizacijam. To politiko poglobi NSDD-66, podpisan novembra 1982, v katerem predsednik naroča, da je treba razkrojiti (disrupt) sovjetsko ekonomijo z ogrožanjem strateških materialov, ki so kritičnega pomena za sovjetsko gospodarsko preživetje. Končno podpiše predsednik Reagan januarja 1983 NSDD-75, v kateri odloči, da odslej zunanjepolitični cilj ZDA ni več sožitje s sovjetskim sistemom, temveč da je treba doseči njegovo temeljito spremembo.

Predsednikovi sodelavci in strateški načrt.

Varnostni svet ZDA (National Security Council ali NSC) ima več članov in v osmih

letih Reaganove vlade je prišlo v njem do nekaterih sprememb. Vendar so bili, po mnenju nekaterih sodelavcev, najpomembnejši člani tega sveta stari predsednikovi prijatelji, ki so delili z njim odpor do komunistične doktrine in prakse. To so bili Bill Casey, ki ga je predsednik imenoval za direktorja CIAe, sekretar za obrambo Caspar Weinberger, ki je zamislil koncept ekonomske vojne proti SZ in svetovalca za državno varnost Richard Allen in William Clark.

Imenovani, z majhno skupino rednih članov NSC, so po Reaganovem naročilu izdelali podroben strateški načrt za oslabitev in nevtralizacijo SZ. Glavne točke načrta so bile:

- utrditi odpor v sovjetskem imperiju s podporo gibanju Solidarnost na Poljskem;
- zagotoviti izdatno finančno in vojaško pomoč afganistanskim upornikom;
- zmanjšati dotok deviz v SZ z znižanjem cen in z omejitvijo izvoza petroleja in plina;
- otežkočiti Sovjetom dostop do zahodne visoke tehnologije;
- povzročiti zmedo v sovjetskem gospodarstvu s pomočjo tehnološke dezinformacije;
- graditi vojaški obrambni načrt s pomočjo visoke tehnologije, kar bo prisililo Sovjete v tekmo, ki jim bo izčrpala razpoložljiva sredstva in otežkočila gospodarsko rast;
- izvesti podrobno psihološko operacijo in z njo zanesti v vodstvo SZ negotovost in strah.

Bill Clark se spominja, da o izpeljavi tega načrta niso razpravljali na sejah vlade, marsikdaj niti ne v državnem svetu za obrambo (NSC). Reagan je odločal o protisovjetski kampanji ob posvetu z dvema ali s tremi najožjimi svetovalci iz omenjenega kroga in je tem tudi zaupal izvedbo posameznih nalog.

Bill Casey

Ko je prve mesece leta 1980 Reaganova volilna kampanja zašla v velike težave in je bilo malo upanja na uspeh, je prevzel vodstvo volilne ekipe Reaganov dolgoletni prijatelj Wil-

liam (Bill) Casey. V volilni štab je vpeljal red in končno dosegel za svojega kandidata zmago. Upravičeno je pričakoval, da bo dobil v novi vladi pomembno mesto državnega tajnika za zunanjo politiko. Vendar je bil na to mesto imenovan general Aleksander Haig, ki ni niti sodeloval pri volilni kampanji niti ni bil predsednikov osebni prijatelj. Sedeminšestdesetletni Casey je bil užaljen in razočaran.

Tega ni skrival pred Reaganom, ko ga je ta poklical proti koncu novembra na pogovor in mu ponudil mesto direktorja CIAe. Vzel si je čas za premislek in nato postavil izvoljenemu predsedniku pogoje, ki so v precejšni meri vplivali na način, kako je delovala ameriška zunanja politika naslednjih nekaj let. Zahteval je, da ima po funkciji mesto v vladnem kabinetu, da je vključen v vse vladne organe, kjer se odloča o zunanjepolitičnih vprašanjih, da bo imel svoje prostore v Beli hiši in prost dostop do predsednika. Reagan je pogoje sprejel in Casey je postal najmogočnejši direktor ameriške špionaže v zgodovini. Dejansko je bil od tedaj naprej središče vsega zunanjepolitičnega dogajanja v ZDA.

Po nastopu nove vlade, januarja 1981, je Casey delil svoj čas med glavnim stanom CIA v Langley in med Belo hišo. Ko ga je predsednik Reagan prvič poklical na uradni razgovor, je Casey prinesel mapo, v kateri je bilo poročilo o stanju v SZ. Predložil je listo, iz katere je bilo razvidno, kakšnih strateških materialov Sovjetom primanjkuje, kje so kritične točke v njihovi industriji, od kod dotok in kam odtok trdnih valut, ki jih potrebuje sovjetsko gospodarstvo za zunanjo trgovino in zaključil, da je položaj v SZ veliko slabši, kot si ljudje na Zahodu predstavljajo. Imperij je bil ranljiv na več mestih. Pojasnil je, da nemiri na Poljskem in v Afganistanu, pa gospodarsko politične obveznosti, na primer s Kubo, Angolo, Vietnamom za SZ predstavljajo nerešljive probleme. Imperij je imel več obveznosti kot sredstev, kar je pomenilo

edinstveno zgodovinsko priložnost, da ga ZDA lahko brez vojne bistveno oslabijo. Od tega prvega sestanka dalje je bil vsak petek določen za Caseyevo poročanje predsedniku o razvoju kriznih točk v območju SZ.

Na tej podlagi je Reagan na prvi tiskovni konferenci napovedal konec dotedanje politike do Sovjetske Zveze: "Oni (Sovjeti) si pridržujejo pravico do kakršnegakoli zločina in goljufije ... Do zdaj je politika "ravnovesja" vodila v eno samo smer. SZ jo je uporabljala, da je dosegala svoje cilje". To izjavo je večina zahodnih vlad prezrla, zelo resno pa so jo vzeli v pretres v Moskvi, kjer je Andropov videl v njej pričetek "težkih časov". (V. 41) V resnici je takrat Reagan vedel, kaj hoče, a še ni vedel, kako.

Odgovor na to vprašanje se je oblikoval počasi. Nekaj dni pred atentatom nanj, 26. marca 1981, je zapisal Reagan v svoj dnevnik, da je SZ v težavah in "če jim spodrežemo kredite, bodo morali prijokati k 'stricu' po pomoč ali pa stradati." To je bilo v skladu s zunanjo politiko, ki jo je na uradni seji ožjega varnostnega sveta (National Security Planning Group ali NSPG) predlagal Bill Casey z besedam: "Zadnjih trideset let smo igrali na njihovi strani igrišča ... Tako ni mogoče zmagati. Če se bodo čutili varne, jim ne bo mar, kaj delamo." (V. 7) Sklenjeno je bilo, da je treba pričeti igrati na nasprotnikovem terenu.

Na isti seji so tudi sklenili, da je treba utrditi v sovjetskih voditeljih mnenje, da je predsednik Reagan popolnoma nepredvidljiv "cowboy", sposoben kakršnekoli reakcije. Nalogo razširiti to mnenje je prevzel Richard Allen in res dosegel, da v Moskvi pa tudi drugod po svetu niso nikdar vedeli, koliko je "nori" Reagan pripravljen tvegati, da ohrani svetovni mir.

Prva večja preizkušnja za novega direktorja CIAe je bil Afganistan. A Casey ni bil brez izkušenj na področju mednarodnih spletk. V drugi svetovi vojni, leta 1943, je postal kot mlad mornariški poročnik svetovalec v vo-

jaškem svetu za ekonomsko vojno. Na tem mestu je moral iskati načinov in poti, kako z blokado in z drugimi sredstvi uničiti nacistično gospodarstvo. Kmalu je prešel na področje aktivne špionaže in organiziral mrežo zavezniških agentov v samem Berlinu. Kot direktor CIAe je sredi mrzle vojne proti komunistični SZ nadaljeval z metodami, ki se jih je naučil v mladosti v vojni proti nacionalsocialistični Nemčiji.

Svojih operacij Casey ni vodil le iz Washingtona. Neprestano je bil na poti s posebnim letalom, opremljenim z vsemi takrat poznanimi komunikacijskimi sredstvi. Ko je izvedel, da se afganski uporniki pritožujejo, da orožje, posebno rakete, ki ga posredujejo Američani s pomočjo Egipta in Pakistana, ne deluje, se je odpravil na pot. Ameriški vojaški strokovnjaki so mu zatrjevali, da so Afganistanci nepismeni in ne znajo uporabljati modernega orožja. Casey pa je bil mnenja, da vojaška sposobnost nima nič opraviti s pismenostjo in da orožje, ki ga zna uporabljati povprečni, vojne nevajeni, ameriški vojak, ne more biti skrivnost za Afganistanke, ki že nekaj generacij ne delajo drugega kot vojno. Res je odkril, da imajo Afganistanci prav in da se vojaški svetovalci motijo. Egipčanska vlada je z ameriškim denarjem kupovala muslimanskim gverilcem sovjetsko orožje, da bi tako zakrila izvor vojaške pomoči. Rakete na primer je dobivala iz Poljske. Sovjetska špionaža pa je izvedela, kam so rakete namenjene in Poljaki so poskrbeli, da te v Afganistanu niso bile nevarne.

Ko se je vrnil s potovanja, je Casey dosegel, da so ZDA povišale proračun za vojaško pomoč afganistanskim upornikom in Saudska Arabija je pristala, da bo pri tem pomagala z enako vsoto denarja. Odslej so dobivali gverilci preizkušeno orožje in v Pakistanu je prevzel odgovornost za njihovo oskrbo general Akhar, ki je bil podrejen le državnemu predsedniku. Upor proti sovjetski oblasti v Afganistanu je prešel v novo fazo.

Ob tej priložnosti je Casey, v dogovoru z Weinbergerjem, navezal tesne stike tudi z Saudijevo kraljevo družino v Arabiji. Ti imajo le 9 milijonov podložnikov, pa sovražnike okrog sebe. Iz Irana jim je grozil Ayatolah Khoimeini, ki je bil takrat sicer v vojni z Irakom, a je bil prav tako kot ostali pohlepen arabskega petroleja. Sosednji Jemen pa tudi Sirija in Iran so dobivali podporo SZ, da bi zanetili upor v Arabiji. Sovjeti so nameravali spodrezati Zahodu dotok petroleja. Zato so morali zrušiti saudijevsko monarhijo ali pa jo z ustrahovanjem pridobiti zase. Caseyeva naloga je bila prepričati arabsko kraljevo družino, da imajo v ZDA zvestega in zanesljivega zaveznika.

V kraljevem imenu je sprejel Caseyja princ Turki al-Faisl, globoko veren musliman, ki je cenil pri ameriškem odposlancu njegov znani odpor do ateističnega komunizma. Kmalu je uvidel, da temelji tudi Caseyev protikomunizem na živi osebni veri. Ko je princ izvedel, da je njegov gost, kadar le more, dnevno pri sveti maši, je v znak osebne naklonjenosti poskrbel, da je Casey ob obiskih arabske prestolnice mogel biti pri katoliški božji službi, ki jo je na njegovo posredovanje, zasebno daroval nek pater. V muslimanskem kraljestvu, kjer so druge vere prepovedane, je bil to edinstven izraz pozornosti kraljeve hiše.

Casey si je pridobil tudi zaupanje kralja Fahda, predvsem pa starega patriarha upokojenega kralja Khalida. S tem se je pogovarjal o veri, o mistiki in o filozofiji ter poslušal zgodbe iz družinske zgodovine sauditske dinastije. Bil je verjetno edini ameriški diplomat, kateremu je kralj Khalid osebno razkazal svoje črede belih kamel, s katerimi je stari beduin opominjal mlade prince, da so sinovi puščave. Casey je pri stikih z arabsko kraljevo družino pazil, da ni prosil za usluge. To je prepuščal razgovorom na nižji ravni.

Da pa ni ostalo zavezništvo na golem zaupanju, je Casey pričel razkrivati princu strogo

zaupna poročila o sovjetski strategiji, ekonomiji, predvsem pa o njihovi petrolejski produkciji. Kot znak posebnega zaupanja mu je izročil satelitske posnetke sosednjih držav, iz katerih je bilo razvidno vojaško stanje na srednjem Vzhodu. Obljuba, da bodo take informacije odslej del redne diplomatske pošte med predsednikom Reaganom in Saudijevo kraljevo hišo je pomenila utrditev zaveznitva, ki je bilo po Weinbergerjevem načrtu, temeljni kamen strategije proti SZ.

Kmalu nato je senat ZDA na podlagi Caseyevih priporočil odobril prodajo najmodernejših bojnih letal Sauditom, med temi tudi nekaj opazovalnih AWACS, ki so bila za druge zaveznike še nedosegljiva.

Stikov z Arabci ni Casey nikdar zanemaril, a Reagan ga je med tem že opozarjal na naraščajočo krizo na Poljskem. Na to je, kot že rečeno, prvi spomnil Carterjev zunanjepolitični svetovalec Brzezinski, a z malo uspeha. Reaganov NSPG pa je videl v Poljski drugi temeljni kamen svoje ofenzivne politike proti SZ.

Novi direktor CIAe je kmalu z začudenjem ugotovil, da ima njegova organizacija sicer pomembnega agenta med poljskimi generali, ki jim je zvesto in točno poročal, da pa nimajo nobene povezave z edinim protikomunističnim gibanjem za železno zaveso, to je s sindikatom Solidarnost. Ker je vedel, da ima izraelska špionaža dobro mrežo v Vzhodni Evropi, se je Casey najprej odpravil po pomoč v Tel Aviv. Tam so mu po daljšem oklevanju res dobili nekaj stikov s poljskimi disidenti, a predsednik Reagan je bil mnenja, da bi se morali obrniti po pomoč v Rim, k poljskemu papežu. Reagan je bil veren kristjan, čeprav tega ni javno oznanjal. Bil je bil rojen v irski družini kot sin protestantske matere in katoliškega očeta in je zato versko pripadnost ohranjal zase.

Bill Casey je bil realist. Vedel je, da v Vatikan ne more praznih rok, posebno ko je kardinal Casaroli odklonil sprejem in končno le

pristal, da ga sprejme njegov pomočnik in še ta strogo tajno. Casarolijeva politika je bila v pričetkih leta 1981 še usmerjena v iskanje sožitja s komunističnimi režimi. Zato je prinesel Casey kot darilo dragoceno informacijo. Sogovorniku je zaupal, da je Luigi Scricciollo, eden od predstavnikov italijanskih sindikatov, ki je kazal veliko simpatijo do Solidarnosti in je posredoval Walesi skrivno pošiljko pisalnih in razmnoževalnih strojev, v resnici komunistični agent, ki je preko ambasade v Rimu delal za bolgarsko špijonažo. Solidarnost je bila infiltrirana prav na vrhu. Ta informacija je bila za papeža in za Waleso dragocena, a Casaroli kljub temu še vedno ni maral stikov z odposlancem ameriškega predsednika. Casey pa ni bil razočaran. Kasneje je povedal, da je na omenjenem dvehurnem sestanku s Casarolijevim pomočnikom izvedel več o položaju na Poljskem, kot prej iz vseh poročil svoje agencije.

Nekaj tednov kasneje je atentat na papeža pretresel tudi njegove vatikanske sodelavce. Casaroli je moral svojo neuspešno politiko iskanja koeksistence zamenjati z odločnejšimi stališči, kar ga je pripeljalo do tihega sodelovanja z ZDA.

Ekonomska vojna

Prvi govor po atentatu je imel predsednik Reagan na katoliški Notre Dame University maja 1981. Takrat je bil gospodarsko politični strateški načrt za boj proti SZ v glavnem že nakazan. Njegove besede niso bile, kot je mislila večina, le izražanje želja, temveč konkretna napoved: "Leta, ki so pred nami, bodo pomembna za stvar svobode in civilizacije ... Zahod ne bo ustavil komunizma, marveč ga bo prerastel. Ne bomo več zapravljali časa z obtožbami komunizma, temveč ga bomo prešli kot žalostno, ... poglavje človeške zgodovine, katerega zadnje strani se pišejo prav zdaj."

Vsebina teh "strani zgodovine" je postala razvidna Reaganovim strategom ob spoznanju, da SZ ne bo mogla razvijati svojega gos-

podarstva, ob visokih vojaških stroških, brez zadostnega dotoka deviz, ki bi ji odprle vrata do zahodne tehnologije, pa tudi do uvoza hrane. (V. 84) Zato je bilo treba ustvariti mednarodne pogoje, ki SZ ne bodo dovolili znižati vojaškega proračuna, hkrati pa ji zapreti glavne dotoke trdnih valut. Ti so bili: mednarodni krediti, petrolej, zlato in zemski plin.

Najbolj se je mudilo preprečiti napeljava plinovoda iz Sibirije v Zahodno Evropo. S tem velikim projektom bi bil zagotovljen SZ za dolgo časa stalen dotok deviz. (V. 42)

Weinberger in Casey sta skušala prepričati predsednika, da je mogoče ustaviti plinovod z odločnim nastopom, ki bi zaprl Sovjetom dostop do mednarodnih kreditov in do visoke tehnologije. Aleksander Heig, kot državni tajnik odgovoren za zunanjo politiko ZDA, pa je temu prav tako odločno nasprotoval. Po njegovem mnenju je bil plinovod pomemben za evropske zaveznike, katerim se ni hotel zameriti. Povod za prvi Reaganov ukrep v smeri ekonomske vojne je končno dal poljski predsednik Jeruzelski, z razglasitvijo obsednega stanja in z aretacijo vodilnih članov Solidarnosti. Na to so ZDA odgovorile z gospodarskim bojkotom držav Varšavskega pakta, kar je prizadelo predvsem SZ. Nehote pa so bili evropski zavezniki tisti, ki so pripeljali Reagana do ene najvažnejših odločitev v pravkar pričeti gospodarski vojni s SZ.

Bilo je junija 1982, nekaj dni po sestanku s papežem v Rimu, ko se je Reagan v Bonu sestal z evropskimi državniki. Predložil jim je svoj načrt za oslabitev SZ in predlagal vsaj omejitve, če ne že opustitev, sibirskega plinovoda. Naletel je na nerazumevanje in kar je bilo še huje, na neprikrit prezir. Gledali so nanj kot na naivnega Američana, ki nima pojma o politiki in o gospodarstvu. Nekateri so ob njegovem nagovoru namenoma gledali brezbrizno skozi okno. To je Reagana razjezilo. Po povratku v Washington je 18. junija sklical sejo NSC, na katero ni povabil Haiga. Sklenili

so, da bodo ZDA zavzele trdo stališče ne le do SZ, marveč tudi do držav, ki ji bodo posredovale kredite in tehnologijo. Prepoved prodaje tehnologije SZ, ki je od decembra 1981 držala le za ameriška podjetja so sedaj utrdili z gospodarskimi sankcijami zahodnih podjetij, ki bi z ameriški licencijami delale za SZ. Casey, Weinberger in Clark so dobili nalogo to odločitev izvesti v praksi. Ekonomska vojna proti SZ je postala s to odločitvijo uradna politika ZDA. (V. 108) Ker se Heig s to politiko ni strinjal, ga je Reagan odstavil in ga zamenjal z Georgom Shultzom.

Evropski zavezniki pa kljub zamenjavi zunanjšega ministra, Reagana še vedno niso jemali resno. Tako Tacherjeva kakor Mitterand sta naročila angleškim in francoskim podjetnikom, naj mirno trgujejo s Sovjeti, ne glede na ameriške grožnje. (V. III)

Na področju črpanja petroleja in plina so imela ameriška podjetja ponekod skoraj monopol nad tehnologijo zadnje generacije. Blokada te tehnologije in omejevanje kreditov sta prisilila Sovjete, da so kapaciteto načrtovanega plinovoda zmanjšali na polovico. Izvedba se je zavlekla za nekaj let, medtem ko so stroški bistveno zrasli. To je po eni strani slabilo sovjetsko gospodarstvo, po drugi pa je povečalo zaupanje Saudske Arabije, ki je imela od tega nemajhne koristi, do Reagana in njegove vlade.

Ameriška prepoved prodaje petrolejske tehnologije pa ni prizadela le SZ in Zahodne Evrope, marveč tudi Japonsko. Obširen program za črpanje petroleja ob polotoku Sahalin, ki ga je razvijala Japonska skupaj z SZ, je bil otežkočen in za nekaj časa odložen, s tem pa je bilo sovjetsko gospodarstvo prikrajšano za kredite, ki so bili vezani na projekt pa tudi na dohodek, ki bi ga dobili od dodatne prodaje petroleja.

A to je bil le prvi del ekonomske vojne na petrolejskem področju. Tri leta kasneje, po Reaganovi ponovni izvolitvi, je prišlo

na vrsto vprašanje cen. Ko so razpravljali v NSC o posledicah znižanja cen petroleju, so opozorili Reagana na škodo, ki bi jo pri tem utrpele ameriške petrolejske družbe. Odvrnil je, da bodo te lažje prenesle zmanjšanje dohodkov kot SZ. Po drugi strani pa bo znižanje cen goriva prineslo korist ostali ameriški industriji, poživilo gospodarstvo in zmanjšalo primankljaj ameriške trgovinske bilance. (V. 218)

Vprašanje je bilo dovolj važno, da je opravičilo osebni sestanek med ameriškim predsednikom in sauditskim kraljem Fahdom, ki je edini lahko sam od sebe vplival na rast ali padec cen petroleju. Sklenjeno je bilo, da povabi Reagan kralja na državni obisk ZDA. Po dolgih predhodnih pogovorih je Fahd končno obiskal Belo hišo 12. februarja 1985. Reagan je sprejemal gosta, ki mu je že dolga leta pomagal pri izvajanju zunanje politike. V veliki meri so Sauditi nosili breme za financiranje afganistanskih muslimanskih gverilcev, pa tudi upornikov "contras" v Nikaragui. V razgovorih je Reagan omenil, da bi znižanje cen petroleju močno zadelo Fahdove sovražnike, kot na primer Libijo, Iran in seveda Sovjete. Razložil je težave, ki jih ima ameriško gospodarstvo z rastočim primankljajem, h kateremu pripomorejo visoke cene petroleja. Pazil je, da ni omenil kakšne cene bi si Američani želeli. Zagotovil pa je, da ZDA v primeru nevarnosti ne bodo pozabile svojih prijateljev na arabskem polotoku. Zaveznitvo se je okrepilo, a brez konkretnih obljub.

Nekaj mesecev kasneje so Sauditi početrili produkcijo nafte in novembra 1985 je padla mednarodna cena petroleju za 60%; za veliko več, kot so pričakovali Reagan in njegovi sodelavci v najbolj optimističnih računih. To je bistveno pripomoglo k temu, da je sovjetska trgovinska bilanca padla tisto leto iz 700 milijonov dolarjev dobička na 1.4 milijarde primanjkljaja. (V. 243).

Zlato, hrana in tehnološka špionaža

Sovjetska zveza je poleg Južne Afrike najmočnejša izvoznica zlata. Cena zlata je potemtakem močno vplivala na kupno moč SZ na mednarodnem trgu. Bill Casey se je odpravil avgusta 1982 na pot v Južno Afriko, da bi odkril, kako deluje tržni mehanizem na področju zlahatnih kovin. S seboj je vzel nekaj satelitskih posnetkov, iz katerih je bilo razvidno gibanje raznih gverilskih skupin in vojaške razporedbe sosednjih držav, posebno v Angoli, kjer je prav tedaj divjala državljanska vojna. S tem si je pridobil naklonjenost južnoafriških kolegov. Naredili so načrt, kako podpreti protikomunistične gverilce, da bodo kos kubanskim četam v Angoli. Casey je v imenu ZDA obljubil potrebno pomoč. Potem je prešel na vprašanje, ki ga je pripeljalo v Pretorijo.

Zvedel je, da določajo ceno zlata, diamantom, platini in drugim dragocenim kovinam predstavniki južnoafriške republike in Sovjetske Zveze na tajnem letnem srečanju v Švici. To je bil od leta 1978 dejanski monopol, ki so ga enako skrbno prikrivali Sovjeti kot Južnoafričani. Ker so na političnem področju Sovjeti podpirali notranje in zunanje sovražnike južnoafriške vlade, je Casey težko razumel, kako so lahko politični sovražniki družabniki pri monopolnem nadzoru zlata. Južnoafričani so razložili, da so koristi za obe strani večje od škode, ki si jo obe državi medsebojno prizadeneta in niso hoteli, da bi ZDA posegle v njihove dogovore s SZ. Casey jim je moral razložiti celotni načrt ekonomske vojne, preden je dobil obljubo, da bo južnoafriška vlada stvar premislila. (V. 115) Posledice teh razgovorov niso bile takoj vidne. Cena zlata pa se ni več dvigala kljub sovjetskemu pritiskom na svojega skritega družabnika. To je postalo izredno pomembno leta 1985, ob padcu cen nafte, ko so Sovjeti podvojili prodajo zlata za kritje primanjkljaja. (V. 243)

Bill Clark se je posvetil študiju kritičnih točk sovjetskega gospodarstva. Kmalu je zasedel, da spada sem tudi prehrana. Rusija, nekdanja žitnica Evrope, je pod sovjetsko vlado

že dolgo uvažala žito iz zahodnih dežel predvsem iz ZDA, Kanade, Argentine in Avstralije. Clark je leta 1982 s pomočjo ameriških trgovinskih organizmov, pričel snovati med državami izvoznicami dogovor o podražitvi žita. Naslednje leto je bil dogovor sklenjen in SZ je morala odmeriti vedno večji del mednarodnih plačilnih sredstev za nakup hrane.

Pri tržnih analizah je Clark opazil, da prodajajo Sovjeti svoje izvozno blago v dolarski valuti, medtem ko kupujejo večinoma na

evropskem trgu v markah, frankih in librah. Devaluacija dolarja bi pomenila po eni strani večjo konkurenčnost ZDA na mednarodnem trgu, po drugi pa dodatno izgubo za SZ, ki je plačevala obveznosti v nedevaluiranih evropskih valutah. Leta 1985 so ZDA postopoma devaluirale dolar za približno 25% in s tem za prav toliko zmanjšale vrednost sovjetskega izvoza. (V. 236)

Ker SZ ni imela več dostopa do ameriške tehnologije, je bilo pričakovati, da bodo sov-



Orjak, ki podpira balkon prižnice v cerkvi sv. Marjete na Golem nad Igom, Slovenija.

jetski agenti povečali aktivnost na polju tehnološke špionaže. Weinberger, Casey in Clark so sklenili, da bodo to okoliščino, v dogovoru z FBI, uporabili v prid ZDA. Sovjetskih agentov, ki so jih odkrili, niso več zaprli ali izgnali, marveč so jim pričeli dobavljati kritičen tehnološki material, ki pa je bil na bistvenih mestih toliko spremenjen, da je bil nuporaben. Po teh načrtih so Sovjeti skušali posodobiti proizvodnjo elektronskih aparatov, plinskih turbin in v nekaj primerih celih tovarn, kar je pomenilo zastoje, zmedo in izgubo v njihovem gospodarskem sistemu. Čez leta je KGB verjetno zaslutila, kaj se dogaja, a ni mogla ločiti med množico nakradenega materiala, kateri je pravi in kateri ne. Tehnološka špionaža je postala nezanesljiv vir informacije.

Tekma v oboroževanju

Kmalu po drugi svetovni vojni je z intenzivnim razvojem vojne industrije SZ presešla oborožitev zahodnih držav. Weinberger, ki je postal odgovoren za preosnovo ameriškega obrambnega sistema je uvidel, da morejo ZDA ponovno pridobiti vojaško premoč le s kvaliteto in s tehnologijo. To je zahtevalo daljšo dobo načrtovanja, potem pa masovno investicijo proračunskih sredstev v visoko tehnologijo.

Vendar namen Reaganove oborožitvene politike in Weinbergerjeve strategije ni bil le vojaški. Hotela sta sprožiti na tem področju tekmo, v kateri bi Sovjeti prej izčrpali razpoložljiva sredstva kot gospodarsko močnejše ZDA. Orožje naj ne bi odločalo v zadnji fazi, ko bi ga uporabljali vojaki, marveč naj bi zlomilo sovjetski gospodarski sistem, preden bi moglo biti vojaško uporabljano. (V. 132)

Kljub težavam, ki jih je imela Reaganova vlada pri odobritvah proračuna za oboroževanje, je sredi osemdesetih let ameriški vojaški proračun, po več kot dvajsetih letih, prvič presegel sovjetskega. Večji del nakaznega denarja je šel za razvoj letal in raket, kar je igralo v naslednjih letih odločilno vlogo.

NSC je dobil že leta 1981 v pregled predlog za izvedbo strateškega obrambnega sistema (SDS, kasneje preimenovan v "Strategic Defense Initiative" ali SDI), ki ga je izdelal admiral John Poindexter. Ta projekt je postal leta kasneje znan javnosti kot vseirska vojna ali "Star Wars project". (V. 191,133, 275) Namen tega strateškega načrta, ki sta ga podprla Caspar Weinberger in Richard Allen, je bil preprečiti Sovjetom možnost atomskega napada s prekocelinskimi raketami.

Decembra 1982 je Reagan odobril SDI na podlagi moralnih razlogov. Rekel je, da je neprestana oborožitvena tekma v ofenzivnem orožju v bistvu nemoralna, medtem ko je obrambni načrt, čeprav drag in še nepreizkušen bolj v skladu z njegovim prepričanjem. (V.135) Marca 1983 je predsednik sporočil javnosti, da prehaja ameriška obrambna politika v novo fazo strateške obrambne iniciative (SDI). Nadzor izpeljave načrta je zaupal Williamu Clarku, ki je videl v tem izredno priložnost za oslabitev sovjetskega gospodarstva.

Kmalu je postalo jasno, da je napoved SDI presenetila in prestrašila Moskvo. (V. 135) Strateško obrambni načrt je prenesel tekmovalno področje na polje visoke tehnologije, kjer so bili Sovjeti v precejšnjem zaostanku. In končno so spoznali tako eni kakor drugi, da je SDI, ne glede na to, ali bo kdaj izpeljan v celoti ali ne, postal važna gospodarska postavka, ob kateri se bosta preizkušala dva ekonomska sistema. Po mnenju Reaganovega svetovalca Richarda Allena, tudi predsednik ni gledal v tem strateškem načrtu vojaških prednosti, temveč sredstvo, s katerim je prisilil Sovjete sprejeti tekmo na področju, na katerem niso mogli zmagati. Šlo je za gospodarski in ne za vojaški zlom SZ. Tudi poveljstvo sovjetske armade je razumelo, da gre za tehnološki izziv. V "Izvestja" so zapisali, da Američani "upajo, da se bo gospodarstvo naše dežele izčrpalo". (V. 136) To se je res zgodilo, a ne brez precejšnjih notranjih in zunanjih političnih težav.

Nekaj tednov po drugi izvolitvi leta 1984 je obiskala Reagana predsednica angleške vlade Margaret Thatcher. Kot zvesta zaveznica ga je skušala prepričati, da je po nastopu Gorbačeva pričelo v SZ novo obdobje in da je že čas, da opusti svojo "vsemirsko vojno". Pa se je zgodilo prav nasprotno. Reagan je vztrajal pri svojem in dosegel, da je Thatcherjeva podprla njegovo strategijo in pridobila za njo tudi nekaj evropskih zaveznikov. (V. 211)

To je prisililo Gorbačeva, da je pričel junija 1985 iskati poti, kako končati z hladno vojno, ki je postajala z vsakim letom gospodarsko nevdržnejša. Podoben gospodarski pritisk so občutile tudi ZDA, a Casey, Weinberger in Pondexter so uporabljali SDI hkrati kot psihološko orožje. Ustvarjali so videz, da strateški načrt napreduje hitreje, kot je bilo res. Kljub velikemu kapitalu, ki je bil vložen v ta projekt, je bilo razmeroma malo konkretnih dosežkov, a tega Gorbačev in poveljniki Sovjetske vojske niso vedeli.

Edvard Ševernadze, tedanji sovjetski zunanji minister, je ocenil položaj takole: "Ni važno, kdo ima več orožja, marveč kdo je sposoben zamisliti in izdelati povsem nova orožja." Sovjeti so vedeli, da tega ne zmorejo. Prvi so to opazili generali in ideja "perestroike" je bila že leta 1982 rojena v vojaških krogih. Sovjetski poslanec Ilija Zaslavsky je o tem obdobju ironično rekel, da je oče perestroike, s katero bo šel v zgodovino Gorbačev, v resnici Ronald Reagan. (V. 198)

Pričetek konca

Najšibkejša točka SZ je postajal Afganistan. Po dolgem prizadevanju Reaganovih sodelavcev, predvsem Billa Caseya, so afganistanski uporniki končno dobivali modernejša orožja. Pričeli pa so širiti proti koncu leta 1984 gverilsko dejavnost iz Afganistana tudi na področje muslimanskih republik v južni SZ. Vendar je šele marca 1985 podpisal Reagan NSDD-166, s katerim je še ostreje opredelil ameriš-

ki odnos do afganistanske vojne. Do tedaj je bil uradni cilj ameriške politike v tej vojni: oslabitev SZ. V novih navodilih pa je postal ameriški kočni cilj "zmaga in popoln poraz sovjetske armade v Afganistanu". (V. 214) V letu 1985 je ameriška vlada posredovala Afganistancem 10.000 raketnih granat za obstreljevanje zemskih objektov in 200.000 protiletalskih raket. (V. 251) S tem je bila močno prizadeta sovjetska zračna moč v Afganistanu, čeprav jo je dokončno uničil šele kasneje, prihod najnovejših ameriških raket Stinger.

Nekako v istem času pa je Casey pridobil na tem bojišču, novega zaveznika. V razgovorih s predstavniki komunistične Kitajske je ugotovil, da se Kitajci bojijo sovjetske zmage v Afganistanu. Kmalu je prišlo do dogovora, po katerem so pričeli tudi Kitajci pošiljati svoje rakete Afganistancem, hkrati pa sodelovati pri subverzivni propagandi proti SZ med njenim muslimanskim prebivalstvom. Pakistan, Kitajska in Turčija so postale redna oporišča za pomoč afganistanskim upornikom in za širjenje muslimanskega upora na jug SZ. (V. 208)

Sestanek med Reaganom in Gorbačevem leta 1985 v Zurichu je bil zadnji Gorbačev poskus ustaviti ameriško gospodarsko ofenzivo. Reagan mu je povedal, da SDI ni in ne more biti predmet pogajanj. Prav tako je očital Gorbačevu, da ne spoštuje človekovih pravic v Afganistanu, kjer je odgovoren za genocid nad afganistanskimi civilisti, in da je tudi odgovoren za položaj na Poljskem in v Angoli. S tem praktično ni bilo več snovi za razgovor. Ko se je Gorbačev vrnil v Moskvo, je sodelavcem povedal, da "če se jim ne posreči dvigniti gospodarskega in socialnega razvoja, ne bodo mogli vzdržati dotedanjih mednarodnih pozicij." (V. 246) To je bila prva napoved poraza.

Sovjeti so v skoraj obupnem naporu, da bi dobili kritično računalniško tehnologijo, poskusili z novimi operacijami tehnološke špionaže. Po tej poti jim je ameriška CIA s pomočjo manjših podjetij posredovala sabo-

tirano satelitsko in drugo visoko tehnološko informacijo, ki jim je za več let vnesla zmedo v kritične obrambne programe. (V. 249)

Vzporedno z omenjenimi dogodki je od leta 1983 vztrajno rasla pomoč Solidarnosti na Poljskem. Pri tem so sodelovali skraja ameriški delavski sindikati, kasneje pa na prošnjo vlade ZDA predvsem Švedska. Caseyevi naporu so imeli popolno zaslonbo predsednika ZDA. Vatikan je bil o operacijah v pomoč Solidarnosti naknadno obveščan.

Solidarnost je kmalu pričela redno prejemati radijske ekipe, tiskarske stroje in podobno opremo, s katero je širila protisovjetsko propagando. Kasneje je pričela CIA posredovati Solidarnosti tudi finančna sredstva. Položaj poljske vlade je bil zaradi gospodarskih sankcij, ki so jih izvajale ZDA, tako slab, da je končno posredoval papež, naj sankcije omilijo in s tem olajšajo življenje preprostemu ljudstvu. Ko so leta 1986 zaprli Bujaka, enega najaktivnejših voditeljev Solidarnosti, ga je Jeruzelski kmalu ukazal spustiti, ker je potreboval za preživetje države ameriške kredite. Reagan je na papeževo prošnjo pristal šele januarja 1987, ko je bilo poljsko gospodarstvo praktično že brez moči. CIA je medtem razširila pomoč nasprotnikom sovjetskega režima tudi na Češko.

Oktober 1986 je podpisalo 122 voditeljev oporečniških gibanj srednje in vzhodne Evrope, med njimi Poljak Lech Walesa, Čeh Václav Havel in Madžar Georg Konrad, poziv ljudstvom vzhodne Evrope, naj se ob tridesetletnici Varšavskega pakta otresejo sovjetskega jarma. Poziv je bil razširjen po sovjetskem imperiju in po svobodnem svetu s pomočjo radia Svobodna Evropa. (V. 267)

Poljska Solidarnost je pretresala SZ na zahodu, medtem ko se ji je na jugovzhodu, v Afganistanu, bližal vojaški poraz. Proti koncu leta 1986 so uporniki dobili ameriške rakete Stinger, ki so daleč prekašale sovjetsko tehnologijo. Prvih 200 raket Stinger je sestrelilo v Afganistanu čez 150 sovjetskih letal.

Hkrati so pričeli prejemati uporniki tudi vedno izdatnejšo kitajsko pomoč. Vojna se je bližala koncu. (V. 268, 271)

Konec

Leta 1989 je Reagan končal svoje drugo predsedniško obdobje. William Casey je umrl v začetku leta 1987 in kmalu za tem je Caspar Weinberger odstopil kot državni sekretar za obrambo. Vladna ekipa je prišla pod notranje napade zaradi afere Iran-Contra, kjer so očitali Reaganovim sodelavcem, da so uporabljali denar, namenjen operacijam proti Iranu za pomoč protimarksistični gverili v Nikaragui. Preden pa je levičarskim elementom v ZDA posrečilo spremeniti smer zunanje politike, je padel berlinski zid, na Poljskem so bile napovedane demokratične volitve in Sovjetska zveza je bila tik pred razsulom. Z Reaganovo vlado pa je bilo konec tudi načelne politike v ZDA in sodelovanja z Vatikanom.

Vsota strateških odločitev na različnih področjih, predvsem pa Reaganovo prepričanje, da je njegovo poslanstvo zrušiti Imperij Zla, je pomagalo privedi Sovjetsko Zvezo do zloma. Vendar imajo prav politični analitiki, ki trdijo, da vsa strategija ZDA ne bi mogla zagotoviti zmage, če ZSSR ne bi bila že prej notranje gnila in nezmožna življenja. To spominja na Leninov rek, da je revolucija udarec v obraz paralizirane. Tudi Imperij, katerega je pričel graditi prav on na laži in na nasilju leta 1917, v času Fatimskih prikazovanj, se je zrušil, ker je bil v bistvu že hrom. Ohromila ga je gora zmot in krivic, ki so jih zagrešili pod njegovim okriljem brezvestni ljudje.

Deset let po prvem obisku Kraljice Miru v Medjugorju 24. junija 1981, je bilo končano obdobje hladne vojne in prav na dan te obletnice je vstala sredi Evrope nova država – Slovenija.

Medtem pa so pričele, na prelomu tisočletja, megliti svet že nove, stare zmote, in dvigati nekdanj prikriti glave, drugi sovražniki krščanstva.

Temelji baroka

Baročno obdobje je bilo za nas Slovence obdobje temeljnega pomena. V njem so se vzpostavile temeljne poteze naše narodne zavesti. Dosedanje zgodovinopisje je po eni strani po krivici zapostavljalo to ključno obdobje slovenske zgodovine, po drugi strani pa je skušalo zapolniti vrzel, ki je s tem nastala v našem zgodovinskem spominu z večkrat pretiranim poudarjanjem pomena reformacije in razsvetljenstva za konstitucijo naše narodne zavesti. Žato pa je toliko pomembnejše, da si Slovenci prisvojimo polno razumevanje duha baročnega časa, saj bomo tako lažje spoznali resnico o sebi. V ta namen prinaša pričujoči blok nekaj pomembnih tekstov za razumevanje baroka nasploh, in sicer osrednje poglavje iz knjige Heinricha Wölfflina z naslovom *Renaissance und Barock*, ki je temeljno delo o baroku v likovnih umetnostih, prodoren prikaz Hansa Ursa von Balthasarja o temeljih baročne duhovnosti ter pronicljivo analizo Augusta Del Noce o razmerju med barokom in filozofijo, predvsem z ozirom na nastop kartezijanstva in novoveškosti nasploh. Teksti domačih avtorjev skušajo zarisati polje lastnega razumevanja sredi problemov, ki jih prinaša poskus polnega dojetja baročne dobe.



Srebrna monštranca z dragulji,
dar avstrijske nadvojvodinje Marije Ane
Franciškovni cerkvi na Stražah pri Radmirju, l. 1746, Slovenija.

Ignacij Lojolski in baročna slava predstavljanja¹

Kakor vsi veliki ustanovitelji črpa Ignacij svojo vizijo neposredno iz evangelija. Kakor Benediktu se tudi njemu Kristusova ljubezen kaže pod podobo spoštovanja in ponižnosti, kakor Frančišku pa v obliki uboštva, ki se izprazni sleherne lastnine, da bi v vsej čistosti sprejelo skrivnost križa. Osnovna zamisel njegovega *Náčela in temelja* kaže njegovo vraščenost v poznosrednjeveško izročilo; njegova *indiferencia*,² se nahaja natanko na sledi krščanske apátheie Očetov,³ notranjega miru (Gelassenheit) renskih mistikov⁴ in se bo pokazala v svoji zadnji obliki za časa *Grand Siécle* kot "abandon".⁵ Temeljni ustroj *Duhovnih vaj* še izraziteje razkrije zgodovinsko okrožje, znotraj katerega se giblje. Če je *indiferencia* temelj vsega, kot preseganje vsega ustvarjenega in neposredna nastrojnost na Boga, in če je človek na ta način umeščen v presežnost niti(sveta)-niti(Boga) *Oblaka nevedenja*,⁶ postane prvi teden *Duhovnih vaj* tisti "pekel samospoznanja" (*Theologia Deutsch*),⁷ pekel očiščenja in priprave, ki razgali grešnika vsake zavesti o lastni vrednosti pred Jezusovim križem, zato da bi, rešen vsake lastne podobe, stopil na tisto pot sledenja Kristusu, v katero ga vpeljujejo drugi, tretji in četrti teden s kontemplacijami Jezusovega življenja. Toda za to sledenje se posameznik odloča na osnovi osebne Kristusovega klica, ki naj bi po Ignacijevi zamisli zazvenel sredi ravnodušne in na vse pripravljene kontemplacije Jezusovega življenja ter naj bi podelil vsakomur obliko življenja, ki se po milosti spušča iz višav; obliko, v kateri se lahko on kot pred Bogom povsem voljna

snov uskladi z Božjo voljo in uresniči popolnost krščanskega življenja. Kakor je postala Katarina Sienska primerna za svoje poslansktvo v ravnodušni pripravljenosti ljubezni in s stigmami Božje volje do ljubezni, tako prejme jezuit v šoli ravnodušnosti in kontemplacije *Duhovnih vaj* poslanstvo, ki ga usposablja za neko partikularno nalogo, toda brez duhovnega utesnjevanja, saj je osnovana na transcendentalni univerzalnosti (temeljni pripravljenosti na vse).

Kontinuiteta med nemško-nizozemsko duhovnostjo in Ignacijem je preverljiva na osnovi njegovega branja in premišljevanja Ludolfa Saškega (ki v uvodu svoje knjige strne predstavljalno-čustveno metodo *Meditacij Psevdo-Bonaventure*),⁸ na osnovi *Hoje za Kristusom*,⁹ ki jo je tudi Ignacij visoko cenil in ki spada v svet "Devotionis modernae",¹⁰ po knjigi *Ejercitatorio de la vida espiritual*, ki jo je napisal benediktinski opat García de Cisneros iz Monserrata (delo je bilo tam natisnjeno leta 1500), po delu torej, ki ga je Ignacij gotovo spoznal med svojim bivanjem v Monserratu.¹¹ (Glede viteškega in križarskega ideala, ki so mu ga posredovala vzgoja in mladostniška branja, bomo več povedali v nadaljevanju).

Toda nadvse odločilno je dejstvo, da je Ignacij kljub razvijanju misli o ravnodušnosti v vsem njenem krščanskem radikalizmu povsem izpustil njeno metafizično ubeseditev, ki so jo izoblikovali Nemci, še posebej Eckhart. Krščanska ravnodušnost, tudi ko je mišljena in živeta brez olajševanja, nikakor ne vključuje antičnega hilemorfičnega shema-

tizma lika (Boga) in stvari (ustvarjenine). Zato pa krščanska ravnodušnost sploh ne vodi ustvarjenine v smeri zanikanja lastnega bitja in lastne volje. To je smer, ki je, od Eckharta do Fénelona, skrivno umeščala duhovnost pod bolj ali manj izrazit monoteletski¹² – skoraj bi rekel orientalsko panteistični – predznak. Toda prava skrivnost krščanskega razodetja sestoji veliko bolj v dejstvu, da se mora uresničitev Božjega kraljestva v smislu izreka “*Bog vse v vsem*”,¹³ ali izreka “*Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni*”,¹⁴ iskati kot Božja vsedejavnost v dejavnem sodelovanju ustvarjenine, v ravnodušnosti, predanosti in služenju slednje. Ker pa se takšno sodelovanje ne more uskladiti z ravnodušnostjo kot z nekim *golim* dopuščanjem dogajanja, pač pa je treba posebno Božjo voljo, katero je treba dejavno prevzemati in izvrševati, tudi dejavno iskati, se pri Ignaciju ravnodušnost, ki je pri renskih mistikah zadnji domet, premesti na začetek in se povzdigne do višje stopnje v drugem tednu *Duhovnih vaj* v tistem osrednjem procesu “izbire”, ki sestoji v dejstvu, da človek v analogiji svobode med Bogom in ustvarjenino izbere to, kar “*nam Bog naš Gospod daje izbrati*”, v dejstvu, da tudi človek sam od sebe in velikodušno izvrši tisto posebno izbiro, ki se je že zgodila za nas v večni Božji svobodi. Nedvomno gremo tu korak dlje od tistega preprostega povratka ustvarjenine k svoji večni zamisli v Bogu, kot so si to zamišljali Eckhart, Seuse, Ruisbroeck: človekova naloga, ki je usmerjena k Bogu, je od Boga prevzeta in “proslavljena”, ker se je milostno in svobodno udeležila deja izbire Boga samega.

Toda prav na ta način se udejanji polnost Eckhartove vizije Boga, ki je brez razloga in brez zakaj, in Njegovega celotnega samorazodevanja v večnem porajanju in ustvarjanju. Ko se človekovo dejanje svobode v svojem odgovarjanju vključi v Božjo predanost, ki je brez zakaj, se povzdigne nad zgolj teleo-

loško etiko in se, presegajoč se, umesti v čisto in zastonsko sfero češčenja in ljubezni. Bistveni cilj človeka sestoji v tem, da je ustvarjen z vsemi svojimi močmi za hvaljenje in češčenje, za spoštljivo slavljenje, in za zastonsko služenje Bogu, in “*na ta način*”, skorajda samodejno in postransko bo “*rešil svojo dušo*”, bo dosegel odrešenje. Kakor že pri Ruisbroecku je pravi kristjan bitje za “*vedno večjo Božjo slavo*”, bitje, ki se na tak način zatopi v to slavo, se ji da na razpolago in jo izžareva v milosti. Gre za osrednje religiozno jedro baročne kulture.

Opustitev metafizičnega (hilemorfističnega) ovoja in ponovni prevzem njenega teološkega jedra je po Ignaciju omogočilo duhovnosti moderne dobe, da je preživela brodolom t. i. “mistike” (z diskreditacijo, ki je padla na Fénelona) in da ni bila zvedena na preprosti in prosvetljeni stoiški moralizem. Potek dogodkov je vrhu tega pokazal pot, kako lahko receptivna evangeljska kontemplacija notranje in pristno vzdrži tudi v dejavnem apostolatu v Cerkvi in v svetu, ne da bi se morala zato zapreti v čisto meništvo. Za vse to bosta ponujala zgled ne le Frančišek in Dominik, pač pa tudi osebnosti izbranega kova kot so Rajmund Lullus, Katarina Sienška, Brigita, Angela Merici in Ivana Orleanska. Postal je jasno, da bi sam kontemplativni dej lahko ne bil brezpogojno najrodovitnejše delo za svet in za Cerkev - zamisel, da bi lahko to bil, se bo vlekla od Eckharta do Terezije Avilske in Terezije iz Lisieuxa -, pač pa se je isti dej, isto delo kontemplacije sedaj lahko izteklo v posamezne dejavne apostolske deje služenja bližnjemu, ne da bi bila pri tem osiromašena njegova krščanskost.

Zamisel, ki se je brez strahu sprostita in v polnosti upravičila z Ignacijem, je dobila v obdobju baroka na povsem logičen način obliko “predstavljanja”. Tisti, ki sledi Gospodu in ki se daje v ravnodušnosti povsem

na razpolago volji in ukazom Učitelja, ne da bi zato nehal biti svoboden in spontan človeški subjekt, je za sebe in za druge vrhu tega kot nekakšen zastopnik, predstavnik Gospoda; tako kakor podkralj predstavlja svojega kralja toliko popolneje, kolikor celoviteje podvrže vse svoje osebne in duhovne moči ter vplive služenju zamislim in hotenju svojega suverena. On ostaja oseba, toda taka, ki postane povsem prozorna za osebo, ki jo po-

šilja. Zanikanje samega sebe pri Ignaciju ni nič manj radikalno kot pri Frančišku ali pri Eckhartu, le da Ignacij ohrani tomistično metafiziko dveh redov vzrokov.¹⁵ Ohranjena je v zadnji posledici z vso resnostjo *analogia entis*, po kateri uspe globoka sinteza tistih glavnih dveh vzporedno tekočih tokov srednjega veka: "sholastike" in "mistike". Iz ideje predstavljanja se dviguje baročna kultura v svojih vidikih, ki so, krščansko rečeno, najbolj



Fran Jelovšek: Sv. Družina, 1734, Narodna galerija v Ljubljani, Slovenija.

pozitivni. Na tej ideji ne temelji le apostolat, kakršnega je izvrševal Frančišek Ksaver in celotna misijonska dejavnost jezuitov, vključno s političnim poskusom v Paragvaju, temveč na njej temelji tudi posvetno in duhovno gledališče, kjer človek - Calderon! - igra "vlogo", ki mu je zaupana v sposojenih "kostumih" in na ta način udejanja ali predstavlja fragment večne modrosti. Ideja tako uresničuje novo zavest pričujočnosti Božje slave v svetu, kajti tako ta slava najde posodo, v kateri postaja prisotna, posodo, ki je Bog ne sme (kot pri Eckhartu, Ockhamu, Luthru) raztreščiti, da bi se razodel kot Edini, pač pa se v njej lahko predstavi kot prava Gospodskost/Slava (Herr-lichkeit), pravo razprtje absolutne suverenosti. Z ozirom na to ne bi bilo slabo, če to globinsko plast baročne zavesti izpostavimo tako, kot si zasluži, ne da bi jo takoj povezali po eni strani s cerkveno protireformacijo in po drugi s političnim absolutizmom.

Ideja "*vedno večje Božje slave*" (*ad maiorem Dei gloriam*) živi od tistega preprostega pogleda, ki meri skozi Kristusa na Troedinega Boga.¹⁶ Njemu želi ignacijanski človek ljubeče in viteško služiti ter takemu služenju posvetiti svoje bivanje. Bog se kaže temu pogledu - tako kot Očetom, tako kot Anzelm - kot neusahljivo vedno-večje, v dinamični komparativa, ki pove več od kakršnegakoli vrhunškega superlativa, in ki kljub temu ne gleda maloverno (kot na nekaj nemogočega) na izrazno obliko krščanskega življenja, razpoloženega po milosti in poslanstvu Božjem. Luteranska dialektika postave in milosti, ki pokorščine nikoli ne pusti na površje, pač pa jo vselej odpravi v refleksiji, se iz te točke že kaže kot nekakšna pomanjkljiva vernost.

Vzajemnost Boga in sveta predpostavlja, še preden se uresniči v služenju Cerkvi, obilico kozmične prostranosti, ki v zaključni meditaciji *Duhovnih vaj* zadobi nezgrešljivo areopagitski zven.¹⁷ Sam Ignacij, ki je že v času svo-

jega spreobrnjenja "*imel največjo tolažbo, ko je pogosto in včasih dolgo časa opazoval nebo in zvezde*",¹⁸ in ki je frančiškansko bosonog tekel po podeželju "*z glasnimi vzkliki veselja*",¹⁹ poglobi to vizijo sveta v četveročleni kontemplaciji o vsebovanosti Boga v vsakem ustvarjenem bitju: On je v njih kot Stvarnik, ki se ponuja preko vseh darov, kot sam sebe ponujajoči Darovalec; v njih je, drugič, kot prebivalec, ki je navzoč v vsaki stvari in ji gospoduje kakor Prabitje v bitju, Prazivljenje v življenju, arhetipsko Čutenje v čutenju, Praduh v duhu, ki misli in hoče. To se dogaja že na ravni narave, potem pa v polni meri v nadnaravi, ki posvečuje ustvarjenino v tempelj in monštranco Boga. On je v njih, tretjič, "*kot nekdo, ki se trudi*", katerega naporno svetovno delo na vseh stopnjah dejanskosti svetovnega razvoja in v najvišji meri v bogočloveškem pasijonu za vselej prisili k molku predstavo o nesoudeleženi Bogu. V njih se nahaja, četrto, tako kot pri Jakobu in Plotinu, kot očetovsko Sonce dobrega, od katerega se spušča vse dobro, tako da se bodo končno različni duhovni subjekti razvezali pred Bogom in se stopili v pljus, ki se zliva z večnim Izvirom in v žarek, ki žari iz večnega Sonca.²⁰ Na ta način je Bog izžarevajoča in razlivajoča se troedina slava ljubezni v vseh stvareh, znotraj katere se ustvarjenina, ki je došla to slavo v veri, ponudi (v molitvi, ki sklene kontemplacijo), da bi izžarevala skupaj z njo: "*Vzemi, Gospod, in sprejmi vso mojo svobodo*", kot sintezo lastne in nasprotne biti, "*moj spomin, moj razum in vso mojo voljo*", avguštinsko *imago* Trojice v ustvarjenem duhu, torej kot podobo, ki se vrača k svojemu Praliku, "*karkoli imam ali premorem*", v prostovoljnem uboštvu ljubezni. "*Ti si mi to dal, Tebi to vračam, Gospod*", v plotinovski $\epsilon\sigma\tau\omicron\sigma\tau\omicron\phi\eta\eta$, ki se preseže v staro- in novozaveznem *regressus* vseh bitij in src v Boga ljubezni, "*vse je tvoje, razpolagaj z vsem popolnoma po svoji volji. Daj mi svojo ljubezen in milost, zakaj to mi zadošča*"²¹.

Šele naknadno pride za ustanovitelja in njegove prve tovariše v ospredje pokorščina, tj. v meri, v kateri se bo ta njihova nova krščanska pripravljenost na vse izrecno ponudila kot sredstvo, s katerim naj razpolaga vidna hierarhična Cerkev. Na ta način papež postane njen upravnik, postane pravzaprav resnični in pravi "generalni superior" nove družbe, ki bo tako postala odlikovano sredstvo cerkvene protireformacije. Ne da bi zanikali radikalno "geslo": "*iskati Boga v vseh stvareh*"²², bodo te "stvari" od sedaj naprej postale predvsem stvari vojskujoče se Cerkev. Če je bilo prvo jedro Duhovnih vaj "razločevanje duhov" v želji prave izbire Božje volje glede lastnega življenja, bo njegova zadnja beseda *alabar*, hvaljenje in radikalna pritrnitev in potrditev Cerkvenih zadev.²³ Ignacij jih "hvali", tako kakor je Frančišek v *Hvalnici bratu soncu* slavil prvine narave kot prozornost Boga. Ignacij jih hvali v popolni preprostosti kot dejanje viteške sinovske zvestobe do "prave neveste Kristusa našega Gospoda, ki je naša mati hierarhična Cerkev",²⁴ jih ljubi z rahlo humorno potezo, vsekakor z modro potrpežljivostjo v antitezi z Luthrovo reformacijo, ki je odpravljala vse, kar je dišalo po dogmi, obliki in podobi:

*Give me my good old religion,
It's good enough for me ...*

Vsekakor se je v logiki časa nahajala težnja po razvitju tistih protireformacijsko usmerjenih potez, ki jih Ignacij sam ni razvil, in s tem povezana težnja po prikazovanju pozitivnih cerkvenih oblik in institucij kot oblike intenzivirane epifanije Božje slave, kar je *Bellarmin* storil v teologiji Cerkve in kar je baročna umetnost v pretirani proslaviteljski težnji raztegnila na vse pojavne oblike katoliške Cerkve. Res je, da ta teologija in umetnost podedujeta najprej oblike posvetne lepote, prevzete od renesanse in antike, oblike,

katere so sedaj *kot take* nabite z izrazno močjo Božje slave. In res je, da to stori z zavestnim dejanjem vere in zvestobe materi Cerkvi, z zavestno zavrnitvijo protestantskega zanikanja sleherne pristne vidnosti Božjega razodetja tako v obdobjih cerkvene zgodovine, kakor tudi v karizmah svetosti, ki jih je Sveti Duh prav v teku 16. stoletja obilno razlival na Cerkev, kakor jih je skušala vidno prikazati umetnost Tintoretta, El Greca, Zurbarana, Rubensa in nešteti drugih kot slavo milosti.

Toda ni še vse rečeno. Kljub obilnosti luči, ki jo je antika razlivala na naravo in svet ter jih tako delala teofanične, ni bilo možno izbrisati krize poznega srednjega veka; duh kritične filozofije, empirizma in pozitivnih naravoslovnih znanosti se je širil pod baročnim pokrivalom; duhovi so zaslutili, kako krhek je bil poskus ponovnega priklicanja Platona ali že samo Dionizija v življenje. Luther je bil sedaj dejstvo. Tako zveneči triumfalizem cerkvenih oblik kot podob prikazovanja eshatološkega Jeruzalema kot sijaja vizij angelov in svetnikov v Pozzovih in Tiepolovih razkošnih freskah, kljub svoji izžarevajoči moči nosi v sebi določeno prisiljenost, ki ni v soglasju z evangeljsko uravnoteženostjo; v sebi nosi, nasprotno, neko objektivno lažnost kljub vsej subjektivni iskrenosti umetnika. V njem se ne zabrisujejo samo meje med naravnim in biblično-cerkvenim razodetjem odrešenja, pač pa so same podobe škandala Križa in ponižne podobe Cerkve obravnavane, kakor da bi bile prav tako (enoznačne) podobe lepote kozmosa, ki jim ni izžarevati drugega kot večno moč in slavo Božjo: iz Križa se sprošča kozmična slava in iz berninijevskega Petrovega Svetega Sedeža še enkrat sije neposredna podoba slave Kristusa Zmagovalca. Še več in še bolj paradoksalno: Cerkev in zgodovina odrešenja, ki sta na tak način obravnavani v okviru teofaničnega kozmosa, morata povrniti sij slave tistemu kozmosu, od katerega sta si ga v zad-

nji posledici izposodili, toda hkrati gre za sij, ki ga naravni kozmos počasi izgublja. Posledica je, da oba, Cerkev in kozmos, zrcalita izposojeno slavo. Toda ta dialektika se ne isotveti povsem z ignacijansko zamisljivo zastopanja. Zato pa je ignacijanska duhovnost lahko preživela zaton baroka.

Podtaknjenja in zastrte zamenjave doživijo vrhunec v preobrazbi političnega absolutizma, ki se utemljuje na religioznem sijaju cerkvenega baroka. Zamisel zastopanja na določen način dejansko vpotegne obe področji; tudi cesarski in kraljevski tip zastopanja je lahko bil razumljen in živeti z globoko krščansko resnostjo (npr. pri Karlu V. in Filipu II.) kot služenje Božjemu kraljestvu. Tako posvetni kot duhovni blišč je bil dojemljiv za podobne utemeljitve. Escorial je lahko bil hkrati vladna palača in cerkev ter samostan. Bazilika in trg Sv. Petra sta bila oboje hkrati: poklon Cerkvi s strani vse človeške in posvetne umetnosti in idealno cerkveno izžarevanje skozi umetnost na ves svet. Zedinjujejoče težišče vse te enovite baročne kulture se po nujnosti nahaja veliko bolj v teatralni prvini in v vlogi, ki se v njej igra, kot pa v bivanju, ki jo vzpostavi; v bivanju, ki lahko odigra svojo vlogo na bivanjsko tehten in verdostojen način samo, ko jo je sposobno prevzeti in uresničiti v vsej ignacijanski ravnodušnosti in v resnični analogiji z ignacijansko izbiro. Če tega ni sposobno, bo zgrešilo pravo bistveno slavo v njeni zastopniški prvini; namesto da bi vztrajala edino v čisti nastrojenosti na vedno večjo Božjo slavo (*ad maiorem Dei gloriam*). To, kar dela barok tako dvoumen (in Ignacijev "razločevanje duhov" tako nepogrešljivo), so nešteti odtenki prehoda od te pristne nastrojenosti na Božjo slavo do psevdoreligiozne samoproselitve.

Načelo dejavne ravnodušnosti kot ga je razumel Ignacij, je bilo zelo oster vrh, na katerega so morali mnogoteri duhovni dediči vedno znova priplezati, vrh, ki je nosil v sebi

nevarnost dvojne duhovne skrenitve, če ne vštejemo že omenjene skrenitve, ki je zadevala cerkveno protireformacijsko teologijo.²⁵

Ravnodušna odprtost Bogu, ki izbira, je lahko zlahka bila vzvratno razumljena v smeri "mističnega" izročila, ki je bilo še vsepovsod živo. Proti tej težnji se je moral ostro bojevati že Ignacij (p. Araoz in španski kontemplativci ter kvietisti) – proti težnji, ki je kasneje povzdignila do pronicljivih višav z naukom p. *Balthasarja Alvareza* (katerega življenje je opisal p. Da Ponte), in z *Duhovnim naukom* p. Louisa Lallementater in šole, ki iz njega izhaja. Če je tu v ospredju resnično poslušanje Božjih navdihov in vzgibov ter darov Svetega Duha, je vendarle opazna enostranskost v tesnobni pozornosti na lastno osebno kontemplacijo ter zmanjšanje dejavne apostolske zavzetosti. V smislu antičnega meništvja in nemške mistike sta akcija in kontemplacija ponovno dualistično prelomljeni in se v dobesednem smislu izbori prvenstvo (pasivne) kontemplacije. Sumi in obsodbe s strani redovnega vodstva glede "mistične" težnje so spodbudile skrajno nasprotje, ki je, deloma upravičeno, dalo poudarek spontanosti človeške dejavnosti v analogiji svobode in izbire ter je predalo besedo dejavni asketiki (ki jo predstavlja *Priročnik popolnosti* p. Rodrigueza) in je tako po neki prav toliko nepričakovani kot neizogibni logiki narobe razumelo ignacijansko ravnodušnost kot "dosežek", in jo torej razumelo na osnovi stoiških in budističnih kriterijev. Vsa ta ponaredba je prepoznavna v razdalji, ki se vpeljuje do sveta kot stvarstva, ter v psevdoetični vzvišenosti, ki iz tega sledi in ki človeka prevzema v razmerju do ostalih ljudi, ki so ocenjeni kot domišljavi, nepomembni, mogoče celo kot nevarni, kar onemogoči pravo srečanje jazti v vsem svojem pristno krščanskem tveganju. Obe skrenitvi sta možni obliki bega od zahtevne in stroge karizme, ki je bila podarjena Ignaciju.

Nevarnosti kažejo, kako izpostavljena je bila točka ignacijanske transcendence. Lahko se jo nedvomno krsti z imenom "pokorščina", če se ji prizna vso paradoksalnost. Je predvsem pokorščina Bogu, onkraj dejavnosti in trpnosti: gre za dej, ki očiščuje na najboljši možni način vse energije uma, volje in čustva, in ki jih napne do skrajnosti, da bi bile na najboljši možni način na razpolago večni in svobodni Volji do ljubezni. Na ta način gre tu za pristanek v veri na voljo do pokorščine Kristusa Očetu, in prav zato gre za pristanek na pokorščino neveste Cerkve Kristusu, katera je v duhu svoje pokorščine v veri naša mati in vzgojiteljica. Gre za pokorščino onkraj svetlobe in teme, onkraj gledanja in slepote, kajti "slepota" v pokorščini zadeva le "moj" pogled,²⁶ medtem ko mi sama pokorščina - tako kot "*žrtvovanje lastnega uma*"²⁷ - daje videti skupaj s Cerkvijo to, česar ne morem videti sam. Prilichenje deju Cerkve (ki je strnjen v od nje priznanemu superiorju) je kot tukaj in zdaj utelešena kristološka pokorščina že tudi konkretizirano tveganje transcendence in pristno metafizično dejanje.

Prevedel Ivo Kerže

1. Gre za prevod poglavja iz dela: Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1, Einsiedeln 1965, str. 455-466. (Op. prev.)
2. *Exercitia spiritualia* (špansko-latinsko besedilo po Roothanu, Marietti 1928), 23.
3. O pomenu patristične apatéie, kar bi lahko prevedli kot brezstrastje prim. Maksim Spoznavalec, *Izbrani spisi*, v slov. prev. G. Kocijančič, Celje 2000. (Op. prev.)
4. O tej temeljni drži renške mistike prim. Milica Kač, *Eckhartov vpliv ali suum cuique*, v: Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, Celje 1995, str. 477. Prim. tudi Eckhartovo 32. pridigo, ki bi lahko veljala za nekakšno izvorno mesto te drže v: Mojster Eckhart, n. d., str. 290-295. (Op. prev.)
5. Gre za temeljno držo francoske mislitke 17. stoletja (t. i. *Grand Siècle*), ki jo zaznamujejo avtorji kot so Frančišek Saleski, Bérulle, Condren, Fénelon, Caussade. O njih prim. lep prikaz v H. U. von Balthasar, n. d., str. 467-491. (Op. prev.)
6. *Cloud of unknowing* - znameniti anonimni mistagoški spis iz angleškega poznega srednjega veka je preveden tudi v slovenščino: *Oblak nevedenja. Knjiga skrivnega svetovanja*, v slov. prev. N. Kocijančič Pokorn, Ljubljana 1996. (Op. prev.)
7. *Theologia Deutsch* je zelo pomembno delo nemške poznosrednjeveške duhovnosti, ki izhaja neposredno iz tradicije renške mistike. Imelo je močan vpliv na Luthra. O njem prim. Milica Kač, n. d., str. 472-473. (Op. prev.)
8. Gre za *Meditationes vitae Christi* anonimnega frančiškanskega avtorja iz 14. stoletlja. Prim. *Meditazioni sulla vita di Cristo*, v it. prev. S. Cola, Rim 1982. (Op. prev.)
9. Ta knjiga, ki je med krščanskimi knjigami najbolj brana za Svetim pismom, ima v svoji trezni moči in prodornosti nekaj čudno zamolklega. V kolikor zavrača in izključi sleherni spekulativno prvine ne le sholastike, pač pa tudi mistike, in istočasno abstrahira tudi od barvite raznolikosti Svetega pisma (bila je očitno napisana za ljudi, ki so se umaknili iz sveta) in jemlje v nemar tudi svet kot prostor krščanske dejavnosti, ji ostane kot polje premisleka le osebno-etična prvina. *Hoja za Kristusom* je krščanski Epiktet. Namesto velike in odkrite predanosti Katarine Sienske, lahna in žalostna vdanost se vleče skozi knjigo; res je, da se v njej ljubi Kristusova križana ljubezen (II 11-12), potrnost (II 9, III 50) in norost (I 17, 5) sta sprejeti iz ljubezni do Kristusa, res je da se v njej izpelje kot posledica ideja o razlaščenosti od vsake dobrine (I 22, III 40) in popolno zaupanje v Jezusovo milost (II 10), a kljub temu nezaupanje do sveta, do prevar sebičnosti, do nevarnosti spekulacije in dejavnega apostolata so pretirano navzoče. Na tak način "*se sama ideja hoje za Kristusom ne povzdigne do pristnega prevladujočega gledišča, ... in v njej sploh ni govora o posredovanju Bogočloveka, ni omenjena dinamika 'po Kristusom v Svetem Duhu k Očetu'. Zato v njej ni videti niti skrivnosti cerkve*", posameznik "*ne zazna, da se njegova ljubezen do Boga lahko uresniči šele, ko se razmahne v ljubezen do bližnjega in v apostolat. Ostaja v golem begu iz sveta, svet ni zbran in prevzet v Jezusu Kristusom*". Tako Iserloh v *LexThK* 1962, vii, str. 764. Prim. njegov *Die Kirchenfrömmigkeit in der Imitatio Christi*, v: *Sentire Ecclesiam*, 1961, str. 251-267.
10. "Devotio moderna" je oznaka za pobožnost, ki je izviral iz renške mistike in ki je dobila svoj dokončni izraz v knjigah kot so *Theologia Deutsch* (Nemška teologija) anonimnega avtorja ter *Imitatio Christi* (Hoja za Kristusom) Tomaža Kempčana. O vpetosti teh dveh del v izročilo renške mistike prim. M. Kač, n. d., str. 472-473. (Op. prev.)

11. Za te vire prim. J. de Guibert S. J., *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rim 1953, str. 142-148.
12. Monotelizem je krivoverstvo, ki se je razvilo v 7. stoletju in je, podobno kot monoenergizem, zapostavljal človeško naravo Kristusa glede na Božjo. Monotelizem (mónon thélema = ena volja) namreč pravi, da se je Kristusova človeška volja povsem zlila z Božjo. (Op. prev.)
13. 1 Kor 15, 28. (Op. prev.)
14. Gal 2, 20. (Op. prev.)
15. Tu je mišljeno tomistično razmerje med redom milosti in redom narave, kjer milost ne ukinja narave, pač pa jo predpostavlja in dopolnjuje. Prim. Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2; q. 48, a. 2, ad 3; *Quaestiones disputate de veritate*, I, q. 8, a. 5, arg. 3; q. 8, a. 5, ad 3. (Op. prev.)
16. Trojična razsežnost ignacijanske religioznosti se vzpostavi že v obdobju Manrese, kjer mu je bila Trojica zaigrana v duh in v srce "za vse življenje" v podobi orgel na tri note (*Romarjeva pripoved*, 28). Trojica se ponovno prikaže z vso težo v ohranjenem fragmentu njegovega *Duhovnega dnevnika* iz let 1544-45. On "moli vsak dan vsako Osebo Trojice", in poleg tega Trojico v celoti, in se sprašuje "kako to, da naslovi štiri molitve Trojici", toda takoj nato odpravi to vprašanje kot "povsem nepomembno": v tem bi lahko opazili popolno pomanjkanje zanimanja za eckhartovsko spekulacijo o edinem bistvu onkraj trojičnega procesa. Kakor v videnju v La Storti (*Romarjeva pripoved*, 112, 134; *Dnevnik* 63) je posredništvo po Jezusu in Mariji do Očeta tudi v dnevniku najpomembnejša stvar in jo včasih občutimo (*Dnevnik* 39) s skrajno ostrino. Tej oceni ne nasprotuje dejstvo, da ima Ignacij videnja, "ki na zelo jasen način kažejo samo Božjo bit ali Božje bistvo v podobi krogle", ali kažejo tudi način, na kateri "Oče se zdi, da se povzdigne ali izide iz tega bistva" (82). Drugi krat vidi "sedaj bit Očeta, tj. najprej bit potem Očeta, ... sedaj Očeta na druge načine" (90), ali pa "deloma bit Očeta in hkrati bit Presvete Trojice" (95), ali prebivanje ostalih dveh Oseb v Osebi Očeta (61, 75). To prehajanje različnih vidikov nima nič skupnega s spekulacijo, pač pa samo daje Ignaciju spremeniti smer njegove pobožnosti (90), dokler se ne zgodi "kot da bi se združil na način, ki presega vsako mero z njeno (Trojice) ljubeznijo tako svetlo in sladko" (76). Prikazni svetlečega sijaja zelo pogosto spremljajo Ignacijeva videnja, in ne samo Svetega Duha (42), ali Trojice kot celote (76), pač pa tudi Kristusove človeškosti (70, prim. *Romarjeva pripoved*, 29) in Marije, stvarjenjskega procesa, evarhastičnega čudeža (prav tam), kakor da bi mu bile skrivnosti vere prikazane v njihovem bivanju znotraj Božje slave, v njihovi poveljani obliki. Toda notranja Božja slava se mu lahko pokaže tudi kot "notranja beseda" (*Dnevnik* 64, 104), s katero lahko sovпада "izguba zunanjega govora" (66, 70), in ta "notranja govornica" ima "neizrekljivo notranjo harmonijo" in stoji v neposredni povezavi z "nebesko govornico glasbe" (105).
17. Vzporednice z Dionizijem je natančno izpeljal E. Przywara v svojem komentarju k *Duhovnim vajam* (*Deus semper maior* III, 1940, str. 369-407).
18. *Romarjeva pripoved*, II.
19. Prav tam, 79.
20. *Duhovne vaje*, 234-237.
21. Prav tam, 234.
22. Jos. Stierli, *Das ignatianische Gebet: 'Gott suchen in allen Dingen'*, v: *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556-1956*, Echter-Verlag, 1956, str. 151-182.
23. *Duhovne vaje*, 352-370 ("Pravila, da bi prišli do pravega čutenja v vojskujoči se Cerkvi").
24. Prav tam, 353.
25. In če prav tako ne štejemo zamešanja krščanske indiference z metafizično, ki se je vpeljala s Suarezom. Če ne štejemo torej zamešanja, za katerega Ignacij sam nikjer ni ponudil najmanjšega povoda.
26. "Jaz verujem, da je belo, ki ga jaz vidim, črno, če hierarhična Cerkve tako določi": *Duhovne vaje*, 365.
27. Pisma o pokorščini sobratov na Portugalskem, v: *Ignatius von Loyola: Geistliche Briefe*, uvod napisal H. Rahner, Benzinger 1956, str. 248.

Renesansa in barok¹

Vzroki spremembe sloga

1. Kje se nahajajo izvori baročnega sloga? Presunjenost pred tem velikim pojavom, ki se zdi kakor naravna sila, ki nezadržno podira vse pred sabo, sili človeka v iskanje izvora in vzroka. Zakaj se je renesansa zaključila? Zakaj jo je nasledil ravno barok?

Sprememba se zdi neizogibna. Ni mogoče, da bi ta slog izviral iz volje enega človeka, ki bi iskal zadovoljitev v nečem, kar ni obstajalo nikoli prej. Ni šlo za poskuse posameznih arhitektov, kjer bi vsak raziskoval v različno smer, temveč za slog, katerega najbolj bistvena značilnost je bila univerzalnost njegovega likovnega občutja (Formgefühl). Začetek novega gibanja lahko vidimo na več točkah: tu in tam se je stari slog začel spreminjati in postopoma ga je vedno bolj zajemala sprememba, dokler se ni moglo nič več upirati njeni sili: in nastal je novi slog. Zakaj se je moralo tako zgoditi?

Možen odgovor prinaša teorija o otopitvi občutljivosti. Gre za odgovor, ki je bil dejansko pogosto podan. Po tej zakonitosti naj bi oblike renesanse izgubile svojo privlačnost, ker so bile prevečkrat videne in tako niso bile več učinkovite. Tako je oslABLJENA občutljivost za obliko zahtevala močnejše vtise. Arhitektura se je spremenila tako, da je zadoštila tej zahtevi in tako je postala baročna.

Tej teoriji otopitve nasprotuje druga, ki razume zgodovino slogov kot odsev sprememb v človekovem bivanju.

Sledeč tej teoriji je slog *izraz* svojega časa in se spremeni s spremembo občutljivosti ljudi. Renesansa je morala umreti, kajti ni več odgovarjala utripu dobe; ni več izražala misli,

ki so vladale dobi in ki so se ji zdele najbolj pomembne.

Po prvi teoriji je oblikovni razvoj povsem neodvisen od časovnega konteksta. Razvoj od trdega k mehkeemu in od ravnega k okroglemu je, tako rekoč, povsem mehanske narave; umetniku se ostre, pravokotne oblike same od sebe zmehčajo pod rokami. Slog se odvija, se izživlja, ali kako naj bi človek to povedal. Najboljša prisposoba za tak proces je rastlina, ki zacveti in ovene. Renesansa ni mogla več trajati, ne da bi se spremenila, kakor roža ne more zacveteti, ne da bi ovenela. Renesansa je ovenela, izgubila je svojo obliko in to stanje imenujemo barok. Zemlja ni kriva za smrt rastline: rastlina nosi v sebi zakonitosti svojega življenja. In isto je s slogom. Nujnost spremembe ne prihaja od zunaj, pač pa od znotraj: likovno občutje se torej razvija glede na lastne zakonitosti.

2. Kaj naj porečemo o takem načinu gledanja? Stališče, ki ga je nedavno predlagal arhitekt profesor Göller se mi zdi nevzdržno.² "Utrujenost likovnega občutja" je zanj "vodilna sila, kateri se moramo zahvaliti za razvoj umetnosti vse od primitivnih dekoracij najzgodnejših ljudstev".³ Razlog te utrujenosti je "ostrenje spominske slike",⁴ in če je že "umski napor, s katerim oblikujemo spomin na lepo obliko" istoveten z "nezavednim duhovnim užitkom, ki ga ta oblika poraja",⁵ potem je za to teorijo povsem jasno, da je stanje stalne spremembe nujno; vsakič namreč, ko smo shranili oblike v spomin, izgubijo za nas vso svojo privlačnost. Naloga arhitekta je torej v tem, da stalno proizvaja nekaj novega tako, da spre-

minja grupiranje mas in obliko ter kombinacijo posameznih oblik. Toda, kako naj potemtakem sploh nastane notranje sovisno likovno občutje ali slog? Zakaj npr. ni ob koncu renesanse vsakdo poizkušal v drugačno smer? Ali je odgovor v tem, da je bila sprejemljiva samo ena smer; in če je to tako, zakaj je bila sprejemljiva samo ena?

Ugotovitev, iz katere izhaja ta teorija je pravilna: res je, da organi dojemanja postanejo topi za dojemanje dražljaja, ki se ponavlja preveč pogosto. Naše doživljanje take ponudbe postane manj intenzivno. Oblike izgubljajo svojo privlačno moč, ker nič več ne prebujajo doživljanja in čutenja; so obrabljene in tako postanejo neizrazite.

To pojemanje življenja bi lahko imenovali "utrujenost likovnega občutja". Zdi se mi sicer dvomljivo, da bi "ostrenje spominske slike" bilo edini vzrok tega procesa, kot bi hotel Göller. Toda zdi se sprejemljivo, da ta utrujenost po nujnosti vodi k močnejšim vtisom.

Vendar koliko ta teorija pripomore k razlagi baročnega sloga? - Ne veliko.

Ni prepričljiva iz dveh razlogov. Prvi je, da je ta teorija enostranska. Človek je razumljen zgolj kot bitje, ki izkuša oblike, ki uživa, ki se dolgočasi, ki zahteva nove dražljaje, ni pa razumljen v vsej svoji živosti in resničnosti. Ni si namreč mogoče zamisliti dejanja ali izkušnje, ki ga ne bi določalo naše splošno življenjsko občutje, to, kar smo v celoti. Če torej baročni slog tu pa tam seže po nenavadno močnih učinkih, je to bolj posledica splošne odrevenelosti živcev, kot pa utrujenosti likovnega občutja. Arhitektura ni segla po silovitejših izraznih sredstvih zato, ker so Bramantejeve oblike nehale dražiti domišljijo, pač pa zaradi splošne izgube rafiniranega dojemanja, ki je izhajala iz visoke stopnje čustvene razpuščenosti, zaradi katere so vsi manj vpadljivi dražljaji postali neučinkoviti.⁶ Toda, ali lahko ta pojav pripomore k nastanku nekega sloga? Kakšne vrste stopnje-

vanje učinkujočih dejavnikov sploh zahteva? Človek lahko naredi to, kar je razgibano, še bolj razgibano, kar je veliko, še večje, kar je vitko, še vitkejše, dele lahko še bolj zapleteno kombinira - toda nekaj bistveno novega iz tega ne bo nastalo. Čeprav bi se gotska umetnost lahko razvijala v smeri vedno bolj sloških in priostrenih oblik vse do točke skrajne pretiranosti, in čeprav bi bilo možno iznajti skrajno zapletene sisteme proporcev in skrajno umetne kombinacije oblik, ostaja nejasno, kako naj bi taki razvoji pripeljali do novega sloga.⁷

Barok je vsekakor nekaj bistveno novega, tako, da ga ni mogoče izpeljati iz tistega, kar mu je predhajalo. Posamezni izumi, s katerimi se je skušalo nasprotovati "otopitvi" - npr. težje razpoznavni sistem proporcev -, ne predstavljajo bistva novega sloga. Zakaj umetniške oblike postanejo težke in masivne; zakaj ne postanejo lahke in igrive? Obstajati mora drugačna razlaga. Teorija otopitve ne zadostuje.

3. Drugi pristop, s katerim naj bi se pojasnilo baročno likovno občutje, je psihološki. Sledeč temu vidiku je arhitekturni slog izraz svoje dobe. Ne gre za nov pristop, gre pa za pristop, ki ni bil nikoli sistematično utemeljen. Tehnična stran stroke mu je vedno in včasih tudi upravičeno nasprotovala. V t. i. kulturnozgodovinskih uvodih v učbenike namreč najdemo marsikaj naravnost smešnega. Ti uvodi povzemajo dolga časovna obdobja z zelo splošnimi pojmi, ki naj bi razložili razmere javnega in zasebnega ter intelektualnega in duhovnega življenja. Predstavljajo nam neko blede podobo celote in nas puščajo v nelagodju iskanja tistih niti, ki naj bi povezovala te občosti z obravnavanim slogom. Ne ponudijo nam nobenega ključa za razumevanje razmerja med avtorjevimi osebnimi zamislimi in temeljnimi potezami dobe. Kaj ima opraviti gotika s fevdalnim sistemom in sholastiko? Kakšen most povezuje jezuitsvo z barokom? Naj se zadovoljimo s primer-

javami o neki tu pa tam opazni usmerjenosti, ki omalovažuje sredstva in meri le na veliki Cilj? Je za estetsko domišljijo kakorkoli pomembno, da so jezuiti s svojim duhovnim sistemom pritiskali na posameznika in ga usmerjali k žrtvovanju svojih pravic v prid ideji celote?

Preden dopustimo tovrstne primerjave, se moramo najprej vprašati, kaj je sploh možno izraziti skozi arhitekturo in kateri so dejavniki, ki vplivajo na domišljijo umetnika.⁸ Nekaj naznak naj zadostuje, saj sistematične raziskave na tem mestu ni mogoče izvesti.

Kaj torej določa umetnikov ustvarjalni odnos do oblike? Rečeno je bilo, da značaj dobe, v kateri živi. Za obdobje gotike je bil to fevdalizem, sholastika, poduhovljenost itd. Toda katera je tista steza, ki nas bo peljala iz celice sholastičnega filozofa v zidarsko kolibo arhitekta? Malo namreč pridobimo z naštevanjem takšnih splošnih kulturnih silnic, pa čeprav bi v njih s tenkočutnostjo odkrili določene težnje, ki so podobne sočasnemu slogu. Kar je pomembno, niso posamezni proizvodi določene dobe, pač pa temeljno razpoloženje (Grundstimmung), ki jih je proizvedlo. To pa ne more biti vsebovano v določeni zamisli ali sistemu načel, kajti če bi, bi ne bilo to, kar je. Ne bi bilo razpoloženje. Zamisli so lahko izražene samo izrecno, razpoloženja pa so lahko posredovana tudi po arhitekturnih oblikah; vsekakor vzbuja vsak slog bolj ali manj opredeljeno razpoloženje. Določiti moramo samo, kakšne vrste izrazna sredstva narekuje določen slog.

K temu se bomo napotili izhajajoč iz psihološkega dejstva, ki je dobro poznano in hkrati enostavno preverljivo. O vsakem predmetu sodimo po analogiji z lastnim telesom.⁹ Predmet - tudi če se povsem razlikuje od nas - se ne bo samo takoj spremenil v bitje z glavo in nogami ter sprednjim in zadnjim delom. Ne bomo samo prepričani, da se to bitje počuti nelagodno, če ne stoji ravno in se zdi,

da je na tem, da bo padlo, pač pa bomo šli tako daleč, da bomo vse do visoke stopnje občutljivosti izkusili duhovno stanje, zadovoljstvo ali nezadovoljstvo, ki ga izraža vsakršna podoba, pa čeprav se še tako razlikuje od nas. Lahko dojamemo nemo, vklenjeno bivanje ogromne, nerazčlenjene in brezoblične gmote, težke in nepremične z isto lahkoto kot nežno in jasno čutenje nečesa drobnega in rahlo razčlenjenega.

V vsako materialno stanje vselej preslikamo naše lastno telesno stanje. Celoto zunanjega sveta razumemo izhajajoč iz izraznega sistema, ki smo ga spoznali v naših lastnih telesih. To, kar smo izkusili v nas samih kot izraz stroge resnosti, toge samodiscipline ali razpuščeno težke sproščenosti, preslikamo na vsa ostala telesa.¹⁰

Mar naj arhitektura ne bi bila udeležena v tem procesu nezavednega oživljanja?

Dejansko je v njem udeležena v največji možni meri. Jasno je namreč, da se arhitektura kot umetnost telesnih mas lahko nanaša samo na človeka kot telesno bitje. Je izraz svojega časa toliko, kolikor kaže telesno bistvo človeka in njegovih posebnih navad vedenja in gibanja, ne glede, ali so te lahkotne in igrive, slovesne in dostojanstvene, in ali je njegov odnos do življenja živahen ali spokojen; z eno besedo, arhitektura izraža življenjsko občutje (Lebensgefühl) dobe. Kot umetnost bo vsekakor podala to življenjsko občutje v idealni poudarjenosti; z drugimi besedami, izrazila bo človekova hrepenenja.

Razvidno je, da se lahko slog vzpostavi samo takrat, ko nastopi močna dojemljivost za določen zvrst telesne prisotnosti. Ta dojemljivost je v naši dobi povsem odsotna. Po drugi strani pa lahko pomislimo na gotsko vedenje: gibi so natančni, rezki, do poslednje točnosti priostreni, nobene sproščenosti ni, nobene ohlapnosti, vsepovsod je napetost, vsepovsod volja, izražena na najbolj izrecen način. Nos je tenak in suh. Vsaka masivna

oblika, vse široko in mirno je izginilo. Telo se je povsem preobrazilo v živec. Figure so sloke in podaljšane, izgledajo, kot da bi stale na prstih. Renesansa pa, nasprotno, razvije izraz prijetnega bivanja. Odrevenele oblike se osvobodijo in sprostijo; nastopi mirna silovitost gibanja in silovita mirnost ostajanja.

Najbolj neposredni likovni izraz določene oblike vedenja ali gibanja se kaže v oblačenju. Dovolj je, da primerjamo gotski čevelj z renesančnim, pa bomo videli, kako napotujeta na dva povsem različna načina stopanja: prvi je ozek in priostren ter se konča z dolgim kljunom. Drugi je širok in udoben in stopa na zemljo z mirno zanesljivostjo.

Nikakor seveda nočem zanikati, da imajo posamezne arhitekturne oblike deloma svoj izvor v tehničnih vzrokih. Nikoli niso bile namreč brez vpliva nanje narava materiala, metode njegove obdelave in gradbene tehnike. Toda v nasprotju z določenimi novejšimi teorijami bi še posebej poudaril, da tehnični dejavniki ne morejo ustvariti sloga; da beseda umetnost vključuje vedno in predvsem posebno likovno občutje. Tehnično izdelane oblike temu občutju ne smejo nasprotovati. Lahko obstajajo samo, v kolikor se ujemajo z likovnim okusom, ki se je že predhodno vzpostavil.

Prav tako menim, da slog v svojem razvoju ni čisti in enakomerni izraz svojega časa. S tem ne mislim toliko na zgodnja obdobja zgodovine, ko je bil slog še vedno v sporu z izrazom in se je le postopoma naučil bolj jasno in razločno izreči to, kar je želel povedati. Pred očmi imam veliko bolj tista obdobja, ko je polno razvit likovni sistem (Formsystem) začel prehajati iz enega rodu v drugega, ko je njegova notranja povezanost umanjala, ko je slog, ki je okostenel in se izčrpal zaradi pomanjkanja razumevanja, postajal vedno bolj shema brez življenja. Ko se to zgodi, se utrip narodne duše (Volks-gemüts) ne sme presojati po težkih in mo-

gočnih oblikah arhitekture, pač pa v manj monumentalnih dekorativnih umetnostih.

V njih namreč likovna občutje najde neposreden in neoviran izhod, zato pa je tu vedno možno odkriti prve sledove stilne preнове.¹¹

4. Razložiti slog torej ne more pomeniti nič drugega kot umestiti ga v širši zgodovinski kontekst in pokazati, da govori v soglasju z ostalimi razsežnostmi njegove dobe. Ko torej iščem tak izkaz za barok, ne bom izhajal iz splošnega kulturnozgodovinskega orisa postrenesančnega obdobja, pač pa se bom držal tistega, kar je najbližje in s čimer se primerjava neposredno ponuja, tj. oblikovanosti in obnašanja telesa v predstavnih umetnostih, kjer bomo seveda obravnavali bolj splošno držo kot pa posamezne motive. Ali bo na tak način možno pridobiti popolno karakterizacijo določenega sloga, je drugo vprašanje. Zaenkrat ga puščam ob strani. Glavni pomen te redukcije slogovnih oblik na človeško figuro je, da nam priskrbi neposreden izraz duševnosti.

Telesni ideal rimskega baroka bi lahko opisali takole: namesto vitkih in gibkih figur renesanse so nastopila masivna, velika, okorna telesa z nabrekli mišicami in z nagubanimi oblačili: herkulski slog.

Vesela lahkotnost in prožnost renesanse je izginila. Vse oblike so postale težje in pritiskajo z večjo silo na tla. Ležanje postane težko in nepremično, brez sleherne napetosti.

Medtem ko je renesansa s svojim razpoloženjem prežemala celotno telo in so tesno prilegajoča se oblačila vsepovsod kazala svoje obrise, barok uživa v nerazčlenjeni masi. Tvar bije tu veliko bolj na dan, kot pa struktura in razčlenjenost. Meso je manj jedro, pač pa mehkejše in bolj mlahavo od polnih mišic renesanse. Udje niso sproščeni, svobodni in gibčni, pač pa okorni in ukleščeni; figure ostajajo v nemi zgoščenosti.

Toda to je samo en vidik, kajti masivnost vselej spremlja divje in silovito gibanje.

Umetnost se na sploh ukvarja s predstavljanjem tega, kar se giblje. To gibanje postaja vse hitrejše in neučakano. Trije prikazi Vnebohoda bodo to pojasnili. V Tizianovi sliki se Kristus blago dviguje, v Correggiovi se zažene v nebesa, medtem ko pri Agostinu Carracciju dobesedno odvihra v nebesa.

Idealno stanje je prešlo iz izpolnjenosti v stanje razburjenosti. Vsepovsod mora biti prisotna zanosna dejavnost. Vsak izraz, ki je bil prej prikazan kot lahek in zdrav ter izvira-joč iz krepke narave, sedaj spremlja zanosno prizadevanje. Spokojni položaj postane poln zanosa; figure se dvigujejo, kakor da bi bilo potrebno nezaslišano prizadevanje za to, da se ne bi zgrudile.

Kako značilna je preobrazba sikstinskih *Sužnjev* Michelangela v odgovarjajoče figure Carraccija v Galleria Farnese! Kakšna neutrudnost, kakšni zasuki! Sleherni hoteni gib je mučen in težaven ter zahteva velikansko porabo sile. Hkrati pa se udje ne gibljejo samostojno in svobodno, temveč so vsi deli telesa nekako potegnjeni v gibanje. Tega čustva divjega, ekstatičnega užitka ne more na enakomeren način izražati celotno telo: čustvo izbruhne na dan v določenih organih, med tem ko ostalo telo ostaja zgolj plen težnosti.

Toda to neznanško vlaganje navora ni znak večje telesne moči. Nasprotno. Hote- no gibanje organov je pomanjkljivo. Umski vzgibi so daleč od tega, da bi povsem obvladovali telesne gibe. Duh in telo sta se razdružila. Zdi se, kakor da bi ti ljudje ne imeli več polne oblasti nad lastnimi telesi, kot da bi jih ne prežemali več s svojo lastno voljo; oživljenost in likovna razčlenjenost nista enakomerno razporejeni. Razpustitev, razlitost, predanost, brezobličnost ob divjem gibanju posameznih delov postajajo vedno bolj izključni ideali umetnosti.

Za ponazoritev bi lahko primerjali Galatejo, kakor jo je naslikal Rafael v Farnesini in kakor jo je naslikal Agostino Carracci v

palači Farnese. Primer je skromno izbran, vendar lepo izpostavi to, kar je značilno. Pri Carracciju je gibanje bolj živo, bolj goreče, toda telo – kako daleč se nahaja od lahkega stanja Rafaelove Galateje! Kakšno masivno, nezadržno težko telo, ki se brezvoljno prepušča težnosti. Opazi se tudi, kako je Rafael izdelal podobo za visoko sliko, medtem ko Carracci za široko.

Če telo ne more samo po sebi izražati dovolj masivnosti, uporablja barok težke gmote oblačil, da bi bolj poudaril kontrast med nemirnim gibanjem in mrtvo težo.

Toliko torej o telesnosti postrenesanse kot se je razvila v Rimu. Florentincem je to občutje ostalo še dolgo časa tuje. Ostajali so zvesti ličnosti, jedrnatosti in pravilnosti. V Benetkah je prevladala mirna in prijetna pojavnost. Lombardi pa so gojili določeno nagnjenje do okrašenosti in ljubkosti.

Vzporednic z arhitekturnimi oblikami niso težko povleči: masivnost, velikanska teža, pomanjkanje formalne discipline in temeljite razčlenjenosti, izrazitejša razgibanost in stopnjevanje dejavnosti v smer nemirne, strastne razburjenosti. V obeh primerih so simptomi isti.

Vzporedni razvoj se nadaljuje, ko proti polovici 17. stoletja teža popusti in postanejo arhitekturne oblike zopet lažje. Vsekakor je to obdobje, ki ne zadeva naše raziskave.

5. Začetki te umetnosti se seveda zgoščajo v Michelangelu, če je sploh smiselno reči, da je usoda umetnosti odvisna od posameznega človeka. Michelangela imamo upravičeno za očeta baroka. A ne zaradi njegove svojeglavosti – svojeglavost ne more biti vodilno načelo sloga –, pač pa zaradi silovitega načina, s katerim je ravnal s snovjo. Zaradi shrhljive resnobe, ki je lahko našla svoj izraz le v brezobličnosti (Formlosen). Sodobniki so to poimenovali z besedo "terribile".

Opisal bom rastočo samosvojost Michelangelovih poznih del tako, da bom pono-



Leopold Layer: Marija z Jezusom, 1814, Brezje na Gorenjskem, Slovenija.

vil določene poudarke iz označitve Antona Springerja:

“Michelangelove figure so veliko bolj mo- gočne od resničnih in čeprav so v antiki vsa de- janja izraz svobodne osebnosti ter so lahko ka- darkoli preklicana, se Michelangelovi moški in ženske zdijo pokorne ustvarjenine nekega no- tranjega vzgiba, ki posameznih členov ne oživlja skladno in enakomerno, pač pa sunkoma, tako, da so nekatere skrajno dejavne, druge pa skoraj povsem brez življenja in nedejavne.”¹² “Oživ- ljenost je neenakomerno razporejena.” “Neka- teri deli so nadčloveški v svoji moči, drugi so pa sama teža”. Njegove figure so masivne, včasih herkulske. Občutje nemira se stopnju-

je, ker ni upoštevano nasproti-postavljanje odgovarjajočih si udov (*contrapposto*). Vse- kakor so te figure v stanju divje vzhičenosti, njihovo gibanje je ujeto. Izbruhne le tu in tam skozi nemo masivnost, toda tam toliko bolj nasilno in strastno. Jacob Burckhardt iz- javlja, da se nekatere Michelangelove figu- re “zde na prvi pogled bolj ukročene pošasti kot pa vzvišena človeška bitja”.¹³

6. V medičejskih Grobnicah prepoznamo vrhunec takšne umetnosti. Tu tudi najdemo najbolj izrecen izraz razpoloženja, kateremu je tovrstna umetnost služila. Ni potrebno, da posvetimo veliko pozornosti alegorijam, ki jih te t. i. alegorične figure utelešajo kakor

niti okolici njihove postavitve. Te podobe Noči in Dneva, Večera in Jutra, ki ležijo v pridušenem ihtenju, odvezajoč si spanje, z udi, ki jih bodisi krčevito vlečejo k sebi, ali da jih puščajo mrtvo viseti, so prevzete od globokega notranjega nemira in nezadovoljstva, od razpoloženja torej, ki ga najdemo povsod v Michelangelovem delu, tako v njegovem pesništvu kot v njegovih figurah. Človek bi ga poimenoval kar svetobolje (Weltschmerz), če bi ta beseda ne izgubila svoje moči.

Strmimo kakor pred čudežem, ko vidimo, kako je Michelangelo vtiskoval svoja razpoloženja v plastične oblike.¹⁴ A še bolj čudežno je, da mu je isto uspevalo tudi v arhitekturi. Njegove stavbe vsepovsod razkrivajo njegovo značilno osebnost tako, kakor drugim umetnikom ni uspelo. Gre za silovitost in jasnost osebnega razpoloženja, ki sta bili dotlej v arhitekturi neznani in ki nista bili nikoli več doseženi.

7. Michelangelova umetnost nikoli ne uteleša srečnosti bivanja. Že zaradi tega razloga presega renesančno umetnost. Občutje postrenesančnega obdobja je resnobno že v temelju.

Ta resnobnost je zajemala vse razsežnosti življenja: religiozno zavest, prenovljeno razlikovanje med svetnim in Cerkvenim, prenehanje z neomejenim uživanjem življenja. Tasso je za svoj krščanski ep izbral junaka, ki je bil naveličan sveta.¹⁵ V družbenem dogajanju je splošni ton postal težak in dostojanstven. Lahkotna in breskrbna milina renesanse se je umaknila resnobnosti in slovesnosti, vesela razigranost pa razkošnemu in šumnemu blišču. Veličina in pomembnost sta postala edini merili.¹⁶

Zanimivo je, kako je nov slog zajel tudi pesništvo. Razlika v jeziku med Ariostom in Tassom razkriva spremembo v razpoloženju. Dovolj je, če primerjamo začetek pesnitev *Orlando furioso* (1516) in *Gerusalemme liberata* (1584).

Kako preproste, kako radostne in živahne so prve vrstice Orlanda:

*Le donne, i cavalier, l' arme, gli amori,
Le cortesie, l' audaci imprese io canto,
Che furo al tempo, che passaro i Mori
D' Africa il mare, e in Francia nocquer tanto;...
Kako zelo različne so Tassove začetne vrstice:
Canto l' armi pietose, e il Capitano
Che il gran sepolcro liberò di Cristo:
Molto egli oprò col senno e con la mano;
Molto soffrì nel glorioso acquisto:
E invan l' inferno a lui s' oppose, e invano
S' armò d' Asia e di Libia il popol misto;
Che il Ciel gli diè favore ...*

Opazamo vseprisotnost vzvišenih pridevnikov, donečih koncev vrstic, premišljenih ponovitev (molto -, molto -, e invan - e invano); težko stavčno konstrukcijo in počasnější ritem celote.

Toda ne samo izrazi, ampak tudi podobe postanejo večje. Kako pomenljiva je npr. preobrazba, ki jo prinese Tassovo razumevanje Muz. Povzdigne jih v nedoločeno nebesno prostorje in jih okrona, toda ne z lorvorjevim vencem, pač pa z "zlato krono večnih zvezd".

*O Musa, tu che di caduchi allori,
Non circondi la fronte di Elicona,
Ma su nel Cielo infra i beati cori
Hai di stelle immortali aurea corona ...¹⁷*

Pridevnik "gran" je uporabljen brez zadržkov in prizori veličine morajo biti pričarani vsepovsod.

Zanimivo je zaznati isto težnjo pri še zgodnejšem, izredno zanimivem primeru Bernijevega prepesnjenja Boiardovega *Orlando innamorato*, ki je bil napisan proti polovici 16. stoletja, samo petdeset let po izvirkniku.¹⁸

Če Boiardo zapiše "Angeliki sije zvezda jutranjica, lilija v vrtu, roža", Berni to spremeni v "Angeliki sije svetla zvezda z jutrovega, da, to je v resnici sonce". Podoba je večja, bolj enovita in zveneča. Boiardo se preveč osredotoča

na detajle in podrobnosti; še vedno je zaljubljen v živahno raznovrstnost zgodnje renesanse. Kasnejša doba je hrepenela po veličini.

V splošnem bi lahko zaključili, da je v renesansi vsakemu detajlu posvečena ljubeča pozornost zaradi njega samega, da se ni mogla odtrgati od skrbne iznajdljivosti za raznolikost ter za izoblikovanje podrobnosti. Sedaj pa se pomaknemo nazaj. Veličine ne zahtevamo v podrobnostih, pač pa samo v splošnem vtisu; gre bolj za razpoloženje (Stimmung) kot pa za zaznavanje (Anschauung).

9. Sedaj smo očitno prišli onkraj točke, do katere bi nas popeljala analiza baročnega razumevanja človeškega telesa. Saj je ena izmed bistvenih značilnosti baročnega sloga ravno ta, da ga ni mogoče uzreti zgolj na osnovi telesnosti. Barok nima smisla za individualni pomen posameznih oblik, pač pa le za bolj zamolkel učinek celote. Posamezna, opredeljena in plastična oblika ni več pomembna, kompozicije temeljijo na masnih učinkih. Najmanj določljive prvine svetlobe in sence postanejo osrednje izrazno sredstvo. Z drugimi besedami: barok nima tiste čudovite zaupnosti, ki izhaja iz poudarjene pozornosti na vsako posamezno obliko, ki je lastna renesansi. Ne čuti arhitekturnega telesa v smislu sočutnega sledenja funkciji vsakega člena; raje ohranja le slikovito (male rische) podobo celote. Svetlobni učinek je pomembnejši od oblike.

Ne nameravam razlagati, kako je pojemale zmožnost čutenja oblike (Fähigkeit des plastischen Nachführens). Zdi se, da je bilo to odvisno od mnogih dejavnikov. Najpomembnejše je bilo verjetno rastoče zanimanje za "razpoloženje" v modernem pomenu besede. To naj bi ogrozilo lepi slog na dva načina. Po eni strani naj bi kult razpoloženja poškodoval tenkočutnost telesnega občutja. Po drugi pa naj bi prisilil arhitekturo v neenako tekmovanje s slikarstvom, katerega izrazna sredstva so dejansko ustvarjena za po-

dajanje razpoloženja. Zato pa je slikarstvo postalo specifično moderna umetniška oblika. Je namreč tista umetniška oblika, v katerem se lahko novo izrazi na najbolj popoln in neposreden način.

Toda za duh baroka je bila arhitektura nepogrešljivo izrazno sredstvo. Je namreč edina umetniška zvrst, ki poseduje sposobnost podajanja občutka vzvišenosti (des Erhabenen). Tu zadenemo na bistven vidik baroka. Barok se lahko kaže samo v velikem merilu. To pa je razlog, zaradi katerega se lahko v polnosti izrazi le v cerkvi: neskončno preseganje, prepustitev občutju nečesa vsemogočnega in nedojemljivega – v tem je zanos post-kla-sične dobe. Vse dojemljivo je bilo zavrjneno. Človek hrepeni po tem, da je nadvladan.¹⁹

Gre za nekakšno opojnost, s katero nas napolnjuje baročna arhitektura, še posebej veličastne notranjosti njenih cerkva. Gre za nemo vsezajemajoče občutje. Nesposobni smo, da bi dojeli karkoli. Poloti se nas brezoblična želja, da bi se predali neskončnosti.

Nova religiozna gorečnost, ki so jo razvneli jezuiti, najde primerno zadoščenje v motrenju neskončnih nebes in brezštevlnih zborov svetih.²⁰ Naslaja se v zamišljanju nezamisljivega, zamaknjeno se potaplja v brezno neskončnosti. To neukročeno navdušenje vsekakor ni omejeno na jezuitsko cerkvenost. V istem času je Giordano Bruno okušal podobna zamaknjenja. Zanj je bila največja slast v tem, da bi ga použilo Vse.²¹ Jezuitska religiozna umetnost je svojo vdanost brezmejnosti pač prevzela kot nekaj, kar se je pripravljalo že dolgo pred tem. Prvi znaki skrajne občutljivosti so vidni že v zadnjih Rafaelovih letih. Njegova Sv. Cecilija (1513) s spuščeni rokami in nemo dvignjenim obrazom ter zaprtimi očmi, v popolni predanosti nebeškimi napevom je bila prva od dolge vrste slik, ki so prikazovale isto razpoloženje v še bolj silni in strastni obliki, kot nasladno prepustitev, kot očarljivo zamaknjenje ali kot

hrepenenja polno nadzemeljsko dosego blaženosti.

Hrepenenje duše, ki se razmahne v neskončnosti, se ne more zadovoljiti v enostavni, dobro opredeljeni in jasno dojeti obliki. Naše napol zaprte oči ne vidijo več privlačnosti lepe črte. Zahtevajo manj določne vtise: domišljijo premagujoča veličina, neomejena prostranost prostora, nedoločljiva magija luči – to so ideali nove umetnosti.

Opis Carla Justija, ki Piranesija označi kot “*moderno-strastno naravo*”, katere “*delokrog je neskončnost, skrivnost vzvišenosti v prostoru in v silovitosti*”,²² ima širšo veljavo.

10. Le s težavo ne prepoznamo bližine naše dobe z italijanskim barokom. Sicer ne toliko v posameznih pojavih. Richard Wagner se sklicuje na ista čustva: “*Ertrinken – versinken – unbewusst – höchste Lust!*” Njegovo pojmovanje umetnosti kaže popolno skladnost z baročnim pojmovanjem in ni naključje, da se Wagner vrača k Palestrini: Palestrina je sodobnik baročnega sloga.²³

Nismo navajeni razmišljati o Palestrinovi glasbi kot o baročni, toda primerjalna slogovna analiza bi pokazala sorodnosti. Nena zadnje, v točki, kjer ena umetnost začne propadati, druga najde svojo pravo naravo. Kar je dojeto kot pomota in žalitev občutljivosti v arhitekturi, je lahko povsem sprejemljivo v glasbi, glede na to, da spada izražanje razpoloženj brez sleherne oblike k naravi glasbe. Krotenje zaključene ritmične fraze, stroge in sistematične konstrukcije ter prosojno jasne razčlenitve, ki je lahko primereno in celo nujno za izražanje razpoloženja v glasbi, pomeni v arhitekturi, da so bile njene naravne meje presežene. Tako je bistvena sestavina Palestrinove glasbe, tj. kar se označuje kot “latentnost ritma” (Ambros), ter vpejljava “ataktičnosti” (Seidl), pozdravljena kot napredek: za arhitekturo pa to pomeni propad.²⁴ Njen razcvet je odvisen od splošnega veselja nad obliko in mejo. Renesansa je to

imela. Največja lepota, “*concininitas*”, je, po Albertijevih besedah, “*animi rationisque consors*”. Je stanje popolnosti, je cilj, h kateremu teži narava v vseh svojih pojavnostih.²⁵ Takoj se zavedamo popolnosti predmeta, ker naša narava hrepeni po njem: “*natura enim optima concupiscimus et optimis cum voluptate adhaeremus*”.

Popolnost pa je točna sredina med preveč in premalo. Toda brezoblična umetnost ne pozna teh meja, ne pozna dovršenosti ali zaključenosti.

Klasično obdobje renesanse je bilo deležno občutljivosti visoke antike. Ni jasnejšega načina za označitev svetovnozgodovinskega nasprotja baročnemu slogu od navedbe Carla Justija, ki želi opredeliti Winckelmannovo, tako na antiko vezano umetnostno občutje: “*Zmernost in oblika, preprostost in plemenita črta, spokojnost duha in tenkočutnost: to so bile glavne poteze njegove veroizpovedi. Njegov najljubši simbol je bila kristalno čista voda.*”²⁶

Če bi poiskali nasprotje vsakega od teh pojmov, bi dobili bistvo novega sloga.

Prevedel Ivo Kerže

1. Gre za prevod poglavja z naslovom *Die Gründe der Stilwandlung* iz dela Heinrich Wölfflin, *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*, (4. izdaja), München 1926, str. 74-88.
2. Prim. Alfred Göller, *Zur Ästhetik der Architektur*, 1887; *Entstehung der architektonischen Stilformen*, 1888.
3. A. Göller, *Zur Ästhetik der Architektur*, n. d., str. 32.
4. Prav tam, str. 23.
5. Prav tam, str. 16.
6. Dodal bi še, da se mi zdi zavajajoča Göllerjeva primerjava z melodijo, ki se izpoje, če se jo prevečkrat ponovi. Opažanje je sicer pravilno, toda arhitekturnega stila ni mogoče brez nadaljnega vzporejati z melodijo, pač pa z glasbenem slogom, ki znotraj sebe dopušča neskončno različnih oblik.
7. Edina možna rešitev - ki bi jo pa redki želeli poskusiti - je, da je nov slog vselej nujna reakcija

- na starega. To bi vodilo do heglovskega tipa razvoja, katerega gonilna sila je nasprotje. Toda umetnostna zgodovina bi takšno konstrukcijo s težavo stkala in dejstvom bi delala silo prav tako kot takrat, ko jih je hotela zgodovina filozofije narediti razumljive skozi abstraktno mišljenje na osnovi medsebojnih razmerij pojmov.
8. Prim. prodorna opažanja v Anton Springer, *Bilder zur neueren Kunstgeschichte*, II. izdaja, II. zv., str. 400. To temo sem zainkrat obravnaval v disertaciji: *Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur*, München 1886 (natisnjeno kot rokopis).
 9. Teorija, katero Wölfflin tu razvije o telesnosti našega dojetanja je v nezanemarljivi sorodnosti s Husserlovimi analizami konstitucije intersubjektivnosti kot jih razvija npr. v *Kartezijanskih meditacijah*, v slov. prev. I. Urbančič in M. Hribar, Ljubljana 1975. Če to opažanje povežemo z zgornjo središčnostjo temeljnega razpoloženja (Grundstimmung), ki vemo kolikšno vlogo odigra v misli Martina Heideggerja, lahko zaznamo v Wölfflinovi metodi dobre nastavke za razvoj fenomenološko-hermenevtičnega pristopa k razumevanju likovnih umetnosti. (Op. prev.)
 10. Lotze, *Geschichte der Ästhetik in Deutschland*, 1868; *Mikrokosmos*, III. izdaja, II. zv., str. 198 sl; R. Vischer, *Das optische Formengefühl*, 1872; Volkelt, *Der Symbolbegriff in der neueren Ästhetik*, 1876.
 11. Gottfried Semper, *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten*, II. izdaja, II. zv., 5. razdelek, München 1879.
 12. Anton Springer, *Raffaël und Michelangelo*, II. izdaja, II. zv., str. 247. Pa tudi W. Henkes, *Die Menschen Michelangelos im Vergleich mit der Antike*, Rostock 1871; *Empirische Betrachtungen über die Malereien von Michelangelo am Rande der Decke in der Sixtinischen Kapelle*, v: *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen*, VII. zv., 1886.
 13. Jacob Burckhardt, *Cicerone*, II, 2, str. 580.
 14. A. Springer, prav tam, str. 262. Motivi iz medicjskih grobnic so deloma že vsebovani, morda celo anticipirani v razgaljenih figurah nad Sibilami v Sikstinski kapeli. Prim. figuro Somraka z levo figuro med Kumejo in Izaijo. Tu louverški sužnji vzbujaajo podobno razpoloženje.
 - Michelangelova poslednja zamisel človeškega telesa se je zjedrila v popolno in brezoblično sesedanje telesa, v stanje popolne brezvoljnosti (prim. *Pieta* v florentinskem Duomu ter *Pietà* v palaci Rondanini v Rimu).
 15. Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata*, I, 9.
 16. Za celovit prikaz te duhovne spremembe prim. Leopold v. Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, XII. izdaja, I. zv., Leipzig 1923, str. 257-267.
 17. T. Tasso, *Gerusalemme liberata*, I, 2.
 18. L. v. Ranke, *Zur Geschichte der italienischen Poesie*, v: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1835. Tu je naveden omenjeni primer. Boiardova pesnitev je iz leta 1494, predelava pa iz leta 1541.
 19. "Lepota je za srečen rod, ampak nesrečen mora iskati vzvišeno do ganjenosti." (Schiller v pismu Süvernu, prim. A. Springer, *Raffaël und Michelangelo*, predgovor k drugi izdaji).
 20. Prim. Ignatii Loyolae exercitia spiritualia, 1546, predgovor; Eberhard Gothein, *Ignatius von Loyola*, Stuttgart 1922, str. 65 sl; Werner Weisbach, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation*, Berlin 1921, str. 12 sl.
 21. "Ljubite žensko, če želite, toda ne pozabite, da ste častilci neskončnosti".
 22. Carl Justi, *Winckelmann und seine Zeitgenossen*, III. izdaja, II. zv., Leipzig 1923, str. 415-419. Tu najdemo tudi novejšo bibliografijo o Piranesiju.
 23. Richard Wagner, *Sämtliche Werke*, IX. zv., str. 98. Podobne misli najdemo v: Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, str. 219 (o religioznem izvoru novejše glasbe); II, 144 (o baročnem slogu); II, 134 (o tem kako naj bi se duša odzivala na novejšo glasbo).
 24. Arthur Seidl, *Vom Musikalisch-Erhabenen*, Dissertation, Leipzig 1887, str. 126; August Wilhelm Ambros, *Geschichte der Musik*, IV. zv., Leipzig 1880-1882, str. 57.
 25. Leon Battista Alberti, *De re aedificatoria*, lib. ix, cap. v: "Quidquid enim in medium proferat natura, id omne ex concinnitatis lege moderatur, neque studium est majus ullum naturae quam ut quae produxerit absolute perfecta sint."
 26. Carl Justi, n. d., II. zv., str. 418.

Barok kot bistvo slovenstva

Uvod

Barok ni in ne more biti za nas Slovence le eno izmed umetnostno-zgodovinskih obdobij, ki se jih spominjamo iz linearnega nizanja šolskega prikaza. Še površno oko popotnika, ki v svoji poslovni ali počitniški naglici švigne skozi slovenske dežele, ne more mimo vtisa, da je baročni slog vseprisotnih cerkva, posejanih po pokrajini, to zemljo globinsko zaznamoval. Ne le, zaznamoval - zdi se mu, kakor da bil zraščen z njeno značilno valovitostjo in razgibanostjo. Kakor da bi dihal v neki bistveni sopripadnosti z njo.

Če bi kdo pazljiveje prisluhnil življenjskemu utripu našega naroda, bi uspel še izraziteje zaznati občutek te skrivnostne povezanosti. Od zvonikov na hribčkih bi se njegova pozornost spustila v dolino, prisluhnila bi govorici ljudi in v sanjavih, sproščeno-krepkih zavojih našega domačega rekanja bi zaslutila presenetljivo sorodnost s toplimi, sproščeni zavoji baročne gloriije. Ali bi lahko bil ta močan občutek sopripadnosti le videz brez globljih korenin? To bi se zdelo komaj verjetno. Kam torej segajo te korenine in do kolike mere nas bistveno zadevajo?

Barok in zgodovinski izvor slovenstva kot slovenstva

Izpričani zgodovinski izvori slovenstva segajo seveda daleč nazaj, v čas Karantanije in Brziških spomenikov in najbrž še dlje nazaj, vendar bi se v tem poglavju ne ozirali toliko na zgodovinski izvor slovenstva *nasploh*, pač pa na zgodovinske izvore slovenstva *kot takega*, *slovenstva kot slovenstva*. Zanima nas skratka obdobje, ko smo se Slovenci ovedeli sebe *kot Slovencev*. Zanima nas obdobje vzni-

ka naše narodne (samo)zavesti. To obdobje, kot bomo videli, je v tesni povezavi z barokom in utegne iz zgodovinskega vidika utemeljiti zgoraj naznačeno sopripadnost slovenstva in baroka.

Kdaj smo se torej Slovenci ovedeli svojega slovenstva? Kdaj smo zavestno prevzeli svoje slovenstvo? Po kakšnih znakih naj sploh prepoznamo ta dogodek v naši zgodovini? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, moramo najprej pomisliti, na kakšen način se tak prevzem lahko sploh zgodi.

Na kakšen način narod prevzame svojo narodnost? Na to vprašanje ne moremo odgovoriti, če predhodno ne uvidimo, kaj je sploh narodnost določenega naroda po svojem bistvu. Narodnost določenega naroda je prvič, tisto, po čemer prepoznamo, da je nekaj narod (njegov *genus proximum*) in drugič, tisto, po čemer se ta splošni pojem naroda strne ali kontrahira v določen narod, ki ga razlikujemo od ostalih narodov (njegova *differentia specifica*). Narodnost je skratka *definiens* določenega naroda.

Obravnavajmo najprej narodnost kot *genus proximum*, tj. narodnost v svojem splošnem, nekontrahiranem smislu. Po čem prepoznamo, da je neka skupina ljudi narod? Ponujajo se štirji možni znaki, po katerih bi lahko to prepoznali: skupni in samosvoj jezik, skupno pokolenje, skupno in sklenjeno ozemlje prebivanja, skupna zgodovina.¹ Narod zagotovo ni le samosvoja jezikovna skupnost, saj ne moremo imeti nekoga, ki je npr. po fizičnem ustroju Kitajec za pripadnika npr. švedskega naroda, čeprav je dober govorc švedščine. Jasno je torej, da je narod jezikovna in krvna skupnost. Verjetno pa na-

rod zopet ni samo to, pač pa sta njegova jezikovna in biološka struktura v tesnem sovisju s strukturo ozemlja, na katerem prebiva. Tako jezik kot biološka struktura se razvijata v močni sinergiji z okoljem – različna okolja terjajo namreč različno ustrojene organizme, kot seveda tudi različno ustrojene jezike. Poleg tega tudi fizični ustroj pogojuje razvoj jezika,² jezik pa daje svojevrsten ritem telesu in tako nanj vpliva. Ne moremo pa govoriti o enostranskem učinkovanju s strani okolja, saj človek s svojim jezikovno-telesnim ustrojem na okolje učinkuje tudi vzvratno – lahko govorimo torej le o sinergiji, součinkovanju in sopripadnosti vseh teh razsežnosti narodnosti. Določen jezik se lahko razvije le na določenem ozemlju, pri ljudeh z določeno fizično strukturo, prav tako pa velja, da določena pokrajina dobi svoje značilno lice le pod roko ljudi z določenim jezikom in fizičnim ustrojem, in končno se določen fizični ustroj ljudstva lahko razvije samo na določenem ozemlju, pri ljudeh, ki govorijo določen jezik. Jasno pa je, da imajo ljudje, ki jih veže skupni biološki ustroj, jezik in ozemlje, tudi skupno zgodovino, ki prav tako vzvratno in sinergično vpliva na ostale obravnavane razsežnosti.³

Preidimo sedaj k narodnosti kot *razločevalni posebnosti (differentia specifica)*, tj. k narodnosti v njenem specifičnem, kontrahiranem smislu. Po čem razlikujemo en narod od drugega? Eno jezikovno-biološko-ozemeljsko-zgodovinsko skupnost od druge? Verjetno po specifičnosti njene jezikovno-biološko-ozemeljsko-zgodovinske določenosti. V kateri dimenziji te četvero-razsežnostne določenosti pa bomo najbolj jasno spoznali specifičnost? Zagotovo po tisti razsežnosti, ki je najbolj neposredno dojemljiva. Ker pa je naše dožemanje vselej besedne narave,⁴ je jasno, da bo prvenstvena razsežnost določanja narodne samosvojesti, jezikovna razsežnost. Pri tem ne smemo pozabiti, da gre pri tej četvero-raz-

sežnostni narodni določenosti za razsežnosti, ki se, kot rečeno, nahajajo v tesnem sinergičnem sovisju, in da bi torej lahko iz katere koli izpeljali vse ostale. Ker pa je za naš način dožemanja jezikovna dimenzija najbolj temeljna, sledi, da je za nas najbolj razvidno, kako ravno iz nje sledijo vse ostale. Drugače povedano, jezikovna razsežnost je za nas tista razsežnost narodnosti, ki je temelj ostalim trem, ki ostale tri nosi in jim vlada.

Specifičnost določenega narodnega jezika pride najbolj do izraza v lepoti pesništva določenega naroda. Pesniška lepota je namreč tista, ki je najtežje prevedljiva. Torej je razločevalna posebnost določenega naroda istovetna s pesniškim razprtjem lepote znotraj literature tega istega naroda. Če je torej jezikovni vidik za nas temeljni in vseobsegajoči vidik narodnosti določenega naroda, če je, tako rekoč, narodnost sama na sebi v svoji najlastnejši obliki, in če je pesniška lepota najizrazitejši vidik te jezikovne dimenzije, potem je pesniško razprtje lepote najpopolnejša manifestacija narodnosti.

Iz zgornjega pa sledi, da se narod ove sebe in ustanovi v svoji specifičnosti takrat, ko se začne njegovo pesništvo, in sicer tako pesništvo, ki ima namen razpreti specifičnost jezika (tj. narodnosti same), tj. pesniško lepoto kot tako. S tem pa je seveda mišljeno pesništvo, ki nima nekih drugotnih (vzgojnih, pastoralnih itd.) namenov, pač pa le gojenje (pesniške) lepote in ki je torej literatura v pravem pomenu besede.⁵ Zgodovinski trenutek, v katerem se znotraj določenega naroda začne tovrstno pesništvo, je trenutek, v katerem narod zavestno prevzame svojo narodnost. Kdaj torej Slovenci prevzamemo svoje slovenstvo? Kdaj se pri nas začne pesništvo, ki ima za namen predvsem gojiti lepoto jezika in ki ni več podrejeno poučnim in pastoralnim potrebam?

Odgovor je jasen in enoznačen: prva natisnjena slovenska pesem tovrstnega tipa na-

stopi leta 1689 v Valvasorjevi *Slavi vojvodine Kranjske* izpod peresa jezuita p. Franca Sizenheima (pod psevdonimom Jožefa Zizenčelija).⁶ Začne se torej v polnem baroku izpod peresa pripadnika najbolj baročnega reda, kar jih je,⁷ znotraj dela, ki nas s svojim besedjem, tonom in duhom nedvoumno napotuje na baročni čas.⁸ Zanimivo je, da je ravno *Slava* hkrati prvo celovito patriotično delo, ki smo ga Slovenci premogli.⁹ Že samo to dovolj jasno kaže, da se naša narodna zavest porodi v času baroka in v sinergiji z njim.

Toda morda bi si kdo lahko mislil, da je šlo pri Zizenčelijeви pesmi in Valvasorjevem opusu za osamljen poskus. Da smo morali čakati na razsvetljenstvo, da bi dobili pravi, sistematični in kontinuirani razvoj slovensko literature. Toda literarna zgodovina brez zadržkov zatrjuje: "*S Pisanicami se dejansko začinja slovenska narodova in narodna književnost*".¹⁰ Začenja se skratka s tistimi *Pisanicami*, ki nastanejo iz literarnega kroga Marka Pohlina: iz kroga torej, ki duhovno še vedno pripada baročni meniški tradiciji.¹¹

Kako to, da ravno barok spodbudi nastanek naše literature v pravem pomenu besede, tj. v smislu zavestne besedne ustvarjalnosti s pretežno estetsko-umetniško funkcijo? Janko Kos v *Duhovni zgodovini Slovencev* lepo pokaže, da z razliko od reformacije "*baročna kultura tudi na Slovenskem ni izključevala posvetnega pesnjenja v latinščini in nemščini. Tomaž Hren je v mlajših letih pisal latinske verze v humanistični maniri, in takšno pesnjenje je bilo v navadi tudi v krogu izobražencev konec 17. in na začetku 18. stoletja*".¹² Očitno je torej, da "*je svet katoliškega baroka v svoji znani ljubezni do vsega živopisnega dopuščal vzporedno nabožnost in posvetnost. Prav to napravlja Pohlinovo iniciativo razumljivejšo: posvetno pesnjenje je lahko bilo privrženecem katoliške baročne tradicije bližje kot janzenistom*".¹³

Jasno je, da protestanti niso mogli biti pobudniki 'posvetne' literature, saj na osnovi

svojega radikalno negativnega vrednotenja človeške narave po Adamovem padcu v 'naravni' literaturi niso mogli (tj. v literaturi, ki brez neposredno nadnaravnih, religioznih vsebin in pastoralnih namenov) videti nič dobrega.¹⁴ O tem protestantskem odnosu do umetnosti priča npr. že skrajna likovna asketskost protestantskih cerkva. Takšen odnos do umetnosti je bil lasten tudi janzenistom, katerih negativni odnos do umetniške literature je prav tako kot pri protestantih koreninil v pretežno negativnem vrednotenju človeške narave po padcu v izvirni greh.¹⁵

Prav tako pa je jasno, da je barok kot zavestno katoliško obdobje na osnovi katoliškega, veliko bolj pozitivnega vrednotenja stanja človeške narave po padcu, spodbujal literaturo in umetnost nasploh, tako v Sloveniji kot po celi Evropi.¹⁶

Ob rečenem bi lahko kdo vendarle pripomnil, da se v baroku resda začne slovenska literatura (in s tem tudi narodna (samo)zavest), vendar zgolj zahvaljujoč tistim prvinam v baroku, ki napotujejo na slovensko razsvetljenstvo, na čas Zoisovega kroga. Toda takšno razumevanje je problematično v toliko, v kolikor priznamo, da (slovenskim) razsvetljencem ni šlo in ni moglo iti za literaturo v njeni pretežno estetski funkciji, tj. za literaturo v pravem pomenu besede, pač pa bolj za literaturo v njeni moralično-didaktični, utilitarni funkciji.¹⁷ Nič čudnega torej, da so Prešernu kot dokončnemu pesniškemu utemeljitelju slovenstva tuji tako pogledi janzenistov¹⁸ kot pogledi razsvetljencev.¹⁹ Kot romantiku mu je bil zagotovo bistveno bližji baročni duh, o čemer priča tudi bližina njegovega pesništva baročni poetiki²⁰ in tako pogosta uporaba besed, ki se nanašajo na ključno baročno razsežnost: na Slavo, na Glorijo.²¹

Slovenci izvorno prevzamemo torej svoje slovenstvo v času baroka z razprtjem naše pesništva. Ogedali smo si nekaj razlogov, zakaj nas je ravno barok spodbudil k temu

in zakaj druga obdobja temu niso bila toliko naklonjena. Toda ti razlogi še vedno ne razjasnjujejo, zakaj se je naša književnost (in z njo naša narodna (samo)zavest) začela ravno v baroku. Naklonjenost ali nenaklonjenost nekega obdobja vzniku narodne književnosti in (samo)zavesti ne more biti zadostni razlog za ta vznik. Tudi narod mora biti odprt za tako spodbudo, ji mora biti naklonjen. In to po svoji naravi, po svojem temeljnem ustroju. Kot je zvonček po svojem notranjem ustroju odprt spodbudi poznofebruarskega sonca, z razliko od kranjske lilije, ki čaka na junijsko pripeko, da se razcveti, tako so nekateri narodi, ki so po svojem notranjem ustroju odprti spodbudi zgodnejših, drugi pa poznejših obdobjih duhovne zgodovine. Pri prvih se razpre književnost in narodna zavest prej, pri drugih kasneje. Pri nas se je razprla v obdobju baroka. To pa tudi pomeni, da smo *po notranjem ustroju* odprti baroku. Da smo izvorno in bistveno sopripadni s tem obdobjem, kakor je kranjska lilija izvorno sopripadna s poletno slavo junijskega sonca.

Kako naj torej temeljiteje dojamemo to sopripadnost med slovenstvom in barokom, ki smo jo na zgodovinski ravni že izkazali, je pa nismo do konca izkusili, ker nismo izkazali sopripadnosti baroka s temeljnim ustrojem slovenstva? Temeljni ustroj (naše) narodnosti, kot smo že nakazali, se ne more nahajati v zgodovinski razsežnosti, pač pa v jezikovni. Preden se bomo torej lotili tega izkaza sovisja med barokom in bistvom slovenskega jezika kot bistvom slovenstva nasploh, pa moramo najprej enoznačneje dojeti, kaj barok sploh je. Dojeti moramo skratka njegovo bistvo.

Bistvo baroka

Pri opredeljevanju bistva baroka se moramo najprej zavedati, da je z barokom običajno mišljen umetniški slog, ki je sovisen

z duhovno-zgodovinskim dogajanjem 16., 17. in 18. stoletja katoliškega kulturnega okrožja. To pa pomeni, da se nahaja v sovisju z zgodovinskim dogajanjem protireformacije in katoliške obnove ter njegovimi duhovnimi in miselnimi osnovami. V širšem smislu lahko torej z barokom označimo sovisje med duhovnim, umetniškim, miselnim in zgodovinskim dogajanjem med 16. in 18. stoletjem v katoliškem predelu Evrope (in v kolonijah, ki so bile z njim v neposredni povezavi). Ko smo nakazali sopripadnost med slovenstvom in barokom, smo imeli pred očmi barok v smislu tega širšega pomena, kajti samo tako bi barok lahko bil sovisen s slovenstvom, razumljenim zopet kot celostnim sovisjem. Na nas je torej, da izkažemo enovitost tega sovisja skozi uzrtje bistva baroka.

Kaj je torej tisto, kar zbira v enovito celoto to prostrano sovisje baročnega obdobja? Kje, v kateri razsežnosti baročnega sovisja naj sploh poiščemo to zbirno točko? Najbrž v tisti razsežnosti, kjer jo bomo lahko najprej in najjasneje dojeli. Ker pa je ravno mišljenje tista dejavnost, ki vnaša jasnost in preglednost, bo verjetno treba poiskati poenotujoče bistvo baročnega obdobja ravno v misli iz tega obdobja.

a) Baročna misel

To miselno bistvo bomo šli iskat najbrž v opus tistega filozofa, ki velja za najizrazitejšega misleca baročnega obdobja, torej za tistega, ki je uspel najbolj jasno in temeljito miselno razpreti bistvo obdobja, v katerem je živel. Ta filozof pa je nedvomno španski jezuit Frančišek Suarez (1549-1619).²² To trditev lahko podkrepimo z dvema razlogoma.

Prvič, Frančišek Suarez je tisti mislec, ki ga je takratna Družba Jezusova, temeljna nosilka duha baročnega obdobja, sprejela za najbolj svojega misleca.²³

Drugič, Frančišek Suarez je tisti mislec, ki velja za temeljnega posrednika med sred-



Matevž Langus, poslikava velike kupole nad osmerokotnim ladijskim prostorom, 1846-47
romarska cerkev na Šmarni Gori, Slovenija.

njeveško (tj. sholastično) in novoveško mislijo.²⁴ Obdobje baroka pa je ravno tisto obdobje, ki je po svojem bistvu prehod iz srednjega v novi vek, saj se šele po tem obdobju, z razsvetljenstvom, začne novi vek v pravem pomenu besede.²⁵ Torej je tudi s tega vidika Suarez najizrazitejši filozofski predstavnik baročne dobe.

Kako bi lahko opredelili bistvo njegove misli? Bralcu se njegova filozofija dokaj hitro pokaže predvsem kot poskus uskladitve temeljnih nasprotujočih si pozicij srednjeveških filozofov.²⁶ To je še posebno očitno, ko skuša znamenite spore srednjeveške misli razrešiti s sintezo nasprotujočih si stališč.²⁷ S to sintetičnostjo svoje misli si je Suarez večkrat nakopal oči-

tek eklektičnosti.²⁸ To pa ni upravičeno, kajti njegova misel ni le zbirka raznolikih miselnih elementov, pač pa pristna filozofska sinteza, ki temelji na enovitem in vseobvladujočem miselnem izhodišču. V tem izhodišču, v tej izvorni misli španskega misleca, pa gre verjetno iskati tudi najbolj temeljno ubeseditev samega miselnega bistva baroka.

Miselno izhodišče določenega filozofa je izhodišče njegove misli. Ali bolje, je način, kako sam vidi izhodišče misli, izvor misli, tj. tisto najpreprostejše in najbolj neposredno, pri čemer se misel sploh začne.²⁹ Tisto, kar najpreprostejša oblika zavesti dojame, pa je *ono, kar je*. Čisto preprosto *ono, kar je* in nič več. Dojame torej: *bivajoče (ens)*.³⁰

Suarezovo razumevanje bivajočega je torej njegova izvorna misel. V tej misli pa bomo prepoznali ravno bistvo baroka kot sintezo tistih dveh nasprotujočih si opredelitev bivajočega, ki so se razvile znotraj srednjeveške filozofije. Kateri sta ti dve nasprotujoči si opredelitvi?

Bivajoče lahko z drugimi besedami izrazimo kot *ono, kar je* (id quod est). V njem lahko razlikujemo dejavnost ali dej, ki ga bivajoče kot bivajoče izvaja (*ono, kar je*) in tisto, ki vrši to dejavnost ali ta dej (*ono, kar je*). Dej, ki ga izvaja bivajoče kot bivajoče, je torej ta sam *je*, ki ga bivajoče vrši zato, da je. Ta *je* imenujemo bit bivajočega. Tisto *ono*, tisti *kaj*, ki to dejavnost vrši, pa imenujemo kajstvo ali bistvo bivajočega. Podobno delitev si lahko ogledamo pri vsakem deležniku. Oglejmo si npr. isto delitev na deležniku "živeče". Živeče je to, kar živi. V tem lahko razlikujemo sam dej živečega, ki je življenje (analogno biti v zgornjem primeru), in vršilca tega deja, ki je živeče v pomenu kajstva ali bistva. Srednjeveška misel je iz tega osnovnega premisleka izoblikovala dve nasprotujoči si razumevanji bivajočega. Prvo je poudarjalo, da je potrebno bivajoče razumeti iz deja, ki ga vzpostavlja, tj. iz biti. To je bil nauk sv. Tomaža Akvinskega (1225-1274). Drugo je poudarjalo, da je treba bivajoče razumeti iz vršilca njegove temeljne bitne dejavnosti, tj. iz bistva. To pa je bil nauk bl. Janeza Dunska Skota (1266-1308).³¹

Tomažev nauk o prvenstvu biti nad bistvom je temeljil na uvidu, da je bivajoče bivajoče zato, ker je, ker ima bit in ne zato, ker je po bistvu tako ustrojeno. To ponazori z lepim primerom, ko pravi, da je tekač tekač zato, ker teče in ne zato, ker bi bil to po bistvu. Dej teka torej vzpostavlja tekača kot tekača, je njegov temelj. Na isti način je dej biti temelj bivajočega, in ne bistvo.³² Jasno je, da taki pogledi pripeljejo Tomaža do nujnega zaključka, da je bit, ki je temelj in iz-

vor vsega bivajočega, istovetna s temeljem in izvorom vsega stvarstva, tj. z Bogom. Bog je namreč za Tomaža *Bit sama, ki biva po sebi* (Ipsum esse subsistens).³³ Iz tega seveda tudi jasno sledi nauk, ki ga Tomaž izraža recimo v *De ente et essentia*, da bistva, ki se obravnavajo ne glede na dejansko bit *niso v nobenem smislu nič bivajočega*.³⁴ Če je torej dejansko (in ne zgolj možno) bivajoče tisto, pri čemer se Tomaževa misel začne, je jasno, da se bo pri takem bivajočem začelo tudi osrednja Tomaževa izpeljava – njegovo dokazovanje Božjega obstoja. Ta se namreč začne za uvidom, da "*aliqua moveri in hoc mundo*", da se nekaj v tem svetu giblje. Začenja torej pri *dejansko* gibajočem bivajočem.³⁵

Mesto, ki ga v srednjeveški misli odigrava dokazovanje Božjega obstoja, je seveda središčno. Brez zanesljivega dokaza Božjega obstoja bi se vsa mogočna sholastična zgradba znašla v isti nevarnosti, v kateri se znajde hiša brez zanesljivih temeljev. Zato so bili srednjeveški filozofi zelo pozorni na konkluzivnost teh dokazov. Janez Duns Skot je v Tomaževem dokazu zagledal nevarnost, ki bi lahko ogrozila sholastično miselno katedralo. Sklepanje iz dejanskega bivajočega (v gibanju) na Božji obstoj, je sklepanje iz čutnega opažanja o obstoju in obnašanju nečesa dejansko bivajočega. A nobeno čutno opažanje nima nujne narave. Samo na sebi je prigodno. Torej, je sklepal Skot, če dokaz temelji na prigodnem opažanju, je tudi ves dokaz prigoden, ne-nujen. Zato je Skot svoj dokaz zasnoval ne na dejanskem, pač pa na zgolj-možnem bivajočem, in sicer na *povzročljivem bivajočem* (ens effectibilis).³⁶ Za ugotovitev določene zgolj-možnosti ni potrebno nobeno čutno opažanje, pač pa samo razumski uvid v neprotislovnost določene možnosti.³⁷ Tak dokaz je torej v celoti nujen in torej povsem zanesljiv.

Ta Skotova težnja k nujnostnemu uvidu ga je pripeljala do razumevanja bivajočega,

ki je diametralno nasprotno Akvinčevemu. Skotova misel, njegov dokaz za Božji obstoj, se kot vsaka misel začneja v izhodišču vsake misli – v bivajočem. Toda kot smo videli, Skot to bivajoče izhodiščno razume kot zgolj možno bivajoče, kot bistvo, ki je obravnavano povsem neodvisno od dejanskosti, od biti.³⁸ Takšno bistvo pa za Tomaža sploh ni nekaj bivajočega, pač pa je samo pojem. To stališče vodi Skota v razumevanje biti kot podrejene bistvu. Jo razume kot način ali določilo samega bistva.³⁹ To določilo pa je lastno vsem logično neprotislovnim bistvom, in kot tako postane celo tisto najsplošnejše določilo bistva, tisto najbolj prazno, z razliko od Tomaža, ki je videl v biti tisto najbolj polno in bogato: Boga samega.

Kako Suarez uskladi ti dve stališči? Kako Suarez razume bivajoče? Že na začetku svojega temeljnega dela – *Metafizičnih disputacij* – Suarez izpostavi, da je treba v bivajočem ugledati njegov dvojni pomen, in sicer verbalni ter nominalni pomen: “*Bivajoče* (ens) nam je včasih deležnik glagola biti, in v tem smislu pomeni bitni dej (actus essendi), kolikor se tega izvaja, ter je isto kot to, kar biva v deju (existens actu); včasih pa bivajoče jemljemo kot ime, takrat pa označuje v formalnem smislu bistvo tiste stvari, ki ima ali bi lahko imela bit”.⁴⁰ Prevod tega mesta v slovenščino predstavlja svojevrsten problem, ker je slovenski izraz “bivajoče” slovnično gledano vselej deležnik, medtem ko latinski izraz “ens” nosi dejansko v sebi naznačeno slovnično dvopomenskost deležnika in imena.

Kar je za nas pomembno pa je, da Suarez ne pravi le, da je možno v latinsko razumljenem bivajočem razlikovati bit in bistvo, pač pa da tako razumljeno bivajoče pomeni hkrati svojo lastno bit in svoje lastno bistvo. To seveda razume na obzorju splošnega razumevanja, ki ga razpira latinski jezik, ali kakor pravi sam “*ex communi modo concipiendi*”.⁴¹ Že iz te osnovne nastavitve razu-

mevanja bivajočega vidimo, da Suarez ne namerava pritrčiti skotistični redukciji biti na bistvo, kot niti tomistični redukciji bistva na bit, saj skuša že izhodiščno misliti sopripadnost in hkratnost biti in bistva v latinsko razumljenem bivajočem.

Iz nakazanega smemo sumiti, da bo skušal izoblikovati razumevanje, ki bo hkrati tomistično in skotistično. Zato Suarez bivajoče opredeli kot *stvarno bistvo* (essentia realis).⁴² Po eni strani torej v skotističnem smislu kot predvsem *bistvo*, ki je na določen način ločeno od stvarne ali dejanske biti, ki ga pa moramo po drugi strani razumeti kot notranje povezanega s (so)utemeljujočim *bitnim dejem*, kot to zahteva Tomaž: “*Tega, da je bistvo ali kajstvo stvarno, pa ne moremo umeti mimo povezave z bitjo in z stvarno dejansko bitnostjo* (entitatem)”.⁴³ *Stvarno bistvo* namreč Suarez opredeljuje kot bistvo nečesa, kar stvarno, tj. dejansko je ali bi dejansko lahko bilo. V njem torej dejanske biti ne zanikamo, pač pa le *razločevalno odmislimo* (gre za t. i. *abstractio prae-cisiva*).⁴⁴ Če bi jo zanikali, bi ji odrekli vsakršno dejanskost in jo izenačili s tem, kar je zgolj možno.⁴⁵ Toda tega, kar je zgolj možno, kar ni nikakor povezano z dejanskostjo, po Suarezu z razliko od Skota ne moremo imeti za bivajoče. To, kar je zgolj možno, je namreč nek zgolj logično neprotislovnih umislek.⁴⁶ Zanj je značilno, da je sicer možen, vendar ne stvarno možen. Lahko bi postal dejanski, toda to se ne bo nikoli zgodilo. Gre za možnost, ki ni dejansko usmerjena na dejanskost. Stvarno bistvo pa je tista možnost, ki je stvarna, ki je dejansko usmerjena na dejanskost. Zato pa Suarez imenuje stvarno bistvo tudi “*sposobnost bivanja*” (aptitudo ad existendum).⁴⁷ Ostaja še vprašanje, zakaj Suarez ohranja to relativno neodvisnost bivajočega od njegove udejanjenosti. Odgovor je preprost: ker je takšno razumevanje bivajočega *splošnejše*, saj vključuje tako tisto, kar dejansko je in tisto, kar bi dejansko lahko bilo.⁴⁸ V to-

liko pa je primernejše, saj ne moremo odreči statusa bivajočega temu, kar bi dejansko lahko bilo (tj. temu, kar je bilo ali kar bo dejansko, trenutno pa to ni), saj bi morali drugače vsako spremembo razumeti kot prehod iz niča v bit, kar pa je protislovno.

Suarezovo razumevanje bivajočega je torej skotistično toliko, kolikor razume bivajoče v relativni neodvisnosti od bitnega deja (tj. kot stvarno *bistvo*), in tomistično toliko, kolikor razume bivajoče v relativni povezavi z bitnim dejem (tj. kot *stvarno* bistvo). Takšno razumevanje odstira svojevrstno hkratnost prvenstva biti in prvenstva bistva v bivajočem, napotuje pa na njuno soizvornost.⁴⁹

Takšna soizvornost predstavlja torej izvorno Suarezovo misel. Slednja pa nam omogoči, da iz nje ugledamo enoviti ustroj baročnega obdobja, saj je Suarezova misel kot temeljna baročna misel sovisna z ostalimi razsežnostmi baročne dobe in jih zbira v enovito celoto.

Da se naš prikaz ne bi preveč raztegnil, si bomo ogledali sovisje Suarezove izvorne misli le še z dvema ključnimi razsežnostmi baroka: z njegovo duhovnostjo, ki jo v najčistejši meri izraža ignacijanska duhovnost, ter z njegovo likovno umetnostjo.

b) Baročna duhovnost

Duhovnost, ki jo je razvil sv. Ignacij Lojolski (1491-1556), ustanovitelj Družbe Jezusove in ki je hkrati duhovni temelj tega reda, predstavlja verjetno tudi tisto duhovnost, ki je v najglobljem sovisju z baročno dobo, saj je bil jezuitski red glavni nosilec duha baročnega časa.⁵⁰ To bomo skušali še dodatno izkazati s sledečim prikazom tega sovisja. Pri tem se bomo predvsem naslanjali na prikaz, ki ga je s sorodnim namenom izoblikoval veliki teolog 20. stoletja – jezuit Hans Urs von Balthasar v svojem osrednjem delu z naslovom *Slava* (Herrlichkeit).⁵¹ Balthasar v tem prodornem prikazu pokaže, kako je treba Ignacijevu du-

hovnost razumeti predvsem v smislu sinteze kontemplativne duhovnosti (predvsem v smislu kot jo je razvila poznosrednjeveška mistika Eckharta, Seuseja, Ruisbroecka) in aktivne duhovnosti.⁵² V smislu sinteze tiste duhovnosti, ki je poudarjala človekovo zgolj-kontemplativnost, razumljeno kot radikalno pasivnost, nedejavnost, o kateri govori recimo mojster Eckhart v svojih pridigah,⁵³ z duhovnostjo uredničenja Božjega kraljestva s človeškimi deli oznanjevanja in ljubezni do bližnjega. Ta sinteza je očitna že v samem temeljnem pojmu ignacijanske duhovnosti, v njegovi *indiferencia* ali ravnodušnosti.⁵⁴ Ta je kljub vsej svoji sorodnosti s trpno *Gelassenheit* renskih mistikov,⁵⁵ vsa usmerjena v človeško delovanje. Ta premik ignacijanske ravnodušnosti od renske *Gelassenheit* lepo opiše Balthasar, ko pravi, da *more biti*: “*prava skrivnost krščanskega razodetja sestoji veliko bolj v dejstvu, da uresničitev Božjega kraljestva, v smislu izreka “Bog vse v vsem”,⁵⁶ ali izreka “Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni”,⁵⁷ iskana kot Božja vsedejavnost v dejavnem sodelovanju ustvarjenine, v ravnodušnosti, predanosti in služenju slednje. Ker pa se takšno sodelovanje ne more uskladiti z ravnodušnostjo kot nekim golim dopuščanjem dogajanja, je potrebna posebna Božja volja, katero je treba dejavno prevzemati in izvrševati, tudi dejavno iskati, se pri Ignaciju ravnodušnost, ki je pri renskih mistikih zadnji domet, premesti na začetek in se povzdigne do višje stopnje v drugem tednu Duhovnih vaj, v tistem osrednjem procesu “izbire”, ki sestoji iz dejstva, da človek v analogiji svobode med Bogom in ustvarjenino izbere to, kar “nam Bog naš Gospod daje izbrati”, v dejstvu, da tudi človek sam od sebe in velikodušno izvrši tisto posebno izbiro, ki se je že zgodila za nas v večni Božji svobodi.”⁵⁸ Ta izbira, ki je že na samem začetku “sodelovanje” med Bogom in človekom, hkratnost pasivnosti in aktivnosti, pokaže, da je človek ignacijanske duhovnosti “*activus in contemplatione*”, saj dejavno motri, kam ga Bog kliče. Obenem pa*

se ignacijanska duhovnost ne reducira na takšno aktivno kontemplacijo, pač pa slednja vodi v kontemplativno akcijo. Dejavnost, kot jo predvideva ignacijanska duhovnost, ni nikoli ločena od kontemplativnosti, saj naj bi človek v njej na osnovi refleksije ali ekzamna vselej preverjal,⁵⁹ do kolike mere ga v tej dejavnosti vodi Duh, in na tej osnovi vselej znova razločeval smer svoje dejavnosti.

Zanimivo je, kako Balthasar na drugem mestu pove, da gre pri Ignaciju tudi za sintezo tistih dveh tokov, ki sta si stala nasproti v srednjem veku in ki ju označi kot "mistiko" in "sholastiko".⁶⁰ Pri tem ne gre za še eno sintezo, ki jo najdemo znotraj ignacijanske duhovnosti, pač pa za ravnokar naznačeno sintezo kontemplativnosti ali pasivnosti z aktivnostjo. "Sholastika" je namreč struja, ki nasproti tudi intelektualnemu pasivizmu "mistike" poudarja intelektualno *dejavnost*.⁶¹

Kot na predstavnika sholastike *par excellence* se zdi, da Balthasar napotuje na sv. Tomaža Akvinskega. To nas ne sme čuditi, saj je ravno Tomaž s postavitvijo bitnega deja kot temelja bivajočega tisti srednjeveški mislec, ki domisli dejavnost, aktivnost kot temeljno držo. Z druge strani pa je Skot s svojim postavljanjem bistva (ki je po svoji naravi možnost in torej pasivnost) za temelj bivajočega, tisti srednjeveški mislec, ki domisli pasivnost kot temeljno držo.⁶² Na tak način se soizvornost biti in bistva, ki smo jo zasledili pri Suarezu kot temeljno potezo njegove misli, pokaže kot temeljna drža ignacijanske duhovnosti.⁶³

c) Baročna umetnost

Poglejmo, kako se to kaže še na ravni likovne umetnosti. Če se skupaj z Wölfflinom ozremo na človeka, kakor ga upodablja baročna umetnost, zagotovo opazimo izrazito dinamičnost, aktivnost teh figur, toda združeno z že kar lenobno prepuščenostjo teles svoji lastni teži.⁶⁴ Gre torej za silovito dinamičnost, ki pa se ne dogaja na osnovi nape-

njanja lastnih mišic, pač pa se dogaja tako rekoč sama od sebe. Mišice, čeprav so večkrat izrazite, ostajajo sproščene, mehke.⁶⁵ Veliko bolj se zdi, kot da bi jih spravljali v dejavnost vrtinci nekega skrivnostnega notranjega viharja.⁶⁶

Sredi vsega tega sproščeno težkega dinamizma, ki se iz slik in plastik razrašča tudi v baročno arhitekturo, nam prihaja na ustnice beseda "slava", "glorija". Zakaj? Na kakšen način ta dinamizem prepuščenosti razodeva brezmejno slavo? Verjetno zato, ker razodeva brezmejno zmagoslavje.⁶⁷ Verjetno zato, ker ta sproščena dejavnost, ki kljub svoji dinamičnosti z vso težo počiva v sebi, razodeva dejavnost, ki je odpravila vse meje in vse ovire, vse, kar bi ji nasprotovalo, ker se je povsem sklenila v sebi. Iz sebe raste in se vase vrača. V tej sklenjenosti je njen počitek, njen globok mir, kajti nič tujega ji ne stoji nasproti, nič tujega ne dreza vanjo. Pred sabo ima le sebe. V tem pa je tudi njena razgibanost, saj je eno samo izstopanje vase. Večna Zmaga ni v odsotnosti dejavnosti, pač pa v brezmejni, neskončni, večni, samosklenjeni, vase vračajoči se dejavnosti, o kateri piše naš baročni duhovni pisatelj Matija Kastelec (1620-1688): "*Kaj je večnost? Ena okrogla rinka, katera nema niti začetka niti konca, vselej je enaka. Je eno kolu, kateru se vselej obrača inu nikdar ne ustavi. Je en studenec, kateri vselej zvera, kateriga voda skuži nejštivene rore vselej teče inu zopet noter v studenec perteče, de zupet zvera, teče inu zopet perteče, v taki viži, de nikdar ne neha in ne ustavi; (...) je en začetek brez začetka, brez srede inu brez konca ...*".⁶⁸

V tej krožnosti slave kot hkratnosti počitka in dinamizma bomo verjetno lahko brez posebne težave prepoznali ignacijansko hkratnost pasivnosti in aktivnosti ter Suarezovo soizvornost bistva in biti. Baročna umetnost namreč prikazuje človeka, ki je "*contemplativus in actione*", prav tako kot ignacijanski človek. V obeh primerih gre za združevanje

spokojnosti kontemplacije z dinamičnostjo akcije. Ker je ta akcija hkrati kontemplacija, postane sama povečnostena in se začne vračati vase, saj je povsem združena z Božjo absolutno samosklenjeno, vase vračajočo se dejavnostjo, z Njim, ki je Mišljenje Mišljenja in Ljubezen Ljubezni.⁶⁹ Odlikovan simbol tega večnega Vračanja vase pa je silovit in sproščen *zavoj* kot ena najbolj tipičnih oblik baročne umetnosti.⁷⁰

Ob tem ugrtu skupne utemeljenosti baročne umetnosti in baročne misli ter duhovnosti ne moremo mimo ugotovitve, da nam je obravnava baročne umetnosti in duhovnosti prispevala nekaj temeljnega za razumevanje izvirne baročne misli same. Slednjo smo namreč opredelili kot soizvirnost biti in bistva. Vendar s tem nismo razumeli, *kako* misliti to soizvirnost; nismo še razumeli, *kako* je taka soizvirnost sploh možna. Iz celote baročne-

ga pojava pa smo razumeli, da je treba to soizvirnost razumeti na način vase vračajoče se, krožne, vase upognjene dejavnosti.

Sopripadnost bistva baroka in bistva slovenskega jezika

Zgornji izkaz je v zadostni meri nakazal, da bi lahko imeli Suarezovo misel o soizvirnosti biti in bistva v smislu vase vračajoče se dejavnosti za samo bistvo baroka v njegovi filozofsko-duhovno-umetnostni razsežnosti. Mogoče bi bilo pokazati, da ta temeljna poteza kot odstrtje jedra baročne slave zaznamuje in oblikuje tudi vse ostale razsežnosti baročne kulture. Spis zaključujemo s prikazom sopripadnosti našega jezika z barokom, da bi tako sopripadnost med barokom in slovenstvom do konca utemeljili. Da bi to storili, moramo najprej izpostaviti bistvo slovenskega jezika.



Notranjost cerkve sv. Benta, 1668, Rio de Janeiro, Brazilija.

Tako kot smo bistvo baročne misli opredelili z njegovo izvorno mislijo, bomo to storili tudi s slovenskim jezikom in se usmerili v to, kaj je izvorna slovenska beseda. Zato pa se bomo zopet usmerili v to, pri čemer se začneta tako mišljenje kakor tudi jezik:⁷¹ na bivajoče. Kako je torej v slovenskem jeziku razumljeno bivajoče; kakšna je naša izvorna beseda za bivajoče. Vsekakor ne sama beseda "bivajoče", saj ta beseda ne označuje *tistega, kar je*, pač pa *tisto, kar biva*. Slovenščina ne more izoblikovati deležnika iz glagola biti. Pač pa v tem pomenu uporablja besedo *bitje*. Ta beseda pa nosi v sebi neko posebnost. Poleg tega, da ima isti pomen kot deležnik biti, kot *to, kar je*, ima hkrati kot glagolnik biti tudi pomen *biti same* (recimo v sintagmi: *bitje in žitje*).⁷² Na podoben način npr. glagolnik od živeti (tj. Življenje) pomeni živeti. Glagolnik "življenje" pa se slovnično razlikuje od glagolnika "bitje", ker nima pomena deležnika ("življenje" ne pomeni nikoli isto kot "živeče").

Tu pa že vidimo sorodnost med Suarezovo mislijo in našim jezikom. Njegova težnja po odstritu točke soizvornosti biti in bistva najde v našem jeziku tisto realizacijo, ki je latinščina ni premogla.⁷³ Suarez je namreč iskal to točko soizvornosti v latinskem "ens", ki pa ima samo pomen imena in deležnika, a slovnično gledano ne more neposredno pomeniti biti same. Besedo *bitje* pa, ki pomeni hkrati vršilca biti in dej biti same smemo razumeti kot to točko soizvornosti.

Morda se je ta težnja po soizvornosti v Suarezu porodila na osnovi lastnega španskega jezikovnega obzorja: saj španski *ser* nosi v sebi prav tako dvopomenskost kot naše *bitje*. Isto velja za italijanski *essere* in za francoski *être*. V tem smislu torej lahko v naši izvorni besedi *bitje* vidimo razlog, zakaj smo naše slovenstvo prevzeli hkrati z barokom, toda ne moremo razumeti, kako smo ga takrat prevzeli v vsej slovenski specifikki. Prav tako ne moremo razumeti, zakaj se ni po isti lo-

giki španski, italijanski in francoski prevzem samih sebe na način izoblikovanja narodne književnosti začel ravno tako v baroku. Vemo namreč, da se je tem narodom tak prevzem zgodil veliko prej, v 12. in 13. stoletju, s srednjeveško epiko in liriko.

Da bi razrešili ta problem, moramo imeti predhodno pred seboj dejstvo, da beseda *bitje* ni le dvopomenska, pač pa celo *tropomenska*. Bitje poleg že naznačenih pomenov pomeni tudi bitje kot *bitje srca*, ali *bitje zvona*. Ima torej pomen utripanja ali ritmičnega udarjanja. Tega pomena nimajo omenjene romanske sopomenke. Nimajo ga niti ostale slovanske sopomenke.⁷⁴ Prav ta poudarek na ritmični dejavnosti pa napotuje na krožno samosklenjenost soizvornosti biti in bistva, ki smo jo prepoznali kot ključno za razumevanje bistva baroka. Ta soizvornost razumljena kot vračanje vase, kot krogotok, kot kroženje, kot ponavljajočo dejavnost, ki sintetizira dinamičnost biti in statičnost bistva, napotuje na *ritmičnost bitja*. Ritmična dejavnost ni nič drugega kot ponavljalna dejavnost.⁷⁵ V tem smislu pa lahko končno dojamemo sopripadnost baroka in slovenstva. Dojamemo ga v tropomenskosti bitja kot naše izvorne besede.

1. Prim. Nadja Zgonik, *Podobe slovenstva*, Ljubljana 2002, str. 16.
2. Prim. Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*, § 9., v it. Prev. D. Di Cesare: *La diversità delle lingue*, Rim-Bari 2000, str. 47.
3. Res je, da obstajajo narodi, ki jih obravnavamo kot take in ki današnji dan nimajo več vseh omenjenih znakov narodnosti. Je pa tudi res, da so jih nekoč imeli, in v meri, v kateri je v njih zavest te preteklosti še živa in učinkujoča, jih smemo imenovati narode.
4. Gre za pomembno spoznanje sodobne hermenevtike: "*Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica*" (Hans Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, v slov. prev. T. Virk, Ljubljana 2001, str. 384; do tega spoznanja je prišla tudi strukturalistična misel: prim. Emile Benveniste, *Kategorije misli in kategorije jezika*, v: E.

- Benveniste, *Problemi splošne lingvistike*, I, Ljubljana 1988.
5. Prim. Janko Kos, *Primerjalna zgodovina slovenske literature*, Ljubljana 2001, str. 8, kjer piše: "(...) literatura v pravem pomenu besede [je] (...) zavestna, 'umetna' ali izobrazenska ustvarjalnost besedne umetnosti s pretežno estetsko-umetniškimi nalogami (...)".
 6. Prim. Branko Reisp, *Kranjski polihistor Janez Vajkard Valvasor*, Ljubljana 1983, str. 198.
 7. Jezuitski red je bil namreč glavni nosilec protireformacije in katoliške obnove (prim. *Svetovna zgodovina*, Ljubljana 1981, str. 394).
 8. Prim. J. Kos, n. d., str. 12-13, kjer beremo: "V Valvasorjevem uvodu [v *Slavo vojvodine Kranjske*] so (...) najbolj frekventni in značilni pojmi 'Ehre', 'Gloria', 'Wohlfahrt', 'Ruhm-Beschaffenheit', 'Ruhm-schätzbar', 'Glantz', 'Wohlstand'; med njimi sta najpogostejša izraza 'Ehre' in 'Gloria'. Po literarno-estetski strani kaže ta leksika seveda izrazito na barok, pa tudi po svoji duhoni vsebini ustreza predstavam, ki so jih v 17. stoletju gojili baročno slikarstvo, arhitektura, gledališče, glasba in tudi poezija s svojimi prikazi slikovite, kontrastno razgibane, bleščeče, maestozne umetniške resničnosti".
 9. Pred njim bi lahko nedvomno imeli za podobno navdahnjene, a manj celovito zasnovane le spise p. Janeza Ludvika Schönlebn D, kot je recimo *Carniolia antiqua et nova* (Labaci 1681), ki pa je po svoji pripadnosti tedanjemu jezuitskemu redu prav tako izrazil predstavnik baročne kulture. V še dodatno podkrepitev povezave Valvasorja z barokom naj poudarim, da so Schönlebnovi spisi močno vplivali na Valvasorjevo snovanje (prim. B. Reisp, n. d., str. 77).
 10. J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996, str. 76; prim. tudi J. Kos, zg. n. d., str. 8.
 11. J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, prav tam. K temu naj še dodamo, da je težko verjeti, da bi Siezenheimova pesem nastala, če ne bi obstajala dokaj razvita sočasna slovenska literaturna produkcija, sicer rokopisna, od katere nam ni skoraj nič ohranjenega. O tem prim. David Krašovec, *Valentin Metzinger (1699-1759)*, Ljubljana 2000, str. 50-51, kjer je navedena bibliografija na to temo.
 12. Prav tam, str. 75.
 13. Prav tam.
 14. O tem protestantskem radikalno negativnem vrednotenju postlapsarnega človeka prim. Martin Luther, *Izbrani spisi*, v slov. prev. N. Vitorović et alii, Ljubljana, str. 374, 436, 445, 450. Gre za odlomke iz znamenitega Luthrovega traktata *De servo arbitrio*.
 15. Skupni učitelj Jansena in Luthra je bil pač sv. Avguštin, ki sta ga oba brala v izrazito anti-pelagijanskem ključu. Glede oblike, v kateri se je janzenizem pojavil na Slovenskem prim. D. Krašovec, n. d., str. 148.
 16. Glede tega prim. tudi povezavo med humanizmom in katoliško obnovo, nasproti protestantskemu radikalnemu antihumanizmu, kar je lepo prikazano v Augusto Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, I. zv.: *Cartesio*, Bologna 1965, str. 623 (prevedeno v tej št. *Tretjega dne*).
 17. Če smemo vzeti Zoisovo poetiko za temeljno paradigmo odnosa naših razsvetljencev do poezije, bo to vsekakor veljalo. Prim. J. Kos, *Primerjalna zgodovina slovenske literature*, n. d., str. 44; kjer beremo, da: "*Zois od obeh sestavin v geslu 'utile et dulce' poudarja močnejše poučnost in vidi v zabavnosti predvsem sredstvo za učinkovito dosego pouka, kar seveda pomeni, da se čutnost kot bistvo človeka omejuje in kontrolira, da bi se z razumom ujela v pametno ravnesje na socialno-moralni ravni*".
 18. Prim. J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, n. d., str. 74.
 19. Prim. J. Kos, *Primerjalna zgodovina slovenske literature*, n. d., str. 61, kjer beremo, da: "(...) spor, ki je po letu 1830 razdvojil Kopitarja od mlajše generacije, poosebljene v Čopu in Prešernu, [je] mogoče razlagati kot spor med zapoznelim razsvetljenstvom in romantiko, ne pa kot prelom med nekakšno slovensko predromantiko in novim romantičnim pesništvom."
 20. Prim. Boris Paternu, *Obdobja in slogi v slovenski književnosti*, Ljubljana 1989, str. 41-45.
 21. Prim. Vid Snoj, *Sveto pismo Nove Zaveze in slovenska literatura* (doktorska disertacija), Filozofska Fakulteta, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Ljubljana 1998, str. 74.
 22. Biografske podatke povzemam po Armand A. Maurer, *Srednjeveška filozofija zahoda*, Celje 2001, str. 368: "*Suárez, imenovan doctor eximius, izvrstni učitelj, je bil rojen v Granadi leta 1548, umrl pa je v Lizboni leta 1619. Študiral je v Salamanci ter učil filozofijo in teologijo v Avili, Segovii, Valadolidu, Rimu, Alcali, Salamanci in Coimbri*".
 23. O tem in o razmerju med suarezjanstvom Družbe Jezusove ter njeno privrženostjo tomizmu (ki jo slutimo v § 363 *Duhovnih vaj* in, ki jo je določal že *Ratio studiorum* iz leta 1586) prim. Carlo Giacon, *La seconda scolastica. Precedenze teoriche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suarez*, Milan 1946, str. 179. Prim. iz tega vidika tudi pogled na slovensko filozofsko situacijo v obdobju baroka v: Alma Sodnik, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1975, str. 231-232.
 24. Prim. A. Maurer, n. d., str. 368-369.
 25. Renesanse še ne moremo razumeti kot novoveškega pojava, saj temelji na obuditvi

- platonizma in ne na radikalnem kartezijanskem dvomu, ki prenese dvomeči subjekt v središče. O tem prim. Augusto Del Noce, n. d., str. 626, 628.
26. To težnjo lahko razumemo v nekakšni bistveni povezavi z obdobjem, v katerem je Suarez živel. Gre za obdobje, v katerem sta protireformacija in katoliška obnova hoteli obnoviti in ponovno prevzeti zaradi reformacijo izgubljeno srednjeveško Evropo, tisto Evropo, ki še ni poznala verskega razkola. Hoteli sta torej prevzeti srednjeveškost v svoji enotnosti in sta bili zato posebno pazljivi, da bi v tem prevzemu odpravili vse klice kasnejšega razcepa. To isto težnjo pa srečamo na filozofski ravni pri Suarezu.
 27. Iz tega vidika je značilna njegova razrešitev ključnega spora o univerzalijah, ki poveže v enoto tomistično, skotistično in nominalistično stališče. Lepo je opisana v A. Maurer, n. d., str. 374-375. Na podobno sintetičen način pristopi k večini vprašanj, kot bomo videli v nadaljevanju, tudi k temeljnima vprašanjema razlike med bitjo in bistvom ter dokazovanja Božjega obstoja.
 28. Prim. Carlo Giacon, n. d., str. 181.
 29. Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, v slov. prev. T. Hribar et alii: *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 38; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, v slov. prev. B. Debenjak: *Fenomenologija duha*, Ljubljana 1998, str. 61.
 30. M. Heidegger, n. d., str. 22; G. W. F. Hegel, prav tam; Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae* (odslej STh), I-II, q. 94, a. 2, c: "*Illud quod primum cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit*", cit. tudi v: M. Heidegger, n. d., str. 20.
 31. Sledeči prikaz veliko dolguje raziskavam Branka Kluna s tega področja. Prim. Branko Klun, *Ontologija* (skripta, 2. predelana verzija), Teološka Fakulteta, Ljubljana 2002.
 32. Prim. Sv. Tomaž, *In Boetii De Trinitate et De hebdomadibus expositio*, lectio II, 22 sl.; ter tudi soroden primer v STh I, q. 76, a. 4, ad 1.
 33. Prim. STh I, q. 4, a. 3, ad 3. O pomenu subsistence pri Tomažu prim. STh I, q. 29, a. 2, c.
 34. Prim. Sv. Tomaž Akvinski, *De Ente et essentia*, III, § 23: "*ergo patet quod natura (...) absolute considerata abstrahit a quolibet esse*". Prim. tudi Wolfgang Kluxen, v hr. prev. *Komentar k Ivan Duns Škot, Rasprava o prvom principu*, Zagreb 1997, str. 202.
 35. Prim. STh I, q. 2, a. 3.
 36. Prim. Skotov *Tractatus de primo principio*, III, § 26, prim. tudi Mile Babić, *Škotova rasprava o prvom principu*, v: Ivan Duns Škot, *Rasprava o prvom principu*, Zagreb 1997, str. 319; ter A. Maurer, n. d., str. 237, kjer je dokaz lepo prikazan.
 37. Z zgolj-možnostjo mislim tu na logično možnost, ki ni nič drugega kot neprotislovnost, saj je iz vidika logike možno vse tisto, kar ni protislovno.
 38. Prim. Skotovo *Opus Oxoniense* IV, d. 3, n. 2; cit. po Wolfgang Kluxen, v hr. prev. *Komentar k Ivan Duns Škot*, n. d., str. 202.
 39. Prim. Wolfgang Kluxen, prav tam; prim tudi A. Maurer, n. d., str. 249.
 40. Disp. Metaph. (odslej DM), disp. II, sect. 4, § 3. To pomembno sekcijo Suarezovih *Disputacij*, je v slov. prev. Jan Bednarik, v: *Phainomena* 29/30 (1999), str. 5-14. Naš prevod ne sledi Bednarikovemu predvsem v prevajanju deležnika "ens" z glagolnikom "bitje". Raje smo izbrali deležnik "bivajoče", ki je slovnično sorodnejši latinskemu "ens".
 41. DM, disp. II, sect. 4, § 4.
 42. DM, disp. II, sect. 4, § 15.
 43. DM, disp. II, sect. 4, § 14.
 44. Prim. DM, disp. II, sect. 4, § 9.
 45. Prim. DM, disp. II, sect. 4, § II.
 46. Prim. DM, disp. II, sect. 4, § 15.
 47. Prim. DM, disp. II, sect. 4, § 14.
 48. Prim. DM, disp. II, sect. 4, § 9, 13.
 49. To Suarezovo stališče pride najizrecneje do izraza v njegovem razumevanju razlike med bitjo in bistvom v bivajočem. S tem ko Suarez priznava samo nahajanje *razumske razlike s temeljem v stvari* med bitjo in bistvom (prim. DM, disp. XXXI, sect. 2) in zavrača nahajanje kakršnekoli modalne razlike med njima, izključuje možnost, da bi razumeli odnos med bitjo in bistvom v smislu kakršnegakoli enostranskega prvenstva enega nad drugim. Dopusča, da ju razumemo le v njuni soizvornosti.
 50. Prim. op. 7.
 51. Prim. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1, Einsiedeln 1965, str. 455-466 (odlomek je preveden v tej št. *Tretjega dne*).
 52. Prav tam.
 53. Prim. predvsem Eckhartovo 32. pridigo "*Beati pauperes spiritu ...*", ki bi lahko veljala za nekakšno izvorno mesto te drže v: Mojster Eckhart, n. d., str. 290-295.
 54. Gre za temeljni pojem, ker nastopa kot središčni v samem *Načelu in temelju Duhovnih vaj* Ignacija Lojolskega (§ 23).
 55. O tem prim. Milica Kač, *Eckhartov vpliv ali suum cuique*, v: Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, Celje 1995, str. 477.
 56. 1 Kor 15, 28. (Op. prev.)
 57. Gal 2, 20. (Op. prev.)
 58. Prim. H. U. v. Balthasar, n. d., str. 457-458.
 59. Prim. *Duhovne vaje*, § 24-43; pa tudi razlago teh paragrafov v Silvano Fausti, *Occasione o tentazione*, v slov. prev. A. Beninger: *Priložnost ali skušnjava*, Ljubljana 2000, str. 37-60.
 60. Prim. H. U. v. Balthasar, n. d., str. 459.

61. O usmerjenosti sholastike v intelektualno dejavnost prim. recimo Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, v slov. prev. I. Škamperle: *Intelektualci v srednjem veku*, Ljubljana 1998, str. 80.
62. Ne bi bilo težko povleči razvojne črte, ki nas vodi od Skotovega pasivizma preko Ockhama, Eckharta in ostalih renških mistikov do pasivizma Luthrovega *sola gratia, sola fides, sola Scriptura*. O Luthrovi povezanosti z Eckhartovim izročilom prim. M. Kač, n. d., str. 473. O njegovi pripadnosti nominalizmu prim. A. Maurer, n. d., str. 301. O razmerju med Ockhamom in rensko mistiko prim. Josef Quint, *Mojster Eckhart, v: Mojster Eckhart*, n. d., str. II; ter J. Le Goff, n. d., str. 143-149.
63. V tem smislu se seveda ne moremo strinjati z Balthasarjevo tezo, da med Suarezovim razumevanjem bivajočega in Ignacijevu duhovnostjo ni prave povezave (prim. H. U. v. Balthasar, n. d., str. 465).
64. Prim. Heinrich Wölfflin, *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*, IV. izdaja, München 1926, str. 80 (odlomek od str. 74 do str. 88 je preveden v tej številki *Tretjega dne*).
65. Prim. prav tam.
66. Prim. prav tam, str. 82.
67. Iz te zmagoslavnosti verjetno izvira pompozna slovesnost baročnega sloga, ki jo zazna Wölfflin, prim. prav tam, str. 83. Zmagoslavje je vedno slovesno.
68. Matija Kastelec, *Nebeški cil* (odlomek), v: Robert Petaros - Maks Šah, *Od prvih zapiskov do romantike*, II. Slovensko berilo za višje srednje šole, Trst 1980, str. 129.
69. Gre seveda za aristotelsko opredelitev Boga. Aristotel je namreč prvi, ki opredeli Boga kot Mišljenje je mišljenja: prim. Aristoteles, *Metafizika*, L 9, 1074 b 34-35. Mišljensko reflektivnost pa smemo skupaj s sv. Tomažem raztegniti še na ljubezensko, prim. STh, I, q. 19, a. 1, c.
70. O zavoji ali gubi kot temeljni obliki baroka nasploh prim. Gilles Deleuze, *La Pli. Leibniz et le baroque*, Pariz 1988.
71. Glede sovisnosti mišljenja in jezika prim. op. 4.
72. Prim. Tine Hribar, *Biti in bivati*, spremna študija k: Martin Heidegger, *Identiteta in diferenca*, Maribor 1990, str. 80-81. Prim. tudi opombo 52 iz iste strani, ki opozori, da je ta dvopomenskost bitja jasno zaznavna v Megiserjevem *Slovensko-latinsko-nemškem slovarju* iz leta 1603 (izdal J. Stabej pri SAZU, Ljubljana 1977). Glagolniško razumevanje bitja najdemo še kasneje, prim. navdušeno kritiko Groharjevega sejalca v *Slovincu* iz 24. oktobra 1907: "Ta slika mora zares postati najpopularnejša slika našega ljudstva, v njej vidiš ne le kos našega kmečkega življenja, ampak v njej se zrcali tudi naša duša, naše bitje" (cit. po N. Zgonik, n. d., str. 150). Bitje očitno tu ni razumljeno kot bivajoče.
73. V toliko se Bednarikov prevod Suarezovega "ens" z "bitje" v n. d. zdi povsem na mestu.
74. Slovaščina namreč razlikuje med bitjem kot utripom (bitie) in bitjem kot bitjo/bivajočim (bytie). Podobno ruščina.
75. Ritmične dejavnosti tu ne gre razumeti v smislu tiste ponavljavnosti, ki jo Wölfflin pripisuje renesansi in odreka baroku (prim. H. Wölfflin, n. d., str. 32). Wölfflin pripisuje baroku ravno "ataktičnost", kakršno uteleša glasba Palestrine (prim. prav tam, str. 68-70). Zdi se, da s to aritmičnostjo Wölfflin misli razliko med glasbo Palestrine (in njegovih nadaljevalcev, kakršen je bil Thomás Luis de Victoria) in njemu predhodno glasbo, katere glavni predstavniki so bili avtorji kot Josquin de Près, Guillaume Dufay, Johannes Ockeghem. Slednja je gradila na krajši frazi, hitrejšem in zato izrazitejšem ritmu ter večji samostojnosti posameznih melodij kontrapunkta, kar je porajalo pogoste disonance. Glasba Palestrine in Victorie pa je posamezne melodije kontrapunkta bistveno bolj podrejela celostni harmoniji skladbe. Ritem je bistveno počasnejši, zato pa manj izrazit: skladba ne učinkuje poskočno, pač pa bolj kot harmonično in postopno *prelivanje* tonov, v katerem se fraze izgubljujejo. Zaradi te večje harmoničnosti in umirjenosti postane besedilo pesmi bolj razumljivo. Kot vemo, je takšna bolj umirjena glasba, ki je dopuščala boljšo dojemljivost besedila, utelešala temeljne smernice Tridentinskega koncila glede cerkvene glasbe (prim. Gerhard Nestler, *Geschichte der Musik*, Gütersloh 1962, str. 148-149, 185). Zagotovo je torej glasba neposrednih predhodnikov Palestrine bolj ritmična od njegove, če ritem razumemo zgolj metrično, kot razsekanost skladbe na enako dolge sekvence. Tako razumljen ritem je sicer živahen, toda zgolj formalen in zato hladen ter odmaknjen; ne nanaša se na ponavljanje določene vsebine, čustva, pathosa v celoti skladbe. Če pa razumemo ritem tudi v vsebinskem smislu, tj. v smislu ponavljanja enega in istega motiva v skladbi, je Palestrinova glasba, zaradi večje celostne harmoničnosti in enovitosti, bolj ritmična od Josquinove ali Ockeghemove. To glasbeno karakterizacijo lahko vzporedimo z likovno, če pomislimo, da je renesančna likovna umetnost predvsem pozorna na ponavljanje ene in iste formalne konfiguracije (prim. H. Wölfflin, prav tam, str. 66-67), medtem ko baročna umetnost ta statični formalni ustroj napolni z vsebino, s pathosom do tiste mere, da pathos vsebinskega ritma dinamizira (raztegne, upogne in zvije) statičnost zgolj formalnega (prim. prav tam, str. 87). V smislu take, ne zgolj formalne, pač pa tudi vsebinske ritmičnosti gre razumeti besedo "bitje" v zgornjem pomenu.

Kartezijanstvo kot kriza katoliške obnove¹

Prvi način učinkovanja kartezijanske dvoumnosti² je bilo njegovo delovanje kot klica krize katoliške obnove. Drugi pa kot klica razgradnje razsvetljenstva. Ustavimo se sedaj pri prvi, glede druge pa se bomo omejili le na golo naznako.

Spomnimo se:

1. Na reformacijo in katoliško obnovo je treba gledati ne kot na nasprotujoči si stališči, pač pa kot na alternativni stališči pred skupnim sovražnikom: renesančnim duhom, gledanim v njegovem dobesednem pomenu ponovne afirmacije antičnosti po krščanstvu; gledanim, bi skoraj rekel, v svojem značaju herezije humanizma, ki je torej povsem drugačna od srednjeveških, manihejsko in katarsko obarvanih herezij.³
2. To, po čemer se katoliška obnova razlikuje od reformacije, je njena obramba humanizma. Natančneje rečeno, njeno *ponovno odkritje* humanizma. S tem hočem povedati, da je ni mogoče razložiti s političnimi in praktičnimi razlogi kot obrambo neke institucije; temveč je treba podčrtati idealni značaj in izvornost njenega uvida. Že je bilo rečeno, kako je v njenem bistvenem in prvotnem pomenu, pomenila odkritje povezave med protestantsko negacijo človeka, njegove svobode in zaslug ter ponižanjem Boga na zgolj iracionalno silo. Gre za uvid, ki še ni izčrpan, če je glavna tema sodobne katoliške misli⁴ ponovno odkritje te povezave v obrnjeni obliki, kjer je zanikanje Boga hkrati že zanikanje človekove svobode in njegovega zgodovinskega pomena.⁵
3. Molinistična teologija⁶ mora biti razumljena kot prva v teološki obliki izražena interpretacija tega uvida. Ne tiska se je veliko. Današnja sodba jo označuje kot teologijo "baročne dobe", ki je hotela nadomestiti tomizem in ki predstavlja pogoj razpada katoliške misli v bodočih stoletjih v vseh njenih oblikah. Označevala naj bi začetek zamenjave "protireformacije" s "katoliško obnovo". V tem je seme resnice: molinizem je podrejen protestantizmu, kajti priznal je, da sta Božja milost in človekova volja dve počeli, ki sta druga drugi zunanji.⁷ Pravilno je torej poudariti njeno radikalno razliko nasproti tomizmu, in trditi, da v kolikor je možno govoriti o današnjem ponovnem odkritju tomizma, gre za tomizem, ki je presegel molinizem.⁸ Toda gre za enostransko resnico: dodati je potrebno, da sta se iz zgodovinskega vidika tomizem in molinizem znašla pred različnima problemskima položajema. Povsem resnično je, da molinizem ne more biti razumljen kot eksplikacija virtualnosti tomizma glede na drugačen problem, temveč kot zamenjava tomistične z drugačno rešitvijo. To pa ne izključuje, da bi molinizem in tomizem izhajala iz skupnega navdiha glede ponovnega ovrednotenja ustvarjene stvarnosti v sovisju s pravim poveličevanjem Božje slave. Opaziti je treba, da se gre danes v golem zanikanju molinizma onkraj same sodbe Port-Royala.⁹ Takšno absolutno zanikanje je v resnici znamenje, da je laična periodizacija zgodovine filozofije prodrla

v katoliško okolje: če sledimo njeni poti, smo nujno popeljeni do teze o praktičnem in institucionalnem značaju protireformacije. V določenem smislu smemo reči, da takšno absolutno zanikanje nadaljuje tisto golo zanikanje kartezijskega, ki je bilo toliko let domače katoliški misli zaradi tistega sovisja med reakcionarno in modernistično mislijo, ki ga ni kazalo proučevati.¹⁰

4. Posledica ponovnega katoliškega odkritja humanizma je, da se je renesančni duh prav v svoji želji prikazati se kot konsekvantni nasledek humanizma čutil bolj oddaljen od protestantizma, kot pa od katolištva (simboličen, iz tega vidika, je Brunov povratak v Italijo).¹¹
5. Kartezijanstvo je zaznamovano s popuščanjem v svojem nasprotovanju do libertinstva,¹² ki je simetrično popuščanju molinizma nasproti protestantizmu. Pod tem razmerjem kartezijskega zaključuje v katoliški obnovi tisti odklon od tomizma, ko prispe do radikalnega antitomizma: kar ga sicer ne pelje do kakega povsem novega stališča (v smislu kartezijskega preloma s preteklostjo), pač pa do srečanja s filozofskim avguštinizmom, ki je določen v smislu radikalne antiteze nasproti tomističnemu "naturalizmu". Že sem nakazal kako, ko to trdim, izpeljujem eno izmed smeri, ki nam jih predlaga Gilsonova interpretacija.¹³ Dodajam še, da je kartezijskega zgodovinski, *dokončni* poskus, ki dokazuje, da postavitev razmerja med avguštinizmom in tomizmom v smislu gole antiteze, sovpada z razgradnjo avguštinizma.¹⁴
6. Če upoštevamo vsoto teh popuščanj, molinističnega in kartezijskega, menim, da uspemo definirati vidik, pod katerim kartezijskega, ki vznikne proti nepričakovanemu *notranjemu* sovražniku katoliške obnove,¹⁵ je hkrati njena kriza in obenem pravi začetek modernega laicizma, če se z lai-

cizmom misli stališče, ki nasledi transcendentno krščanstvo in ni golo nadaljevanje predkrščanske misli. Kriza v smislu, da *katoliška obnova izgubi, po kartezijskega, humanizem*, tj. razlog, ki je tvoril njeno idealno motivacijo. Tako postane jasna, glede na to izgubo, tudi geneza interpretacije o njeni praktični naravi.¹⁶

Je bil Descartes iskren, ko je mislil, da bi morala njegova filozofija postati filozofija krščanskih šol in predvsem jezuitskih kolegijev? Po vsem, kar sem povedal, se zdi pozitiven odgovor samoumeven.

Filozofija krščanskih šol. Nova oblika sholastike, torej? Problem je treba zastaviti v dveh različnih, čeprav stičnih pomenih. Ali ostaja v Descartesu ideal sholastike; in katere so prvine predhodnih sholastičnih nauk, ki jih je ohranil? Glede prvega je treba reči, da ideala sholastike ni zapustil. Slednjega namreč definiramo po dveh nasprotnikih, po racionalizmu kot tezi o uresničenju religije v filozofiji, in po fideizmu v splošnem smislu zavračanja filozofije. Descartesova filozofija, kot smo že videli, je vsrkala iz srednjeveške filozofije vse teme, ki so specifično krščanske, in jih ločila od struktur antične misli. Vrhu tega je to prva filozofija, ki se je oblikovala *proti* ateizmu: in to preprosto zato, ker ateizem pred razpadom renesanse ni obstajal, vsaj v filozofskem smislu ne. Kajti ateizem je vezan na zamisel o zgolj "ekspresivnem" značaju mišljenja: ateizem, drugače povedano, nastopi, ko se postavi vprašanje izvorov in ko se metafizične in teološke tvorbe razgradijo v njihovem zgodovinsko-psihološkem substratu. Brez navezave na ekspresivno mišljenje ostajajo religiozno heterodoksne tvorbe v območju manihejstva ali panteizma. Nastopi herezija, a ne ateizem. Ideal sholastike ostaja torej, čeprav se vpelje z Descartesom zamisel o "avtonomni filozofiji"; toda vznik te zamisli sam na sebi je sopri-

paden s kritiko ateizma. Filozofije srednjega veka so lahko bile teologije, kajti problem avtonomne filozofije ni nastopil, to pa zato, ker ateizem ni obstajal. Zdi se namreč, da je možno samo na ravni čistega uma razvijati strogo kritiko ateizma.¹⁷

Že smo videli kako *I. Meditacija*, če jo bremo med vrsticami, vsebuje fenomenologijo in kritiko libertinske misli.¹⁸ Descartesov odgovor na vprašanje "kaj je ateizem" je, da "ateizem je naturalizem", in, sovisno, da nobeno stališče naturalistične misli ne more prenesti ateističnega dvoma. Obsodba naturalizma ima torej take razsežnosti, da zajema sam platonizem: kajti svet bistev ne prenese dvoma o goljufovem Bogu in če postavimo hipotezo o goljufovem Bogu, se hipoteza o hudobnem duhu izkaže za neovrgljivo. Zato Descartesova filozofija nastopa kot izključitev vseh prejšnjih filozofij. To jasno pokaže, koliko dopušča

libertinski misli: kriza začetka 17. stoletja je tako globoka, da vsili nujnost korenite filozofske preнове. Kritika ateizma predpostavlja zanikanje vse antične dediščine, tako platonizma kot aristotelizma. Toda, prav v celoti? Videli smo, kako se Descartes ni mogel izogniti srečanju z avguštinizmom, čeprav ločenem od platonizma: filozofija notranjosti je ločena od tematike večnih resnic.

Če se ustavimo na tej točki, se delo katoliških interpretov kaže kot izjemno preprosto. Kajti v bistvu se ugovori, s katerimi se morajo soočiti, zvedejo, če pogledamo z vso strogostjo, na dva. Prvi bi bil, da v kolikor Bog, ki je odkrit v racionalni notranjosti, nima nič skupnega z Bogom, do katerega pridemo, izhajajoč iz obravnave fizičnega sveta, ali ne bo opustitev slednjega zadela tudi Boga Razodetja; tudi on je zunanji samozavedanju, pa čeprav je izven-ali nad-naraven. Odgovoriti je treba, da nič



Emmanuel Here de Corny: Kraljeva palača v Nancy, 1752, Francija.

ne dopušča zamešanja zamenjave kozmološkega Boga z Bogom notranjosti z zamenjavo religioznega Boga s filozofskim. Verujemo, ker nas je Bog "nadnaravno razsvetlil", kajti "Božje Razodetje nas ne vodi po stopnjah, pač pa nas dvigne naenkrat k nezmotljivemu verovanju".¹⁹ Obstaja skupna poteza v naravnem spoznavanju in veri, in sicer ta, da sta obe pač razodetji zaradi njune intuitivne narave; "naravnemu razodetju" razuma se doda brez protislovja nadnaravno razodetje vere. Opustitev naturalistične dimenzije za Descartesova sploh nima pomena prehoda od Boga, ki je nejasno dojet preko predstavljanja, k Bogu, ki je jasno dojet z očmi razuma; nasprotno, gre za opustitev dimenzije, znotraj katere je ateizem nepremagljiv.

Drugi ugovor je vzet iz Descartesove morale, ki naj bi pojasnjevala pravi smisel, ki mu ga daje lastna misel, ko odstranja pomisleke, v katere bi nas lahko zavedle *Meditacije*. Ni etike Reda, etike spoštovanja Bitja, bi se lahko reklo, pač pa etika moči, počlovečenja narave. Toda to tehnično obvladovanje narave je vezano na misel o človekovi transcendenci glede na naravo; in njen smisel je v omogočenju odprave razlike med svobodnjaki in sužnji.²⁰ Ni nasprotja med etiko Reda in etiko moči, kajti vidiki moči, svobode in dobrote so v Bogu nerazločljivi in resnicoljubni Bog je tisti, ki se mi kaže predvsem iz vidika moči.²¹ Zato v iskanju tehničnega obvladovanja narave in tega, kar je v meni samem narava, uresničujem to, kar je v meni Božja podoba. Tako kartezijanska metafizika kot morala uresničujejo torej soglasje med novo znanostjo in naravo.

Če proučujemo kartezijanske teze posamezno, ne najdemo nobene, ki bi jo lahko videli v protislovju s katoliško pravovernostjo, vsaj v njeni molinistični različici ne. Zmagovalec nad libertinci, povezovalc nove znanosti z vero: Descartes se je resnično lahko doživljal kot filozof jezuitskega protinapada.

Zato v celotnem kartezijanskem opusu ni možno razlikovati med religioznim in neregioznim delom. Njegova celotna filozofija se lahko izkaže kot religiozna ali pa ne, glede na dvojni zorni kot, iz katerega se njegova temeljna tematika ponuja v obravnavo. Vrnimo se torej k vprašanju antinaturalizma. Če upoštevamo pomena, katerih se je navzel v zgodovini misli, zlahka vidimo, kako lahko pomeni optimizem človeka, ki preko znanosti obvladuje naravo; ali pa optimizem imanentnega Boga, ki sebi nasproti postavlja naravo, kot oviro, da bi jo premagal; ali religiozni pesimizem padle narave; ali ateistični pesimizem sovražne narave; ali gnostični dualizem. Nobenega dvoma ni, da ga je moral Descartes kot učenec jezuitov in obnovitelj humanizma razumeti v prvem pomenu. In potemtakem je poudarek njegovega antinaturalizma cilj na zmožnost osvoboditve od preteklosti v moči svobode. Torej tudi na zmožnost osvoboditve od sledov padle narave? Alquié je odlično opredelil to razsežnost: kartezijanstvo postavlja ponovno pod vprašaj človekov položaj zapadlosti izvirnemu grehu.²²

Nadaljujemo po poti, ki nam jo predlaga ta perspektiva. Do sedaj smo videli: kartezijanstvo je avguštinizem brez platonizma. Sedaj je treba dodati: če je pelagijanstvo tisto antično ime, ki v zgodovini religiozne misli označuje sopripadnost povelečevanja človekove svobode in zapostavljanja, (ali celo) opustitva tematike greha in Učlovečenja, potem je ravno spor med Avguštinom in Pelagijem (z prevrnitvijo njenega izida) tista zgodovinska problematika, s katero se Descartes sreča znotraj svoje lastne misli po prelomu z izročilom, in to skorajda povsem nezavedno. Če Avguštinova zmaga nad zadnjim obrambnim jarkom antičnega racionalizma, običajno velja za začetek srednjeveške misli, se zdi, da se novo-veška filozofija na osnovi neke reference, ki je toliko bolj zanimiva, ker je nezavedna, začne ravno z oporekanjem tej zmagi. Običajna zgo-

dovinska periodizacija bi na ta način našla svojo utemeljitev v dejstvu, da imata srednjeveška in novoveška misel za izhodišče različno razrešitev istega problema.

Prevedel Ivo Kerže

1. Gre za odlomek iz dela Augusto Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, I. zv.: *Cartesio*, Bologna 1965, str. 622-631. (Op. prev.)
2. O tej dvomnosti govori Del Noce prav tam, str. 582 sl., kjer jo opredeli takole: "(...) v vsaki novi kartezijanski filozofski tezi (...) najdemo nerazvezljivo združen religiozni motiv, v smislu prenosa ideje teocentrične revolucije v filozofijo (...), z motivom, ki dovoljuje, v svojem razvoju, vznik sleherne forme kasnejše laične misli, ki ni povratek v antiko". (Op. prev.)
3. Prim. Paolo Filiassi-Carcano, *Problematica della filosofia odierna*, Milan 1953, str. 237-259. Povsem se strinjam s stališči tega avtorja glede razmerja med reformacijo in katoliško obnovo, kakor tudi glede kartezijanstva. Prim. prav tako njegovo oceno sodb Buonaiutija o Tridentskem koncilu in o jezuitih kot odgovornih za proces profanizacije katolištva: domet teh sodb ostaja znotraj gole zgodovinske perspektive in nikakor ne vlečejo za seboj popolnega razvrednotenja modernega katolištva, ki bi ga Buonaiuti rad pokazal *a posteriori*, pač pa predstavlja v resnici nekatoliški *a priori* njegove zgodovine (str. 247). Raje kot "nekatoliški" bi rekel "modernistično katoliški"; morda je ravno delo Buonaiutija, s svojimi protislovji (ki so zanimiva, ker kažejo nezmožnost, da bi se modernizem spremenil iz občutja v religiozni nauk), najboljši dokument za razumevanje narave modernizma, ki hoče ostati katoliški. Vsekakor je to, kar določa modernizem, soglasje o laični sodbi glede protireformacije kot obrambe zgodovinsko zastarele institucije; s tem se večkrat povezuje (npr. pri Buonaiutiju, *Storia del Cristianesimo*, III. zv) navdušenje nad janzenizmom kot zahtevi pristnega krščanskega izročila (kot arhaizem torej) nasproti protireformaciji; in to kljub aktivističnemu in političnemu značaju modernizma. Glede sodobne zastavitve razmerja med reformacijo in protireformacijo znotraj najbolj prodorne katoliške misli prim. tehno delo p. Louisa Bouyera, *Du protestantisme a l'Eglise*, Pariz 1955, pri katerem bom le navedel nekaj naslovov poglavij: I, *Le principes positifs de la Réforme*; VII, *Les elements négatifs dans la Réforme*; X, *L'Eglise catholique nécessaire à l'épanouissement des principes positifs de la Réforme*.
4. Del Nocejevo besedilo je nastajalo v začetku šestdesetih let. (Op. prev.)
5. O protestantski misli kot, zaradi svojega antihumanizma, neprimerni varovalki glede nadaljevanja in prevzema renesanse v nemški klasični misli prim. npr. J. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, Pariz 1959, str. 44 sl. Opažamo, kako je treba términ "nadaljevanje renesanse" razumeti v dobresednem smislu, kajti Spinoza, Leibniz in spinozizem po Leibnizu, so ponovne afirmacije renesančne misli po kartezijanski antirenesančnosti. Términ "ponovna afirmacija renesanse", ki velja za Spinozo in za Leibniza, ne velja za angleški empirizem: tako npr. smo videli, kako je treba pri Locku govoriti raje o "reformi kartezijanstva", po sprejetju Gassendijeve kritike.
6. Gre za teologijo španskega jezuita Luisa de Molina (1535-1600). O njej prim. Anton Stres, *Človek in njegov Bog*, Celje 1994, str. 392 sl. (Op. prev.)
7. V protestantizmu človek ni opravičen po delih (lastni volji, namenu itd.), pač pa samo po milosti (*sola gratia*), prim. Martin Luther, *Izbrani spisi*, v slov. prev. N. Vitorović *et alii*, Ljubljana 2001, str. 351-353. Iz tega jasno sledi, da sta milost in človekova volja druga drugi zunanji počeli. Molinov nauk o opravičenju upošteva tudi dela, vendar ohranja temeljno medsebojno zunanost človekove volje in Božje milosti, prim. A. Stres, prav tam.
8. Medtem ko Molina poudarja, da je milost v izdatni meri zunanja človekovi volji, je eno temeljnih tomističnih načel, da milost ni nasprotna naravi (npr. človekovi volji), pač pa jo predpostavlja in dopolnjuje, prim. Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2; q. 48, a. 2, ad 3; *Quaestiones disputatae de veritate*, I, q. 8, a. 5, arg. 3; q. 8, a. 5, ad 3. (Op. prev.)
9. Port-Royal je ime intelektualno zelo razgibane janzenistične šole iz istoimenskega kraja v bližini Pariza. Njen najpomembnejši predstavnik je bil teolog Antonine Arnauld (1612-1694), ki je še posebej znan kot avtor *Cetrnih ugovorov* na Descartesove *Meditacije*. S Port-Royalom bil močno povezan tudi Blaise Pascal (1623-1662). S "sodbo Port-Royal" je tu mišljeno dosledno janzenistično stališče te šole. O nauku Port-Royal prim. Jean Laporte, *Le doctrine de Port-Royal*, Pariz 1951-1952. (Op. prev.)
10. S tem se gre onkraj same sodbe Port-Royal, kajti (...) za Arnaulda, molinizem in protestantizem nista zmotna zaradi tistega, kar trdita, pač pa zaradi tistega, kar izključujeta. Za uravnoteženo stališče glede molinizma prim. Gouhier, *L'antihumanisme de Pascal*, v: *Anais do Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, 1954: "krščanski humanizem utemelji takšno apologetiko, ki povsem naravno približa krščanstvo in humanizem: to ga vodi v omilitvev iracionalne

- paradokslanosti vere. Izvirni padec, Učlovečenje, Odrešenje, predestinacija, učinkovitost Milosti so skrivnosti, ki presejajo razum: toda presejati ne pomeni nujno trčiti. Od tod se razvijajo v 17. stoletju številna apologetska dela, v katerih se spritualistična filozofija prikazuje kot preddverje vere, v katerih se proslavlja seveda narava kot Božje delo, v katerih se antične filozofije, še posebej platonška šola, pa tudi legende arhaičnih verstev, kažejo kot predslutnje evangelija. Ta humanistična apologetika najde v Molini teološko strukturo, ki predstavlja najbolj zavestni napor 'upoštevanja potreb in darov človeške narave' (str. 393). Besede med navednicami pripadajo članku p. B. Romeyerja D. J., *Libre arbitre et concours selon Molina*, v: *Gregorianum*, 1942, str. 170, enemu izmed redkih spisov, v katerem je dovolj podčrtano iskanje "rešitve humanizma" kot lastno molinizmu in ne iskanje eklektičnega kompromisa s humanistično kulturo. Apologetika, kateri je Molina dal teološko strukturo, je našla svoj najbolj dovršen izraz v delu p. Yvesa de Paris; prim. Ch. Chenu, *Le Père Yves de Paris et son temps*, Pariz 1946. Natančno definicijo razlike med molinizmom in tomizmom lahko najdemo v: Ch. Journet, *Entretiens sur la Grâce*, Pariz 1959, str. 40 sl. Sicer kardinal Journet, tomist, jasno razlikuje med molinizmom in pelagijanstvom. Pomembno je opaziti, kako nujno je za današnje katoliško misel ponovno ovrednotenje molinizma, v njemem poskusu prevzema zgodovine, ne da bi zapadla v modernizem. Kajti ali ne bi lahko opredelili modernizem kot poskus ponovne osvojitve srednjeveškega krščanstva po sprejemu vseh janzenističnih negacij glede "moderne" krščanstva. On je prav ta transpozicija janzenističnega stališa v tezo, medtem ko bi morala biti zvedena na funkcijo antiteze, če hočemo ostati znotraj pravovernosti.
11. Glede Brunovega razkristjanjenega katolištva in glede njegovega programa "katoliške obnove", prim. A. Corsano, *Il pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, str. 293. Tipičen za *libertinage érudit* in njegovo misel je antiprotetantizem Naudéja.
 12. Libertinstvo je ime za relativistično in ateistično miselnost, ki se je razvila še posebej med francoskimi izobraženci v 16. stoletju. Temeljila je na tistem tipu skepticizma, kakršnega je v najbolj dovršeni obliki podal Michel de Montaigne (1533-1592). (Op. prev.)
 13. Povezavo kartezijanstva s platonizmom in avguštinizmom nasproti aristotelizmu in tomizmu izpeljuje Étienne Gilson v *études sur le rôle la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Pariz 1930, str. 199. (Op. prev.)
 14. Poglobljena proučitev te razgradnje, ki sledi iz kartezijanskega ponovnega odkritja, še ni izpeljana; prim. namige v tej smeri v: Brunschvicg, *L'Esprit européen*, Neuchâtel 1947, str. 76-77.
 15. Tj. proti libertinskemu ateizmu, ki sledi iz določenega razumevnja humanizma. (Op. prev.)
 16. Od tod zanimanje za proučevanje kartezijanstva za definicijo narave humanizma. Descartes kot humanist (v smislu prenovljenega humanizma, o katerem prim. Gouhier, *Le nouvel humanisme de Descartes*) teži k razsvetljenstvu, Pascal kot religiozen človek, pa je antihumanist (z razsvetljenstvom se definira laični pomen besede humanizem: in katoliška obnova, kot ohranitev humanizma, se zdi praktični kompromis). To je trajalo vse do nedavnega odkritja humanističnega religioznega črta iz strani katoliške misli ter do njegove predstavitev v obliki integralnega in teocentričnega humanizma. S tem nočem reči, da smemo govoriti le o "krščanskem" humanizmu. Če naj povem na kratko svoje mnenje, menim da je prelom med "humanizmom" in "antihumanizmom" vedno znamenje krize tako za religiozno kot za laično misel. In da odhod onkraj "humanističnega" stališa, ne da bi se zanikala njegova nujnost, je notranji problem vseh stališč sodobne misli. Na kar se lahko sklepa iz dejstva, da je beseda "humanizem" izgubila danes vsakršen natančen pomen.
 17. Toda, ali je možno, da povsem avtonomna filozofija, ki je ne usmerja predhodni dej vere, pride do dokaza o Božjem obstoju? Problem se je vrnil z Gilsonom v sodobni tomizem: prim. *La philosophie et la théologie*, str. 91.
 18. Descartesova I. Meditacija je namreč fenomenologija radikalnega dvoma in torej radikalnega skepticizma, ki je temelj libertinstva. (Op. prev.)
 19. Prim. Descartesove *Odgovore na druge ugovore k Meditacijam* in njegov Predgovor k *Principom*.
 20. Glede tega prim. esej Laberthonničra, *La physique d'Aristote et la physique de Descartes* (v dodatku k *Études sur Descartes*, II. zv.), sestavljen verjetno okoli leta 1920 in ki obravnava krščanske osnove razmerja med znanostjo in tehniko. O tem spisu, ki naj bi pretresel vso njegovo predhodno interpretacijo, prim. moj komentar v *Problema dell'ateismo*, Bologna 1964, str. 96-100. V tej točki se ne morem strinjati z ugovori Alquiéja.
 21. Religiozni značaj kartezijanske morale se je končno razjasnil na tej točki raziskave (...). Zagotovo ne gre za mistično moralno; toda gre za religiozno moralno na molinistični osnovi avtonomije morale v iskanju *béatitude naturelle* (o molinistični morali prim. tehtno študijo p. A. Queralta D. J., *El fin último en Luis de Molina*, v: *Estudios eclesiásticos*, 1960). A k tej temi se nameravam še vrniti, da bi jo poglobil.
 22. Ferdinand Alquié, *Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, str. 245.

Suarezov vpliv na neosholastiko

Francisco Suárez SJ (1548-1617) predstavlja ključni vezni člen med srednjeveško in novoveško filozofsko mislijo, čeprav mu zgodovinski pregledi filozofije le redko posvetijo tisto pozornost, ki bi si jo zaslužil. Živel je v času renesanse, ki v učbenikih velja kot obdobje novega vetra, ki bo končno prezračil, če ne kar odpihal zatohlo srednjeveško sholastiko. Nedvomno je renesansa čas preporoda, ne le antične misli z novim odkritjem Platona, temveč vsesplošnega iskanja novih poti mišljenja in razumevanja sveta. Vendar pa bi bilo nepravilno spregledati tiste miselne poskuse v renesansi, ki so si prizadevali na novo premisliti in obnoviti srednjeveško sholastično zapuščino. Suárez je poglobilni predstavnik t. i. druge ali španske sholastike (ki je dobila ime po svojem razcvetu v univerzitetnih središčih iberskega polotoka od Salamance, Alcales do Coimbre) in je imela izjemen, četudi velikokrat premalo poznan vpliv na nadaljnji razvoj novoveške filozofije. Descartes na primer, ki v filozofskih učbenikih velja za očeta novoveške misli, se je med svojim šolanjem pri jezuitih v La Flèche seznanil s Suárezovimi *Metafizičnimi disputacijami* in njegovega dela kljub novi zastavitvi vprašanj ni moč razumeti brez sholastičnega ozadja.¹ Suárez v veliki meri predstavlja most med srednjeveško sholastiko in novoveškim racionalizmom, pri čemer je njegova misel razpeta med tradicionalne sholastične teme in poskus nove sistematizacije ter utemeljitve znanja, kar predstavlja občjo težnjo novoveške misli.

Suárez pa ni vplival zgolj v širšem smislu na razvoj novoveškega racionalizma, temveč je izjemno pomemben tudi znotraj razvoja

sholastične filozofije, ki doživi ponoven preporod ob koncu 19. stoletja. Takrat je spričo raznolikosti filozofskih idej in tokov, ki so bili kritični do klasične metafizike in s tem sholastike (kar je bilo kasneje označeno kot "modernizem") in zaradi pritiska, pod katerim se je znašla "krščanska filozofija", papež Leon XIII pozval k idejni enotnosti katoliške filozofske misli in v encikliki "Aeterni Patris" (1879) priporočil vrnitev k misli sv. Tomaža Akvinskega. Tako se je neosholastika v veliki meri zenačila z neotomizmom. Z opravičilom enotnosti proti idejnim pritiskom od zunaj je cerkveno vodstvo uradno favoriziralo tomistično smer sholastike, četudi je v zgodovini vladala pluralnost pristopov. Frančiškani so negovali predvsem sholastično misel Janeza Dunska Skota (skotizem), jezuiti so sledili Suárezu (suárezijanzem), dominikanec Tomaž Akvinski pa je bil poglobilna avtoriteta za sobrate svoje redovne skupnosti. Res pa je, da so sicer nemajhne razlike med smermi spričo tako zelo drugačnih modernih filozofskih tokov zbledele, kar je poglobilo potrebo po strnitvi svojih vrst.

Že v času Suáreza je bil sv. Tomaž Akvinski nesporna avtoriteta. Njegov vpliv je spodbujala močna tomistična šola, katere poglobilni predstavnik je bil konec 15. in začetek 16. stoletja sta bila italijanska dominikanca Kajetan (Tomaž de Vio) in Silvester Ferrarski. Tudi novoustanovljeni jezuitski red je za temelj filozofskega študija predpisal aristotelско-tomistično sintezo. Tako je bil Suárez na eni strani soočen z zahtevami po privzetju tradicije, po drugi strani pa se je zavedal teženj tedanjega časa, ki je odklanjal teološko pogojenost filozofske misli in zahteval neodvi-

sno, metodično utemeljeno ter sistematično obdelano filozofsko védenje. Suárezovo temeljno delo "Metafizične disputacije" (1597)² želi ustreči obema zahtevama, saj - drugače od Descartesa - verjame v racionalno legitimacijo tradicije, hkrati pa zasnuje nov metodični pristop, ki rezultira v prvo *sistematično* predstavitev metafizike. V ospredju ni več komentar avtoritet ali "suma" znanja, temveč ga zanima "stvar sama" in želja po sistemu. Zato ne čudi, da je njegovo delo v nekaj letih doživelo preko dvajset ponatisov in je v prvi polovici 17. stoletja veljalo za poglobitveni učbenik metafizike, ne le v katoliških, temveč tudi v protestantskih krogih.

Neosholastika, v kateri je imel tomizem vodilno mesto, je v Suárezu videla nadaljevanje Tomaževe misli. V nekaterih aspektih naj bi Suárez Tomaža poglobil ali celo izboljšal, v drugih pa naj bi se od njega oddaljil, vendar naj to ne bi bilo odločilno glede njegove pripadnosti Tomaževi filozofski zastavitvi. Suárez sam poskuša v Metafizičnih disputacijah vzbuditi tak vtis s številnimi navedki sv. Tomaža. Za Aristotelom je Tomaž Akvinski najbolj citiran avtor (1008 omemb), na tretjem mestu pa mu z veliko manjšim številom omemb (363) sledi Duns Skot. Očitno je Suárez prav z velikim številom citatov poskušal ustvariti vtis večjega konsenza in bližine Tomaževi misli, kot ta v resnici je.

Raziskave v zadnjih desetletjih so omogočile diferenciran pogled in v veliki meri ovrgle mnenje o skupnih ontoloških izhodiščih Suáreza in Tomaža. Še več, ne le pri posameznih vprašanjih (npr. princip individualizacije), marveč v centralnih postavitvah je Suárez bližji Dunsu Skotu kot Tomažu.³ To pa meče novo luč na neosholastiko oz. neotomizem, ki je Suárezove poglede često nekritično povezovala s Tomaževimi izhodišči, in odpira še bolj odločilno vprašanje: koliko je neotomizem zvest izvornemu Tomažu in koliko je pravzaprav zaznamovan z dru-

gimi vplivi, zlasti Suárezovim? Odgovor na to vprašanje je izjemno kompleksen in presega okvire tega kratkega sestavka. Kljub temu pa si je vredno ogledati nekatere bistvene poudarke, ki zaznamujejo sodobne raziskave o omenjeni tematiki.

Suárez in Tomaž Akvinski

Nekatere študije v drugi polovici 20. stoletja, pri katerih izstopata zlasti É. Gilson in C. Fabro,⁴ so pokazale specifičnost Tomaževih metafizičnih izhodišč, ki pa so jih poznejši tomisti (tudi že omenjeni Kajetan) prekrili in Tomaža pretirano podvrgli aristotel-skemu pogledu na svet. Splošna tendenca prvih neotomistov (M. Grabmann, R. Garrigou-Lagrange, A. Masnovo, F. Olgiatei, A.-D. Sertillanges) je bila v nekritičnem poenčenju Tomaževe metafizike z Aristotelom,⁵ pri čemer so bili potisnjeni v ozadje za Akvincovo misel bistveni (neo)platonični elementi. Tako je npr. Dionizij Areopagit najpogosteje navajen avtor v Tomaževih delih. Prav dimenzija presežnega in mistična, ki je lastna platonsko-avguštinski smeri pri Tomažu odpira zaprtost aristotelске ontologije v smeri krščanske presežnosti. Hkrati pa s tem Akvincu omogoči, da zasnuje specifično razumevanje biti, ki je tuje Aristotelu in v sebi nosi judovsko-krščansko religiozno obzorje.

Kaj so temeljna ontološka izhodišča Tomaža Akvinskega? Z razliko od Aristotela, čigar metafizika je osnovana na pojmu podstat (substancia, *ousia*) kot samostojnega bivajočega, je za Tomaža prvi temelj bit (esse), ki utemeljuje bivajoče (ens). Bit je razumljena verbalno (kot glagolnik) in se opisuje v metaforah, kot so tek oz. tok (fluxus)⁶ ter ni reducirana na dejstvo obstajanja (existentia). Fabro Tomažovo razumevanje biti označi kot "intenzivno bit" (*esse intensivo*).⁷ Posamično bivajoče (ens) je deležnik, ki je utemeljen v tej dejavnosti oz. "dogajanju" biti, kar Tomaž imenuje tudi "actus essendi". Tomažev

pogled ni tak, kot je pri Aristotelu (in kasneje tudi pri Suárezu), da je prva danost neko konkretno, samostojno bivajoče, kateremu naknadno lahko pripisujemo dejstvo obstoja, marveč obratno: vsako bivajoče je bivajoče zato, ker ga vzpostavlja bit, ker je deležno biti, ker mu v vsakem trenutku "priteka" bit (*convenit esse*). Ta nenehni dar biti pa bivajoče sprejema glede na svoje bistvo (*essentia*): bolj kompleksno je bistvo nekega bivajočega, večjo polnost biti ima. Zato velja, da je vsako bivajoče (*ens*) skladje (*compositum*) med bistvom (*essentia*) in dejem biti (*actus essendi*).

Očitno je v ozadju Tomaževega razumevanja biti judovsko-krščanska ideja stvarjenja oz. ustvarjenosti, ki je sicer tuja Aristotelu. Bog je tisti presežni vir biti, ki vsako bivajoče privede in ohranja v bivanju. Če uporabimo prisposodbo, ki jo v navezavi na platonsko tradicijo navaja Tomaž (STh I, 104, 1, ad1), je Bog kakor sonce, polnost svetlobe, ki osvetljuje vsako stvar, da v moči te svetlobe sploh je. Če bi Bog odtegnil ta nenehni dotok svetlobe (biti), bi stvar padla nazaj v temo nič. Zato je samo Bog resnična bit, le njemu je biti bistveno (*esse per essentiam*), vsako drugo bivajoče pa je po deležnosti, ker je deležno biti (*esse per participationem*). Bit bivajočega tako vseskozi ostaja podarjenost in ni nekaj, česar bi se bivajoče lahko polastilo oz. jo po lastni moči lahko posedovalo.

Prav nezmožnost, da bi ustvarjeno bivajoče lahko "obvladalo" bit, je ključen moment Tomaževe metafizike. Tu je potrebno iskati pravi smisel t. i. stvarne razlike med bitjo in bistvom (*distinctio realis metaphysica*), ki bo postala jabolko spora med tomisti, skotisti in suárezijanci. Hkrati pa Tomaž v srce svoje metafizike postavi skrivnost biti, ki je ni moč pojmovno zapopasti in jo tako obvladati. *Esse* ni mogoče ustrezno (enoznačno) misliti (zato ne obstaja *pojem* biti), hkrati pa tudi ni moč pojmovno zapopasti Boga, čigar bistvo je prav ta absolutna polnost biti.

Pred razodetjem oz. zgolj v moči našega uma lahko glede Boga ustrezno govorimo zgolj o tem, kar ni, ne pa o tem, kar je. Tako Tomaževa metafizika spoštuje omejenost mišljenja, spoštuje skrivnost – ki je pravzaprav tisto, kar se nam morda zdi najbolj samoumevno, v resnici pa je največja skrivnost, naše *biti* namreč –, in prav zato ne more postati sistem, ki bi na celovit način pojmoval celoto stvarnosti. Potrebno se je zavedati, da pri tem ne gre za strokovna vprašanje posameznih sholastičnih distinkcij, temveč za celovito eksistencialno držo, ki preveva in nosi neko filozofsko razumevanje.

Suárezova metafizika se je v tem pogledu oddaljila od Tomaža. Toda spreminjanje Tomaževih izvornih idej, kar je največkrat posledica neupravičenega poenostavljanja, se dogodi pred Suárezom in jo lahko pripišemo Tomaževim razlagalcem in učencem. Že Egidij Rimski, ki je sicer zagovarjal Tomaža pred kritiko Henrika iz Genta, je poenostavil Tomaževo bit in jo poistovetil z bivanjem (*existentia*). Celo več, stvarna razlika med bistvom in bitjo je zdaj postala stvarna razlika med bitjo bivanja (*esse existentiae*) in bitjo bistva (*esse essentiae*), kakor da bi bila bivanje in bistvo v konkretnem bivajočem dve različni stvari (*res*), zaradi česar naj bi bila njuna razlika stvarna (*realis*). Takšna poenostavitev, ki jo zastopajo tudi nadaljnji tomisti s Kajetanom na čelu, je povsem izgubila izvorni pomen Tomaževe biti (*esse*) in ga poskušala preveč približati aristotelskim izhodiščem.

Zato ne čudi, da Duns Skot ni vedel, kaj početi s takšnim razumevanjem bivajočega oz. biti in je zasnoval povsem nova ontološka izhodišča. Že omenjena študija o Skotu prepričljivo pokaže, kako gre pri njem za začetek "nove" metafizike, ki je odločilno vplivala na Suáreza in nadaljnji novoveški racionalizem.⁸ Skot Tomaževo "intenzivno" bit povsem oslabi oz. njen pomen zvede na dejstvo (dejan-

skega) obstoja. Bit postane najširši pojem (ker zadeva prav vse, kar je, vključno z Bogom in ustvarjenim bivajočim), hkrati pa tudi najbolj prazen (ker je njegova "vsebina" najmanj določena). Ključnega pomena pa je to, da je možen enoznačni pojem biti (kar je za Tomaža nesprejemljivo in prav zato zagovarja analogijo) oz. da bit izgubi tisto presežno nerazpoložljivost, ki je ni moč pojmovno obvladati. Težišče Skotove metafizike se iz presežne skrivnosti biti prenese v mišljenje, ki pojmovno (tj. z mišljenjem bistev) obvladuje stvarnost. Po Gilsonovih besedah se dogodi "esențializacija" metafizike.

Suárezov odnos do svojih vplivnih predhodnikov zaznamuje želja, da bi njihova filozofska stališča presojal glede na "stvar samo". V tem oziru je Suárez metodološko najbližji Aristotelu (in je manj teološki, kot sta to sv. Tomaž in Duns Skot). Kakor Aristotelu mu izhodišče predstavlja konkretno bivajoče (ens reale). In kako potem razložiti vprašanje biti, ki je temeljno za Tomaža, ter stvarno razliko, ki so jo zagovarjali tomisti? Suárez verjame, da gre za terminološki problem. "Bivajoče" (ens) lahko sicer razumemo tako verbalno (konkretno izvrševanje bivanja), kakor nominalno oz. samostalniško (bivajoče kot neka stvar), vendar bi bilo napačno misliti, da je izvrševanje bivanja nekaj, kar bi bilo stvarno različno od bivajoče stvari. Pravzaprav je zgolj naš um tisti, ki na konkretnem bivajočem razlikuje to, *kar* tisto bivajoče je (bistvo, kajstvo) in to, *da* bivajoče je (bit oz. bivanje). Razlika med bistvom in bitjo (bivanjem) torej ni stvarna, kot trdijo tomisti, temveč le umska (rationis).

Toda to umsko razlikovanje ima svojo osnovo v stvarnosti (distinctio rationis cum fundamento in re). Bistvo nekega bivajočega obstaja tudi, kadar dotično bivajoče ne obstaja v dejanskosti. Bistvo drevesa je neodvisno od tega, ali drevo dejansko obstaja in kot takšno je bistvo nekaj možnega. Tu pride do te-

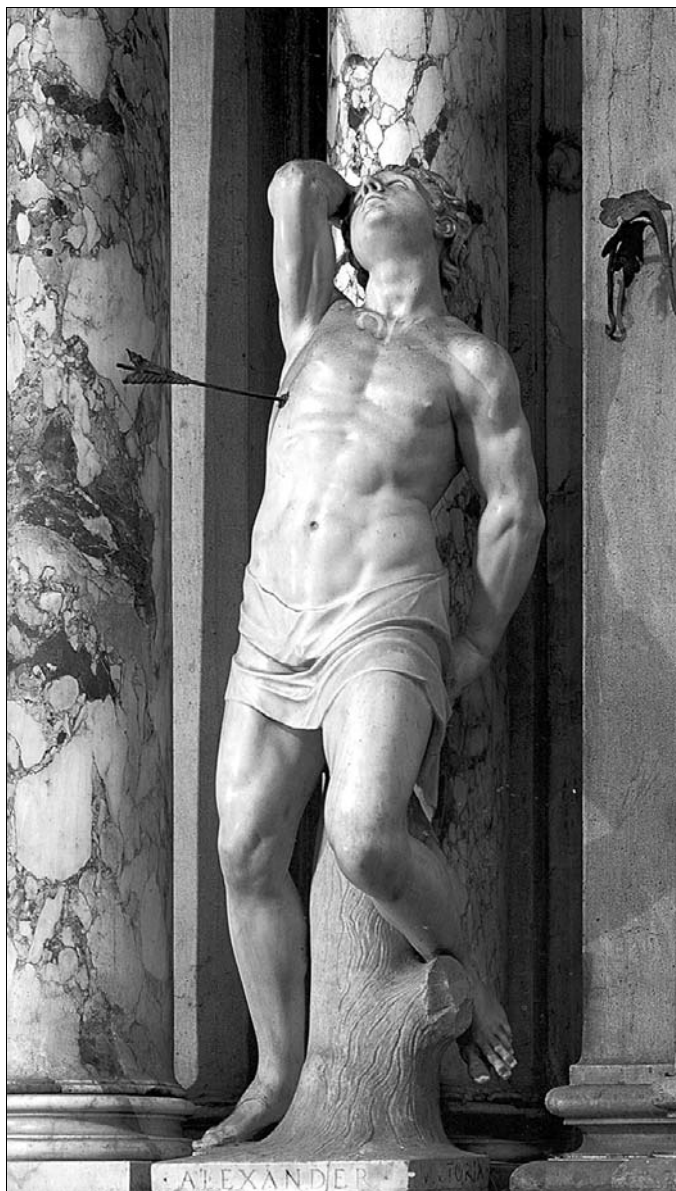
meljnega Suárezovega razlikovanja med možnim (possibile) in dejanskim (in actu, actualle). Bistvo je tisto, ki zares določa neko bivajoče, dejstvo dejanskega obstajanja pa je šele nekaj naknadnega. V tej točki je razvidna diametralna različnost s Tomaževimi ontološkimi izhodišči, pri katerem je temeljnega pomena prav esse oz. actus essendi, ki utemeljuje bivajoče, medtem ko je bistvo tisti sprejemajoči in v tem oziru biti podrejeni princip.

Seveda Suárez ni tako naiven, da bi dal možnosti (bistva) nekritično prednost pred dejanskostjo. Zato je pomemben njegov pojem "realno možnega". Neko bivajoče (razumljeno preko njegovega bistva oz. kajstva) je realno možno, če lahko dejansko preide v bivanje in ne če je zgolj proizvod naše domišljije. Prvi in poglobitveni kriterij realno možnega je logična neprotislovnost (non-repugnantia) njegovega bistva. Ali povedano drugače, če nekaj logično ni možno, potem seveda tudi ni možno udejanjenja v stvarnosti. Zato mora biti realno možno sposobno dejanskega obstajanja oz. ima v Suárezovi terminologiji "aptitudo ad existentiam".

In v čem je vloga Boga? Prav zagovor nujnosti stvarnikovega posega je bil glavni motiv tomistov pri vztrajanju glede stvarne razlike. Suárez božji stvariteljski akt prenese v prehod med možnim realnim bivajočim in dejanskim bivajočim. Bog je tisti, ki realno možno bivajoče postavi v bivanje in v tem smislu je Bog prav tako neobhoden za razlago stvarnosti, kot je to pri tomistih. Vendar je očitna velika razlika med razumevanjem Boga pri Tomažu in Suárezu. Pri Tomažu Bog bivajočemu v vsakem trenutku "daje biti", mu po deležnosti podarja biti in ga tako notranje nosi in utemeljuje. Pri Suárezu pa Bog bivajoče postavi v bivanje kot zunanji povzročitelj in opravlja imamo s tehnomornim razumevanjem stvarjenja in vzročnosti.

Razlike v izhodiščih so večje, kot bi se zdelo na prvi pogled. Če Tomaž ohranja krščansko mistično komponento, ki živi iz skrivnosti (podarjenosti) biti, pa je vprašanje biti pri Suárezu nivelirano na raven obstajanja in bit postane tako rekoč podaljsek ali celo pritika realno možnega bivajočega. Z marginalizacijo vprašanja biti preostane zgolj uk-

varjanje z bivajočim in z odnosi med bivajočimi. Če se bit izmika pojmovnemu zapopadenju, pa to ni tako z bivajočim, ki ga je (oz. njegovo bistvo) moč ustrezno misliti in izraziti. Bog se od ustvarjenega bivajočega zdaj razlikuje zgolj po tem, da je najvišje in neustvarjeno bivajoče (summum ens), ki služi kot prvi vzrok oz. zadnja ontoteološka ute-



Alessandro Vittoria: Sv. Sebastijan, 1600, marmor, 170 cm, Benetke, San Salvatore.

meljitev stvarnosti. Suárez iz metafizike napravi sistem. Sistem pa je že po notranji nujni proizvod mišljenja in pomeni univerzalizacijo racionalnosti na celotno stvarnost, ki tako postane umljiva in obvladljiva.

Tako je Suárez eden izmed virov novejšega racionalizma, katerega zaznamuje vera v um in umni ustroj stvarnosti. Prvenstvo bistva nad bivanjem, ki je prisotno v Suárezovi ideji realno možnega, je temeljno vodilo racionalizma, ki doseže višek pri Christianu Wolffu (1679-1754). Za slednjega je filozofija zgolj še znanost o možnem, kajti realni obstoj je samo nebitveno dopolnilo bistva. Zakaj bi se torej ukvarjali z dejanskostjo ... Prav izguba stika s konkretnostjo bivanja, prav zasenčenje eksistencialne razsežnosti s strani čiste spekulativnosti, je eden ključnih razlogov, da sta tako filozofski racionalizem kot racionalistično navdahnjena sholastika izgubila svojo prepričljivost in bivanjsko relevantnost. Obenem pa je tudi Bog, ujet v pojem vrhovnega bivajočega, izgubil tisto presežno skrivnost, ki je nujna spremeljevalka pristnega religioznega izkustva.

Suárez v neotomizmu

Ne da bi se podali v širšo obravnavo navzočnosti Suáreza v neotomističnih traktatih,⁹ si lahko ogledamo poglavitna predstavnika neotomizma na Slovenskem Aleša Ušeničnika in njegovega naslednika na Teološki fakulteti Janeza Janžekoviča. Ušeničnik je v svojih traktatih iz ontologije in teodiceje črpal iz takratne sholastične literature, pri kateri prednjačita avtorja R. Garrigou-Lagrange in A.-D. Sertillanges. Izhodiščni ontološki pojem predstavlja *ens*, ki je slovenjen kot *bitje*. Že sam prevod "bitje" zakrije vsako primes verbalnega (deležniškega) pomena "ens" v latinskem originalu in izpostavi zgolj njegov nominalni (samostalniški) značaj. Izhodišče je pravzaprav identično Suárezu, drugačno pa je od Tomaža, pri kateremu je "ens" de-

ležnik deja (glagola) biti ("ens sumitur ab actu essendi" - QDV I,1). Iz tega razloga sam latinski *ens* dosledno prevajam kot bivajoče. V samostalniški perspektivi (bitje) se vprašanje biti pojavlja sekundarno in je v veliki meri poistoveteno z bivanjem (eksistenca).

Nekaj uvodnih navedb iz Ušeničnikove "Ontologije" zadostuje, da se prepoznajo ontološka izhodišča. "Lat. ens je sicer prvotno deležnik, a se rabi v filozofiji, kakor pravi-jo, nominaliter, za to, kar je ali more biti."¹⁰ V opombi nadaljuje: "Nekatere moti beseda 'bitje', češ, da znači nekaj, kar je, torej nekaj in bit. Toda dejali smo že, da je bitje vse, kar je ali more biti, da torej pojem bitja ne obsega dejanske biti, temveč le odnos do biti." In ko razlaga odnos med bitjem, bitjo in bistvom, bistvo poenači s kajstvom (*quidditas*), bit pa z eksistenco. "Bitje znači kajstvo z odnosom k biti (to, kar je ali more biti), bistvo kajstvo samo zase."¹¹ Bližina Suáreza bode v oči.

Janžekovič sledi Ušeničniku glede ontoloških izhodišč. "Vse, kar je nekaj in ne prazen nič, vsako reč, vsak pojav nazivamo bitje. Na vsakem nekaj, na vsakem bitju pa se je človek naučil razlikovati troje. 1. Kaj je to? S tem vprašanjem merimo na bistvo. 2. Ali to (...) res je, res biva? S tem vprašanjem merimo na eksistenco ali bit. 3. Celoto, ki jo sestavljata bistvo in bit. To celoto (...) ravno izražamo z besedo bitje. (...) Zato nekateri opisujejo bitje kot bistvo, kolikor ima odnos do biti ali eksistence."¹² Izhodiščni pristop je suárezijanski. Osnovo tvori bitje, ki ga prvenstveno določa bistvo, šele drugotnega pomena pa je bivanje (poistoveteno z bitjo), ki označuje dejstvo realnega obstajanja.

Ker je pri Suárezovem pristopu povsem odsotna ideja deležnosti, ki sicer preveva Tomaževo razumevanje biti, se pojavljajo težave, kako zagovarjati stvarno razliko. Ušeničnik takole piše: "Nobenega dvoma ni, da je med bistvom in bitjo neka razlika. V tem se vsi

ujemajo. (...) gre torej samo za kakovost in način razlike. Po umevanju sv. Tomaža je ta razlika stvarna (realna).” Vendar pa Suárez pravi “da se bistvo in bit tudi v stvareh ne ločita realno, loči se le možno bistvo in realno bistvo (...) to se pravi Šbistvo stvari. Č more bivati ali ne bivati le pod vplivom božjega stvariteljskega deja.” Ušeničnik zaključí, da je “njegovo Štj. Suárezovo, op. B. K. Č pojmovanje o bistvu in biti vsekako preprostejše in umljivejše.”¹³

Suárezova perspektiva je prisotna tudi pri Ušeničnikovi argumentaciji glede Boga oz. njegovega obstoja. Boga opredeli kot “najbolj stvarno bivajoče” (ens realissimum),¹⁴ kar je tako rekoč najvišja stopnja realnega bitja (oz. realno bivajočega). In ker je Bog bitje, mora imeti tudi neko bistvo oz. kajstvo. To bistvo pa je bit sama. Bit je potemtakem temeljno “določilo” božjega bistva.¹⁵ Tomaž ima povsem drugačno pot. Sam pričinja iz bivajočega, ki mu je dano biti oz. je utemeljeno v biti. Toda deležnost biti napotuje na tisti pravir, ki je bit sama, ki biti nima po deležnosti, marveč po bistvu oz. je absolutna polnost biti. Zato Boga lahko zgolj pogojno imenujemo bivajoče (ens), saj ni “deležnik” in prejemnik biti (non habet esse), temveč “je” na kvalitativno presežen način (est suum esse). Zato tudi ne moremo zapopasti njegovega bistva, katero za ustvarjeno bivajoče ostaja nedoumljiva skrivnost. Pri tem ne gre za malenkostne razlike. V prvem primeru je bit tako rekoč najbolj preprost in samoumeven pojem, ki izraža dejstvo realnega obstoja. Bog poseduje ta obstoj v najvišji meri, saj ne more ne-biti. Zato je tudi najbolj stvarno bitje (ens realissimum). V drugem primeru pa bit ni najbolj samoumeven pojem, temveč najbolj začudujoče dogajanje, ki prav zaradi svoje skrivnostne globine kliče po tistem viru, kjer je vsa polnost biti in ki je hkrati tudi zadnja popolnost. Božji “esse” pri Tomažu ni najstvarnejši obstoj, temveč

kvalitativno (po)polno “biti”, ki ga le v analogiji lahko primerjamo z izkustvom biti ustvarjenega bivajočega. Analogija pa pomeni, da različnost vedno ostaja večja od vsakršne podobnosti. To onemogoča, da bi človek lahko presegel pasivnost ustvarjenosti in obvladal razdaljo, ki ga ločuje do pravira biti.

Nivelizacija biti, kot je navzoča pri Suárezu, je v pretežni meri prešla v neosholastične učbenike. Vprašanje o biti, ki bi moralo biti najbolj eksistencialno vprašanje, saj najgloblje zadeva vsakogar izmed nas (ali ni življenje eno samo spraševanje oz. Želja po razumevanju našega “biti”?), utihne z redukcijo biti na obstajanje. Ostane le še spraševanje bo bivajočem, po “bitjih”, ostane ukvarjanje z bistvi. Ni potrebno biti Heideggerjev učenec, da se začuti to neznosno osiromašenje spraševanja, da se začuti “pozaba biti” v korist “ukvarjanja z bivajočim”. Tega osiromašenja ne more nadomestiti noben spekulativni sistem, ki poskuša zasnovati celoto bivajočega. Nasprotno, prav težnja po obvladanju stvarnosti v sistem, prav občutje gotovosti racionalnih dokazov, ki rešijo temeljna bivanjska vprašanja, je tisto, kar najbolj zakrije pristnost človeške eksistence, ki živi iz skrivnosti in vprašljivosti biti, ki je celo življenje en sam Avguštinov “cor inquietum”. Ta prvinska spoštljivost, da ne rečemo kar pobožnost, kateri je tuj občutek moči in obvladovanja – četudi bi zadeval zgolj miselno raven – je tisto, kar manjka racionalistično navdahnjeni neosholastiki in v veliki meri razloži njeno današnjo marginalizacijo.

Pozaba biti še zlasti zapira pot do Boga. Tisto, kar naj bi bilo najbolj trdno in gotovo - dokazani Božji obstoj - postane vse manj bivanjsko relevantno. Naj ima “najstvarnejše bitje” še tako popolno in logično dokazljivo bistvo, kaj pomaga, ko tako dokazani Bog ne zmore bivanjsko pretresti, kaj šele spreobrniti človeka. Dokazljivost, gotovost in obvladljivost dosežeta nasprotni

učinek. Zato velja pritegniti Heideggerju, ki pravi, da je mnogo prej, preden bomo sploh smeli izgovoriti besedo Bog, potrebno ponovno odkriti skrivnost biti.¹⁶ Zgolj ukvarjanje z bivajočim, vključno z dokazovanjem vrhovnega bivajočega, nas od tega oddaljuje. Odkrivati skrivnost biti pomeni razvijati tisto držo čudenja in hvaležnosti, ki jo lahko imenujemo prvinska pobožnost. Šele v takšni drži bomo morda sposobni postaviti pristno vprašanje o Bogu.

Toda vrnimo se k Suárezu. Napačno bi bilo v njem iskati glavnega krivca za racionalistično zaznamovanost neosholastike. Je pa Suárez ena izmed ključnih figur zgodovine zahodne metafizike, čigar vpliv na razvoj novoveškega racionalizma ostaja še pre malo raziskan in upoštevan. Tudi nobeden resen razmislek o sholastiki ne more mimo celovitega ovrednotenja njegova dela. Kajti naše možnosti mišljenja v prihodnosti določa tisto, kar nam je bilo izročeno v preteklosti.

-
1. Prim. É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1930.
 2. Slovenski prevod (J. Bednarik) 4. razdelka II. disputacije (O bistvenem karakterju ali pojmu bitja) se nahaja v: *Phainomena* 29/30 (1999), 5-14.

3. Prim. L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scot - Suárez - Wolff - Kant - Pierce), Meiner, Hamburg 1990, 205.
4. Prim. É. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1962 in C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960 (v francoščini Louvain/Paris 1961).
5. Prim. B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.
6. O metaforah za bit, pri čemer ima časovna razsežnost biti pozitiven pomen in ni izraz njene ničnosti kot pri Avguštinu, prim. R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin / New York 1986, 61-73.
7. Prim. C. Fabro, n. d., 316 in dalje.
8. Prim. L. Honnefelder, n. d. Podnaslov pokaže linijo, ki jo zasleduje avtor in ki vodi od Skota preko Suáreza k Wolffu, Kantu in Pierceu.
9. O tem je moč več prebrati v: C. Fabro, n. d., 604 in dalje.
10. A. Ušeničnik, *Ontologija* (1924), v: isti, *Izbrani spisi X*, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1941, 165.
11. A. Ušeničnik, n. d., 177.
12. J. Janžekovič, *Misleci* (Izbrani spisi III), Mohorjeva družba, Celje 1977, 162.
13. A. Ušeničnik, n. d., 178-179.
14. Prim. A. Ušeničnik, *O Bogu* (Naravna teologija), v: isti, *Izbrani spisi IX*, Jug. Knjigarna, Ljubljana 1941, 99.
15. Prim. A. Ušeničnik, *O Bogu*, n. d., zlasti strani 102-104 in 154-156.
16. Prim. M. Heidegger, *Pismo o humanizmu*, v: *Gesamtausgabe Bd. 9*, Klostermann, Frankfurt/M 1976, 351.

Spoznanje resničnosti v "ontofilozofiji" Ludvika Bartlja

Pod pojmom „*ontofilozofija*“ razume *Bartelj* tisto filozofijo, „ki raziskuje in analizira človekovo duševnost, človekov jaz in vsa njegova doživetja in vse predmete teh doživljanjev, ki so psihološke stvarnosti realnega izkustvenega sveta izven človeške duševnosti, od človekove duševnosti popolnoma neodvisne stvarnosti“. ¹ Filozofija, ki jo ima v vidiku *Bartelj*, je dejansko realizem, ki ima svojega začetnika v *Aristotelu*. Filozofski realizem pa gradi na štirih temeljnih pozicijah: 1. na objektivnosti človekove spoznavne zmožnosti; 2. na realnosti sveta; 3. na objektivni danosti različnih bistev bivajočega, kar pomeni, da imajo naši pojmi o svetu realen značaj in stvarno podlago (*cum fundamento in re*), da torej ne gre zgolj za prazne besede (nomina – nominalizem); 4. na objektivnem pomenu čutnih pojavov. To filozofijo, ki jo je utemeljil *Aristotel* in jo je v srednjem veku pripeljal do nekega vrhunca *Tomaz Akvinski*, imenuje *Bartelj* „prvodobna ontofilozofija“. „Drugodobna ontofilozofija“, med zastopnike katere prišteva *Bartelj* poleg sebe še *Bolzana*, *Brentana*, *Meinonga* in *Veبرا*, pa je nastala predvsem kot odpor proti idealizmu in psihologizmu.

Descartes in pot v idealizem

Začetnik novodobnega idealizma je *Rene Descartes* (1596-1650), s katerim se hkrati začne tudi zgodovina nove filozofije. Izhodišče nove filozofije je lastni jaz s svojimi doživljaji. *Descartes* zahteva absolutno gotovo spoznanje, postavi splošni dvom na začetek razmišljanja in pokaže, da vsaj nad lastnim

bivanjem in doživljanjem ne more biti nobenega dvoma. To spoznanje je povzel v stavku *cogito, ergo sum* (mislim, torej sem). Pri vseh oblikah dvoma ostaja razvidno in neposredno dano dejstvo resnične eksistence mislečega jaza. S tem je načelno dokazano, da je razum zmožen priti tudi do absolutne, brezpogojne resnice.

Izhodišče spoznanja je za *Descartesa* lahko samo nedvomna resničnost, to pa ni zunanji svet, ampak zavedajoči se jaz s svojimi vsebinami. Vse naše spoznanje se konstituira izključno z razumom (*ratio* – racionalizem). *Descartes* govori o vrojenih idejah (*ideae innatae*); pod tem pojmom pa je mišljeno vse tisto, kar naš *duh neposredno dojema*, kar lahko jasno in razločno mislimo (*idea clara et distincta*), kar se mi predstavlja s kristalno jasnostjo. Vse to pa je nekako produkt mojega razuma. Kraj bivanja resnice ni zunaj v svetu, v naravi, temveč v notranjosti, v duhovnem svetu naših idej. S tem je postavljen temelj vsemu idealizmu. Idealistični nazori pa vidijo v prostorno-časovnem svetu naših zaznav le nek navidezni svet ali samo pojave, za katerimi je nam nespoznavni resnični svet ali celo samo miselna duhovna resničnost. Zunanji svet je za *Descartesa* dan zgolj kot razsežna stvar – razsežnost je namreč bistveni atribut snovnega sveta – in naravna telesa so zgolj sistemi materialnih delcev, pri katerih moramo izključiti vse posebne kakovosti.

Notranji svet je torej duhovna resničnost ali *res cogitans*, zunanji svet pa *res extensa* (razsežna snovnost). Človekova duša, ki je identična z zavestnim jazem, je *res cogitans*, vse

telesno je *res extensa*. Iz vidnega polja *res extensae* morajo biti izločeni vsi tisti pojavi resničnosti, katerih razlikovanje med dušo in telesom nič ne osvetli; to pa so npr. vsi izrazni pojavi, resničnost človeka kot človeka, živa bit živali, ki so za Descartesa zgolj nezavedni, brezdušni snovni stroji, gole *res extensae*. Vse telesne stvari pa jasno in razločno spoznamo samo po *velikosti, razsežnosti* in *obliki* („*figuri*“). Vsak naravni proces je v bistvu gibanje razsežnega, skratka čista korpuskularna mehanika. Nematerialnih počel, idej in bistev v naravi ne smemo iskati. Vse kvalitete (sekundarne), barve, toni, vonji so samo rezultat subjektivne zaznave in gibanja snovnih delcev. Descartes, ki je sicer utemeljil nedvomnost in gotovost lastnega bivanja in doživljanja, je s svojo filozofijo dejansko popolnoma razvrednotil spoznanje zunanje resničnosti.

Vsi tisti, ki se danes sklicujejo na miselni preobrat v filozofiji novega veka in klasični tradiciji očitajo, da je nekritično in naivno naravnana nasproti realnosti, popolnoma spregledajo, da je že Aristotel bivajoče tematiziral iz epistemološkega stališča in njegove presoje. V metafiziki (IV 1 in VI 1) se izrecno nanaša na svojo *Analitiko posteriora* (I. pogl. 1-2), ko uvaja formalni predmet prve filozofije, namreč „bivajoče kot bivajoče“, ki je predpostavka tudi vseh ostalih znanosti za spoznanje njihovih materialnih predmetov. Klasična epistemologija sega globlje kot sodobni pogledi. Kartezijanska refleksija obstane pri *cogito* kot prvem spoznavnem načelu. To načelo je dejansko poznala že klasična epistemologija – pomislimo samo na Avguštinov „*si fallor, sum* in na Tomažev *intelligere se intelligere*“ – vendar je šla naprej do pogoja vsega spoznanja, tudi do same refleksije, namreč do preproste zavesti o realnem sploh. Kriterij tega temeljnega pogoja pa je, da ni več refleksija. Refleksija sama že predpostavlja realnost jaza in realnost mišljenja. Refleksija to realnost samo izrecno izpostavi.

Na poseben način je osnovno Descartesovo misel razvil naprej *Immanuel Kant* (1724-1804). Bistvo spoznanja – ki je predvsem receptivni akt – je spremenil v „ustvarjanje“ in vsebine spoznanja v „stvaritve“ subjekta. Zanj je predmet miselnega deja samo tisto, kar se konstituira na osnovi, v našem spoznanju apriorno danih, nazornih likov prostora in časa in razumskih kategorij. Stvar sama na sebi (*das Ding an sich*) je za nas nepoznavna, dana je samo v pojavu. O stvari sami na sebi ne moremo reči nič pozitivnega, razen, da je povod za občutke. Resničnost stvari torej ni *v stvari* sami, ampak obstaja v povezavi le-te z zaznavo naših čutil. Podobno kot sta v čutni zmožnosti prostor in čas čista nazora in kategorije v razumu čisti pojmi, ima tudi naša pamet (*Vernunft*) v sebi čiste ideje (duše, sveta, Boga). Te čiste ideje pa niso konstitutivni, ampak samo *regulativni* principi spoznanja, ker samo urejajo naše spoznanje, vodijo do spoznanj, ne smemo pa jih pojmovati kot objektivne danosti v predmetih izkustva.

Na splošno pa se Kant ne ukvarja toliko s „predmeti“ – torej pojavi – spoznanja, marveč ga zanima predvsem raziskovanje pogojev, ki nam njihovo pojavljanje sploh omogočajo. To je t. i. *transcendentalna* filozofija, pri čemer pojem „transcendentalno“ ne pomeni nečesa, kar presega vse izkustvo, ampak tisto, kar je pred vsem izkustvom (*a priori*), vendar ni določeno za nič drugega, kot da omogoča neko spoznanje. Transcendentalizem je torej način razmišljanja, ki izhaja iz prepričanja, da je vse spoznanje v bistvu konstrukt iz čutnih zaznav in apriornih pogojev spoznanja, ki so že vnaprej dani v subjektu.

Novokantovska šola pa je šla v svojem transcendentalizmu še naprej od Kanta. Odstranili so „*das Ding an sich*“, in ne poznajo več nobenega amorfnega materiala čutnih zaznav. Predmet pustijo nastati po duhu; za-

nimajo se predvsem za forme duha, njegove funkcije, pojme in metode. Metafiziko ta šola seveda odklanja. Izgleda, kot da bi smela biti vsa filozofija samo še spoznavna teorija. Gojita se sicer še etika in estetika, toda poudarek je spet na formalizmu, tako da forma in veljavnost izrineta specifično vsebino. *H. Cohen* je etiko sploh preoblikoval v „*Logiko duhoslovnih znanosti*“ (Logik der Geisteswissenschaften), in jo razumel kot „*Nauk o principih filozofije prava in države*“ (Prinzipienlehre der Philosophie von Recht und Staat). Religija je reducirana na moralo in v tem smislu ima tudi delo *P. Natorpa* naslov „*Religija v mejah humanosti*“ (Religion innerhalb der Grenzen der Humanität). *H. Rickert*, *W. Windelband* in še nekateri so se posvetili posebno gojitvi problematike vrednot. Pri tem so transcendentalno misel tako pretirali, da so vsebine (materialna vrednostna etika) stopile popolnoma v ozadje. Etika, ki se zanima samo še za transcendentalnogično zakonitost in enotnost pa je ravno tako plitva filozofija kot sodobna analitična filozofija, ki se tudi izgublja v formalizmih, kajti vsak goli formalizem pomeni neko usodno splošno zožitev vidnega polja.

Tu je potem še psihologistična razlaga Kanta. Glavni predstavnik psihologizma je *J. F. Fries* (1773-1843), ki je videl v psihologiji temeljno vedo vse filozofije in vse pojave poskušal reducirati zgolj na psihološke danosti in jih tudi psihološko razložiti. V novokantovstvo je *psihologizem* zanesel *Hans Cornelius*, ki ga nekateri prištevajo tudi k pozitivistom in empiristom. Med psihologi je v drugi polovici 19. stol. večina psihologov in filozofov. *W. Wundtu*, utemeljitelju eksperimentalne psihologije, je psihologija sploh temeljna veda vse filozofije. Med psihologistično usmerjene mislece prištevajo tudi še *F. Brentana* (1838-1917), utemeljitelja fenomenologije. Kot smo videli, pa ga Bartelj umešča že med „drugodobne ontofilo-

zofe“. Zakaj? Izhodišče drugodobne ontofilozofije so tudi človekova doživljanja, njihova analiza in analiza njih predmeta. Toda ta filozofija ugotavlja, da predmet *ni tvorba deja doživljaja, ne subjekta doživljaja*, ampak „objektivna psihološka stvarnost, ki realno biva, eksistira neodvisna od človekove duševnosti“. ² Toda „objektivnost psihološke stvarnosti“ še ne zagotavlja, da je res pred nami pravi zunajsvetni svet. Zato mislece kot so Bolzano, Brentano, Meinong, Husserl prištevamo med fenomenologe.

Fenomenologija

Pot v fenomenologijo se začne že z *Bernhardom Bolzanom* (1781-1848), občudovalcem Aristotela in Leibniza ter nasprotnikom Kanta. Ponovno je prišel do spoznanja, da naši doživljaji vsebujejo *nekaj*, kar ohrani svojo *veljavo* tudi še potem, ko je misel oz. miselni dej že minil. Saj morem ta „nekaj“ (npr. $2 \times 2 = 4$ ali *jabolko je rdeče*) posredovati nekemu drugemu, da ga tudi on doživi v svojem miselnem deju, lahko ga zabeležim in sporočim tudi poznejšim rodovom. Ta „nekaj“, ki ima svojo posebno, čeprav le idealno bit (medtem, ko je dej doživljaja nekaj realnega), nastopa v treh temeljnih oblikah: 1. „*Stavek na sebi*“ (*Satz an sich*), ki ni zgolj duševne, psihične narave. Tak stavek sam na sebi imamo, tudi če kot izgovorjen in mišljen sploh ne eksistira; 2. „*Predstava na sebi*“ (*Vorstellung an sich*) je nekaj, tudi če si je nihče ne predstavlja. Če dobi v kakšni stvari resnično eksistenco (npr. grški modrec v Sokratu), potem postane predmetna ali objektivna, sicer pa ostane zgolj pojmovna ali predstava sama na sebi (abstraktna); 3. „*Resnica na sebi*“ (*Wahrheit an sich*) je tudi neodvisna od tega, ali jo sploh kak človek misli ali ne. Vsaj ena takšna resnica mora biti: prva in najvišja resnica sama na sebi, ta pa je najvišji нравni zakon. Na Bolzana in njegovo očiščenje stavkov, predstav in resnic od vseh psi-

holoških primesi, se je pozneje naslonil *Husserl*, ki je videl v Bolzanu „največjega logika vseh časov“.

Nadaljni korak v fenomenologiji je storil *Franz Brentano* (1838-1917), ki je ponovno odkril *intencionalnost*, katero je poznala že sholastična filozofija. *Pojavi zavesti* imajo tri lastnosti: so vedno *zavestni* (podzavest odklanja), so vedno *zaznavni* (samo notranja zaznava je prava zaznava) in so vedno *zavest o „nečem“*. Vsaka zavest je torej vedno predmetna zavest. Če bi to naravnost zavesti na predmet ukinili, bi s tem ukinili sam zavestni akt. V tem je bistvo intencionalnosti. Veber je intencionalnost poimenoval kot „naperjenost“. Brentanova učenca sta bila tako *Edmund Husserl* (1859-1938), ki je utemeljil posebno fenomenološko šolo, kot *Alexius Meinong* (1853-1920), ustanovitelj predmetnostno-teoretične filozofske šole in učitelj *Franceta Vebra*.

Husserl je postavil zahtevo: „*nazaj k stvarem*“. Toda kaj so „stvari“ v pomenu Husserlove fenomenologije? Fenomenologijo bi v slovenskem prevodu lahko imenovali tudi vedo o pojavih ali „pojavošlovje“. Gre torej za t. i. „eidetično znanost“, ki je naravnana na intuitivno zrenje danih pojavov. Prednost tega zrenja je, da ne poskuša dognati bistva stvari s kombinacijo znakov nekega predmeta ali s pomočjo dedukcije (sklepanja), temveč z neposredno intuicijo ali zrenjem bistva (*Wessenschau*). To zrenje predmetnega sveta tudi ni golo čutno dožemanje, temveč pomeni že umsko obdelavo danega, je dejansko videenje idealnega v stvareh in na to idealno se naša spoznanje. „Stvari in nič drugega kot stvari“, pravi Husserl. Toda te stvari niso isto, kot so stvari naravnega spoznanja; te *stvari so le pojavi* in fenomenologija je zgolj nauk o pojavih. Samo pojav je „an sich“ (sam na sebi) in v tem se Husserl strinja s Kantom. Radikalno novo pa je, da naj bo pojav sam na sebi (*Phänomen an sich*) neposredno pred-

met miselnega akta, ne da se vprašamo, kaj se skriva za njim. „Stvari“ so samo pojavi in sicer nič drugega. Pojavi so samo v mišljenju, pa vendar od njega neodvisni. Fenomenologija je torej znanost o bistvih (*Wissenschaft von den Wesenheiten*), ki izhaja iz duhovnega zrenja danih pojavov (fenomenov) in dobiva iz njih čista bistva (ideje) predmetov in stvarne vsebine vseh vrst, po metodi redukcije in ideacije. Medtem ko t. i. „naravno“ spoznanje, na katerega se naslanja realizem, vidi v predmetih, ne le neko bistvo, izločeno iz njegove realne osnove, ampak tudi njihovo realno bivanje, neodvisno od naše zavesti, pa fenomenolog Husserl daje transcendentni svet v oklepaj (*Einklammerung*), ga torej v celoti izloči (*Ausschaltung*) iz spoznavnega akta in sicer tako predmete, ki tvorijo subjektu transcendentni svet (zunanji svet, Bog), kot tudi subjektu imanentni realni svet, ki je predmet psihološkega stališča. Tisto, kar po tej fenomenološki ali transcendentalni redukciji ali pridržanju (epoché), povezani z ideacijo, ostane, je t. i. fenomenološki ostanek (*residuum*): to so zgolj čisti smisli, izločeni iz transcendentnih bitnosti, zato se tudi imenujejo čista bistva ali *transcendentalne ideje*.

Predmetnostna teorija

Alexius Meinong (1853-1920) je gradeč na Bolzanovih odkritjih „nasebnosti“ stavkov, predstav, resnic ter Brentanove ideje „intencionalnosti“ – po Vebrovo „naperjenosti“ naših doživljajev – iskal nove temelje filozofije. Naši doživljaji merijo na „nekaj“ ali menijo „nekaj“ in ta „nekaj“ je Meinong imenoval „predmet“ doživljanja. Ta „predmet“ ima, kot je pokazal že Bolzano, neko posebno bit, različno od doživljajsko-psihološke in stvarne biti. Predmet je vse, kar je lahko kakorkoli mišljeno ali presojevano, vseeno, ali je možno ali nemožno (npr. oglati krog), resnično ali neresnično (npr. Pegasus). Predmetnost je treba torej strogo ločiti od resničnosti oz.

stvarnosti. Pač pa imajo predmeti od subjekta neodvisno objektivno *veljavo*. Predmeti so objektivni, vendar brez eksistence (*existenzfrei*), se pravi, da je njihova realna eksistenca izključena. Teza o absolutni neodvisnosti predmetov glede njihove eksistence odgovarja torej Husserlovi teoriji o fenomenološki „Ein-klammerung“ (dajanja eksistence v oklepaj).

Meinong je svoj filozofski sistem imenoval „*Gegenstandstheorie*“ (slov. „predmetna“ ali bolje „predmetnostna teorija“). Glede prioritete tega izraza je nastal celo spor med Meinongom in Husserlom. Predmet je po tej teoriji vedno logično prej kot zaznavanje predmeta. Štirim temeljnim funkcijam naše zavesti odgovarjajo štiri vrste predmetov: 1. *objekti* kot predmeti predstav; 2. *objektivi* kot predmeti sodb (mišljenja); 3. *dignitativi* kot predmeti čustev; 4. *desiderativi* kot predmeti stremjenja. Na ta četrti tip je opozoril Veber Meinonga še kot njegov učenec in začel razlikovati „najstva“ (*Sollen*) kot posebne predmete stremljenj. Zato je tudi sam še posebno razvil vrednostno teorijo.

Meinong je odklonil idealizem, ravnotako pa je odklonil tudi posredni realizem, ki skuša z vzročnim sklepanjem priti iz notranjega v zunanji svet. Vendar ni naravni ali naivni realista, ker predstavam ne priznava spoznavne zmožnosti. Stvari sicer spoznavamo same na sebi, ampak nejasno.

Predmetnostni teoriji torej ne gre za empirično vzročne odvisnosti, ampak za brezčasne predmetne odvisnosti. Tudi med doživljaji predmetnostne teorije ne vlada empirično-vzročno, temveč zgolj apriorno-psihološko razmerje. Vsa resnična stvarnost je našemu spoznanju v bistvu nedostopna, vsebuje t. i. „iracionalni ostanek“ (*den irrationalen Rest*). Eksistenco dojemamo samo s sodbo, predmeti sodbe pa so „daseinsfrei“, brez realnega bivanja, ker imajo samo obstoj. Naše mišljenje torej ne prodre do resničnega bivanja, ker je le to logično pred našim miš-

ljenjem. Tudi vzročni zakon velja strogo vzeto samo v svetu obstoja, ne v svetu biti; zato lahko iz predmetov sklepamo na vzrok, ne moremo pa resničnega bivanja tega vzroka tudi dokazati. Meinongova stvarnost je torej zgolj *predmetna stvarnost*, o kateri pa se nikoli ne da z gotovostjo reči, ali tudi res eksistira neodvisno od spoznavajočega subjekta. Iz zgolj predmetno vsebinskega opazovanja spoznavanja tudi nikoli ne moremo ugotoviti razliko med pravilno in nepravilno spoznavo.

Tako kot pri *Husserlu* je tudi pri *Meinongu epoché* (zadržanje) povzdignjena v temeljni princip spoznanja. S tem pa je predmet – kot je zaznan po duhu in vzet v spoznavno notranjost – ločen od „stvari“, ki jo duh zaznava, kot da zaznani predmet ne bi bila stvar sama, *kolikor* je spoznavno dojeta. V tem ko mislim biti – torej predmet kot neko posebno, toda ne podstatno bivajoče – mislim mišljeno, ne biti, ali drugače rečeno: spoznam biti pod pogojem, da jo dam v oklepaj, oz. da „stvar“ od biti odmislim. Ker v tem mišljenju odpade vsak regulativni princip, ki izhaja iz realne biti in ker mora vse delo dejansko opraviti mišljenje, le to ne najde druge opore kot množstvo vidikov, ki so vsi v subjektivnosti. Tako postanejo vsi spoznavni predmeti, razen nujnih bistev, za nas nezanimivi, čim odmislimo njihovo konkretno realno eksistenco.

Sicer pozna predmetnostna teorija med predmeti tudi „stvari“, kot npr. „kamen“, „rastlina“ ipd. Toda to so zanjo le na osnovah nižjega reda zgrajene višjeredne podlage, ki pa so vse le irealne, „predmetne“ narave. Doživljaji nižjega reda so osnove za doživljaje višjega reda. Osnovni doživljanj najnižjega reda je občutek ali predstava; predstava pa je bodisi čutna zaznava, pa tudi umski pojem ali ideja. Predstave so torej najnižje in zato nujne psihološke osnove za vse misli, čustva in stremjenja. Misli pa so psihološke osnove za čustva in čustva za stremjenja.

Podobna arhitektonika velja za odgovarjajoče predmete in njihove podlage. Najnižje predmetne osnove v zgradbi predmetov so najnižjim zaznavam odgovarjajoči predmeti kot: barva, trdo, mehko, tukaj, tam, glasno itn. Ti „predmeti“ so za vse višjeredne predmete (npr. „kamen“, „rastlino“) nujne primarne osnove.

Ko je *Veber* (1890-1975) pozneje prodril do resničnih stvari (substanc), je „stvari“ predmetnostne teorije – ki so le višjeredni predmeti našega doživljanja – poimenoval „nadstatne“ bitnosti. Predmetna, irealna bitnost je sedaj „nadstatna“, realno bitje pa je substancialno ali „podstatno“. *Veber* je po vsebinski strani razdelil doživljaje v *predstave*, *misl*i, *čustva* in *stremljenja* (katerim odgovarjajo predmeti v *osnovah*, *dejstvih*, *vrednotah* in najstvih (Pri Meinongu so to objekti, objektivi, dignitativi in desiderativi). Vsak od štirih vrst predmetov je za *Vebera* posebno „*kajstvo*“, ker je vsak hkrati nosilec določenih lastnosti oz. kvalitet. „*Kajstvo*“ je sicer nosilec kvalitet, vendar zgrajeno na njih kot na svojih primarnih osnovah; brez eksistence kvalitet tudi *kajstvo* („stvar“) kot njihov nosilec ni možno. „Ni nobenih kvalitet brez kajstev in obratno, ni nobenih kajstev brez kvalitet.“³ *Kajstva* torej niso substance.

Posebno kajstvo je človekov jaz. Predmetnostno-teoretično pojmovanje jaza podlega isti zakonitosti kot razmerje med kajstvom in kvalitetami. Jaz sicer ni zgolj vsota doživljajev, vendar brez doživljajev ni jaza in obratno. To je *zakon načelne koordinacije* med jazom in njegovimi doživljaji. Vsekakor je jaz posebna bitnost poleg doživljajev kot predočevalcev in predmetov ki jih doživljaji predočujejo. *Veber* je analizi jaza že od vsega začetka posvečal posebno pozornost. Samozavest nas sili k spoznanju, da je jaz ravno tako neposredna stvarnost kakor doživljaji, da je torej neko elementarno *kajstvo*, ki ga moramo strogo ločiti od njegovih doživljajev in

fizičnega zunanjega sveta. Toda dlje kot do tod sama predmetnostna teorija ne pride.

Veber je zato kmalu uvidel, da nastopijo vprašanja, ki jih s stališča predmetnostne teorije ni mogoče rešiti ali pa jih je – kot je pozneje sam priznal – poskušal rešiti na neprimeren način. To so npr. vprašanja ne- naperjenih doživljajskih aktov (npr. prepričanje), duševnih dispozicij, središčnih (npr. globoka žalost, kesanje) in obrobni doživljajev (čutni užitek, zobobol), doživljajske normativnosti (odgovornost, krivda) in druge. Ta vprašanja so *Vebera* pripeljala do odkritja podstatnega nosilca doživljajev, doživljajoče osebe. Medtem ko je prej pojmoval jaz kot le *nadstatno*, nekako višjeredno bitnost (*kajstvo*), zgrajeno na doživljajih kot svojih osnovah, je sedaj *odkril osebo kot resničen subjekt*. S tem je dobil novo izhodišče svojega filozofiranja, na katerem je začel graditi svojo izvirno realistično ontologijo.

Veberov prodor v realni svet

Novo filozofijo je *Veber* okvirno začrtal v delu *Filozofija* (1930), ki ga je sam označil za „drugi uvod v filozofijo“. Štemeljni deli predmetnostno teoretične faze sta *Uvod v filozofijo* (1921) in *Sistem filozofije* (1921) – delo, ki ga je Meinong celo priporočil kot „Uvod v predmetnostno teorijo“ nasploh. *Filozofija* ima podnaslov: *Načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu*. Človek sedaj ni več zgolj „predmet“, ampak resnično bitje. „*Filozofije*“ se ne da razumeti in razlagati zgolj predmetnostno-teoretično. Z analizo doživljajev je *Veber* prišel do odkritja *ontološkega* nosilca doživljajev, to je do subjekta – jaza, ki ni več zgolj neko „*kajstvo*“ – in preko subjekta končno do človekove duše kot bitne podstati (substanc) v smislu realizma. Ta smer razmišljanja pa je diametralno nasprotna predmetnostno-teoretični, intencionalni smeri, ki gre od doživljaja do njegovega predmeta in katera predmetnostnemu teo-

retiku ne more odpreti poti onstran predmetnega sveta, do transcendentne stvarnosti.

„Filozofija“ je torej izhodišče novega načina razmišljanja, ki je pripeljalo Vebera do spoznanja substancialne stvarnosti zunanjega sveta. Ko je razširil razločevanje med središčnimi in obrobni doživljaji – ki jih je najprej omejeval samo na človekov subjekt – na vse predmete našega spoznavanja, se mu je odprl svet resnične resničnosti oz. *stvarne stvarnosti* (Veber uporablja izraz *istinite istinitosti*. Veber torej poti do resničnosti (eksistence) ni našel preko „predmetov“ – kot mu nekateri očitajo – temveč preko podstatnosti. Dokončen prodor v svet stvarnosti (eksistence, resničnosti) je sicer Vebru uspel šele v njegovem zadnjem delu „*Vprašanje stvarnosti*“ (1939), vendar je teorijo substance razvil že v *Knjigi o Bogu* (1934).

Sedaj ko je odkril strukturo kozmične resničnosti in ko je uvidel, da so podstati v strogem pomenu nosilci resničnosti, je postalo jasno, kje je treba iskati vzročne relacije, ki povezujejo samo resnične pojave med seboj. Predmetnostni teoriji ne gre za empirično-vzročne odvisnosti, ampak le za brezčasne „predmetne“ odvisnosti. Tudi med doživljaji predmetnostne teorije ne vlada nobeno empirično-vzročno, temveč zgolj apriorno-psiološko razmerje. Oblikovalno predmetnostno dojetanje je možno samo na podlagi različnih lastnosti, ki konstituirajo kako „kajstvo“ kot celoto ali predmet višjega reda. *Globinsko dojetanje* pa je zmožno dojeti stvar v njeni stvarnosti in resničnosti. Stvari niso v brezčasni odvisnosti od njihovih osnov (lastnosti), ne izginejo v nič, ko odmislimo vse njihove lastnosti – kot je Veber poudarjal v svoji zgolj predmetnostni fazi razmišljanja – ampak izginejo samo spoznavna sredstva, s katerimi pridemo do spoznanja odgovarjajočih substanc, kajti substance spoznavamo samo preko njihovih pritisk (akcidenc). Ravno nasprotno: lastnosti (akcidence) so od-

visne od nosilcev (substanc) in nimajo nobene lastne stvarnosti. Zato velja: „Stvarnost naravne lastnosti je in ostaja samo stvarnost pristojne naravne reči.“⁴ Brez stvarne substance bi izginil celotni zunanji svet.

Iz povedanega pa sledi, da si stvari kot substanc, kot nosilcev čutnih predočevanih lastnosti ne moremo predočevati, ampak jih moremo kvečjemu „zadeti“. Substanca je dejansko stvarnost stvari same; stvarnost pa je vsebinsko prazen dejavnik, ki ga lahko dojamemo samo na vsebinsko prazen način. Predmetnostno-teoretično mišljenje je torej bistveno intencionalno, vedno je usmerjeno na odgovarjajoč predmet, najsi so to „dejstva“ ali „vrednote“. Prodor v stvarnost (eksistenco) pa ni intencionalnega značaja, ampak je *nepredmetno* „zadevanje“. To dojemanje stvarnosti imenuje Veber „zadevanje“ ali „zgrešitev“.

Vebru gre torej za resnično *adaequatio* v spoznavnem aktu. Če bi to *adaequatio* razumeli le v smislu predmetnostne teorije, potem bi bila to le prazna beseda, kajti v tej teoriji vsako doživetje nujno „zadene“ svoj „predmet“. Vsebina doživljaja nam predočuje „predmetno resničnost“ („predmetno istinitost“) ne pa „resnične resničnosti“ („istinite istinitosti“) v pravem pomenu. Izhodišče spoznavanja resničnosti pri kasnejšem Vebru ni več notranja zaznava, ampak opazovanje zunanjega sveta, zato govori o posebnem *opazovalnem čutu*. Šele ontološki značaj opazovanja nam posreduje resnični – ne le predmetni – svet, ki se nam javlja v različnih stopnjah biti. To pa ni padec nazaj v psihologizem – kot bi radi nekateri videli – ampak drugačna postavitev težišča, kot to zahteva tudi zdrav naravni razum.

Ko je Veber odkril pot do podstatne resničnosti, se mu je ta vedno bolj odpirala in preko nje je našel tudi pot do Boga. Njegova pot je vodila preko treh etap, ki so vsakokrat določene po razmerju med *doživetjem in pred-*

metom, doživetjem in subjektom in nazadnje med *doživetjem in substancialno resničnostjo*. Če je v „Uvodu v filozofijo“ (1921) na podlagi predmetnostno teoretičnih premis zavračal dokaze za eksistenco Boga, kot jih je istega leta predstavil *Aleš Ušeničnik* v delu z enakim naslovom (Uvod v filozofijo), pa je 13 let pozneje v svoji *Knjigi o Bogu* (1934) sam razvil pet lastnih dokazov za božje bivanje. Vebrov razvoj, ki sicer izgleda skokovit, je dejansko potekal dosledno, organsko in v jasni smeri treh etap.

Temelj Vebrovih poti do Boga je bitna struktura izkustvene resničnosti, na osnovi katere je izdelal stopenjski sistem kozmosa in šele odtod postavil vprašanje po absolutni resničnosti oz. temelju vsega stvarstva. Tudi Vebrovo „bistvogledno pot“ v dokazovanju Boga, ki jo sam imenuje „ontološki dokaz“, ne smemo razumeti v smislu *Anzelma* ali *Duns Skota*, ki izhajata iz pojma najpopolnejšega bitja, ampak gre za pot, ki izhaja iz izkustvene resničnosti. Če Veber svoj dokaz imenuje „ontološki“ (tako imenuje tudi Anzelm svoj dokaz), hoče s tem povedati, da gre za „ontološko“ tj. bitnostno pot, ki izhaja iz izkustvene stvarnosti in ne iz golega pojma najpopolnejšega bitja. Zato pa Veber anzelmsko-skotistični dokaz poimenuje kot „logični“ in ne „onto-logični“. To poudarjam zato, ker nekateri Vebru podtikajo ravno anzelmsko-skotistično razlago.⁵

Ontofilozofija Ludvika Bartlja

Ludvik Bartelj (roj. 1913), katerega 90. letnico rojstva praznujemo prav letos, je nedvomno eden najzvestejših učencev Francea Vebra. Pripadal je zadnji generaciji njegovih učencev in po prisilni upokojitvi učitelja – po komunističnem režimu l. 1945 – je moral diplomske izpite opraviti pri njegovih naslednikih. Bartelj je bil že duhovnik, ko se je odločil za študij filozofije pri Vebru. Sam pravi: „Ko sem na teološki fakulteti štu-

diral sholastično filozofijo pri Alešu Ušeničniku, sem študiral tudi Vebrovo filozofijo in z njo dopolnjeval sholastično filozofijo z Vebrovimi analizami doživljajev. Vebrove stranpoti pa sem reševal s sholastično filozofijo ...“⁶ Odločilna za Bartlja je bila vsekakor Vebrova filozofija. Bartljevo prvo filozofsko delo z naslovom *Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog* (1967) je v bistvu nadaljevanje Vebrove *Knjige o Bogu* – ki sicer podaja izvirne dokaze za bivanje Boga, dejansko pa je stopnja razvoja Vebrove filozofije v smeri realizma – kjer Bartelj izvajanja svojega učitelja pojasnjuje, pogloblja in razširja. *Veber* sam pravi v spremni besedi, da Bartljevevega dela ne smemo razumeti kot kakšno teologijo, ampak da je Bartelj „v tej knjigi čisti filozof, ki se brez ovinkov priznava k moderni ‘predmetni teoriji’, iz katere sem izšel tudi jaz in katero skuša tudi ta moj učenec še posebej osvetliti in spopolniti“.

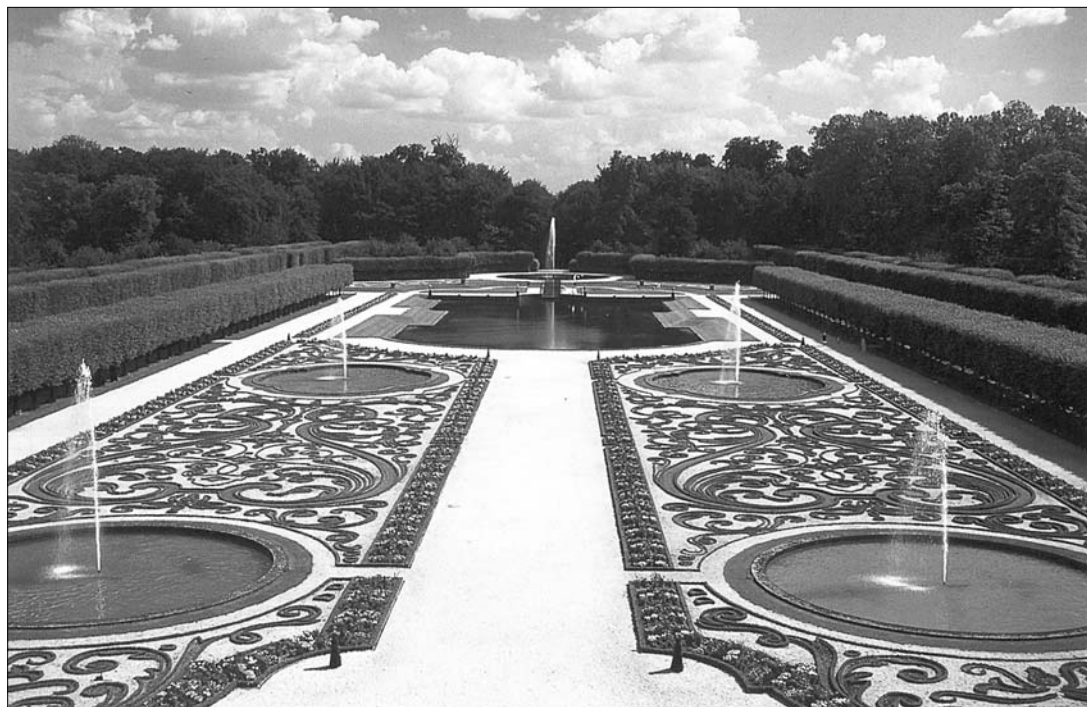
Bartelj pa v uvodu zapiše: „Ko je Veber odkril *zadevalno stran* na naših doživljajih, to je storil v svoji ‘Knjigi o Bogu’, je razširil področje predmetne teorije, ki je bila do tedaj omejena le na *predočevalne* predmete, na zadete predmete: subjekt doživljajev, istinitost, veljavnost, podstati, in sploh na realne, istinite predmete izkustvenega sveta. S tem je odkril ono stran naših doživljajev, ki nas vodi v realni izkustveni svet izven nas.“ Tu Bartelj govori še o „predmetni teoriji“. Zgoraj pa sem zapisal, da je „predmetna teorija“ v bistvu prva faza Vebrovega razmišljanja v smeri realizma, kjer igra glavno vlogo odnos med *doživljajem in predmetom*. To fazo lahko imenujemo tudi fenomenološko, ker tu še ni prodora v eksistenco realnega sveta. Bartelj pojma fenomenologija ne mara, ker ga naša predvsem na tisto vrsto filozofije, ki išče izvor „predmetov“ v človekovi duševnosti in trdi, da so ti pojavi tvorbe duševnosti in kot o takih tudi razpravlja. Pozneje je Bartelj tudi sam opustil izraz „predmetna“ filozofija kot

neprimeren, „saj izraža samo to, da imajo doživljaji svoj predmet, ne izraža pa, kakšen je ta predmet, ali je realen, ali pa le neka tvorba naše duševnosti, ali gre za idealizem, psihologizem, fenomenalizem, ali za ontofilozofijo, ki so ji predmeti doživljajev realne stvarnosti realnega izkustvenega sveta izven človekove duševnosti“.⁷

Seveda bi v tem smislu kot prava ontofilozofa lahko imenovali le poznega *Vebera* in *Bartelja*, medtem ko *Meinong*, kljub njegovi intenciji, še ni našel prave poti iz subjekta, ampak je vendarle ostal ujet v psihologizmu, kajti objektivnost predmeta še ni objektivnost stvarnosti. Strogo vzeto je, ne le filozofija *Bolzana*, *Brentana* in *Husserla*, ampak tudi *Meinonga* in predmetnostno-teoretična faza *Vebera*, dejansko fenomenologija, nauk o pojavih, sicer „apsiholoških“ pojavih, pa vendar še vedno le pojavih. Brentano priznava razvidnost samo notranjim, ne pa zunanjim

zaznavam. O eksistenci zunanjega sveta ne moremo nikoli imeti evidence. Samo prirojen, slepi gon (*blinder Drang*) nas vodi do priznavanja zunanjega sveta, ki ima zaradi enotnosti zaznavnih pojavov veliko verjetnost. Tudi intencionalnost ne zagotavlja, da bi predmet zunaj nas resnično eksistiral. In po *Meinongu* dojamemo eksistenco samo s sodbo; predmeti sodbe pa so „daseinsfrei“, brez realnega bivanja, ker imajo samo obstoj. Šele *Veber* je od „Filozofije“ naprej začel prodirati v svet sam na sebi.

Bartelj je že v svoji knjigi *Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog* (1967) prišel do razlikovanja med „pravim“ in „zastopniškim“ predmetom doživljanja, npr. med samim morjem in našim gledanjem morja: morje je pravi predmet gledanja, naše gledanje pa je njegov „zastopnik“ v naši duševnosti. To izvirno ugotovitev je potem razvil v pravo teorijo. V delu *Človek, svet, Bog* (1970) je s



Dominique Girard: Grad Augsburgburg bei Brühl, vrtovi 1728.

temeljito analizo prišel do novih spoznanj na področju globinske duševnosti.⁸ Splošna ugotovitev je, da moramo razlikovati *četveren vir našega spoznanja: čutno zaznavanje, spoznavanje perifernega razuma, spoznavanje globinskega razuma in čustveno spoznanje*. Enostransko poudarjanje katerega od teh virov je v zgodovini filozofije pripeljalo do enostranskih sistemov. Tako sta npr. *Platon* in *Descartes* govorila o vrojenem spoznanju oz. vrojenih idejah ob poudarjanju zgolj umskega spoznanja. *Senzualizem* je zopet utemeljen predvsem na čutnem spoznanju. *Kant* in njemu sledeči govore o spoznanju kot „ustvarjanju“ na osnovi apriornih danosti subjekta. Potem pa so tudi sistemi, zgrajeni predvsem na obodnem ali perifernem razumu (npr. *materializem*).

Bartlja je ravno psihološka analiza pripeljala do priznanja *globinskega* ali *centralnega* razuma, ki ga moramo strogo ločiti od *obodnega* ali *perifernega* razuma. Tako je naše spoznanje *resničnosti zgrajeno na treh virih: na čutnem zaznavanju, nepojmovnem, intuitivnem spoznavanju globinskega razuma in pojmovnem spoznavanju obodnega razuma*; to trojno spoznanje pa je psihološka osnova čustvenega spoznavanja, ki nam kaže realnost, ontološki red v luči vrednot in vrednosti.

Odkritje globinskega razuma je izvirno odkritje Bartlja; Veber ga še ne pozna. Pri Vebru je akt spoznavanja eksistence iracionalni zadevalni akt. Bartelj pa zahteva, naj razum sam odgovori na vprašanja, „ali sem jaz res, ali res eksistiram, ali res eksistira zunanji svet, ali je sploh možno resnično spoznanje?“ (19)⁹. „*Torej razum sam naj odgovori o sebi in svojem udejstvovanju*.“ Pot, ki vodi do tega cilja, pa je lahko samo analiza človeškega razuma in njegovega delovanja. Ta analiza pokaže, da zajame globinski razum posebej doživljanja in ima za svoje predmete čutne zaznave, predstave, čustva, misli, hrepenenje, želje, hotenja, upanja, bojazen, kesanje in sicer ne le dejev

teh doživljava, ampak tudi njihove predmete, torej doživlja v celoti. Ob vsa ta doživljanja globinski razum zadene *neposredno*, jih „vidi“, „zre“, intuitivno spozna. O tem spoznanju ni možen noben dvom. Da čutim, si predstavljam, čustvujem, stremim, hočem itn., o tem ne morem dvomiti. Globinski razum pa ima še posebno in temeljno lastnost: On „vidi“, da res „vidi“ in on „vidi“, da vidi moja doživljanja. Tako se globinski razum povrne sam vase in ima za svoj predmet tudi lastno spoznanje, lastni dej.

To močno spominja na Ušeničnikovo „popolno povratnost duha“ ali t. i. „*reflexio completa*“. Ta „*reflexio completa*“ je namreč zavest, ki spremlja vse spoznavne akte, celo vsa doživljanja in je zmožna pri razvidnih sodbah spoznati tudi resnico z vso gotovostjo. *Reflexio completa* je zmožnost mislečega subjekta, biti tudi sam prisoten v poteku mišljenja. *Reflexio completa* je za Ušeničnika dana posebno v *cogito, ergo sum*. Ta prva resnica ni le objektivna, ampak tudi realna resnica in njen predmet je eksistenca lastnega realnega jaza. V tej realnosti, ki je subjekt in preko popolne povratnosti duha hkrati tudi objekt, se dotikajo logika, psihologija in metafizika. Na tem dejstvu je Ušeničnik zgradil svojo spoznavno teorijo.

Glede bivanja realnega zunanjega sveta pa imamo pri njem dve možni razlagi. Prvotno se je naslanjal predvsem na vzročno načelo, ki ga je izvajal iz *cogita*, toda pozneje je prišel do spoznanja, da bi iz notranjih pojavov samo z vzročnim načelom ne mogli z gotovostjo spoznati, ali biva zunanji svet ali ne. Lahko bi kvečjemu rekli, da obstaja nekaj, kaj pa ta vzrok je, bi ostalo odprto: lahko bi bil kak analogni vzrok, morda Bog sam ali neznan x. Saj se končno tudi *Berkeleyev* idealizem lahko sklicuje na vzročno načelo. Ti razmisleki so ga pripeljali do tega, da je pozneje začel poudarjati neposredno zaznavo zunanjega sveta.¹⁰

Globinski razum ne vidi le svojih doživljajev, ampak zadene tudi ob *subjekt* doživljanja. To globinsko spoznanje lastnega subjekta je nedvomno, je evidentno. Tu obstaja popolna skladnost s tem, kar pravi Ušeničnik o *reflexio completa*. Drugače je seveda pri spoznavanju zunanjega sveta. Tako kot je pri Ušeničniku spoznanje zunanjega sveta bolj problematično, tudi Bartelj prizna, da izvestnost (gotovost) pri globinskem zadetju zunanjih pojavov pada. Tu imamo lahko „v najboljšem primeru stopnjo največje in najboljše ‘domneve’“ (20). Globinsko spoznavanje ima torej največjo stopnjo razvidnosti le v primeru neposredne in prave *notranje zaznave*.

Spoznanja globinskega razuma lahko posredujemo drugemu samo s pomočjo pojmov, ki jih dobivamo iz spoznanj zunanjega realnega sveta. Predmeti, pravi realni predmeti, povzročijo v nas nastanek določenih podob. Te podobe imenuje Bartelj „zastopniški predmeti“, ki so lastni predmeti naših čutnih zaznav in predstav. Vendar, če gledamo recimo pokrajino, ne gledamo teh zastopniških predmetov v svoji duševnosti – kot npr. v sanjah ali predstavah – ampak gledamo preko zastopniških predmetov prave realne predmete zunaj nas in zadevamo ob njihovo resničnost. Resnično pokrajino gledamo torej zadevalno in predočevalno, v domišljiji (predstavah) pa le predočevalno. „Naš globinski razum zadene tudi ob naše doživljanje, ob naše čutne zaznave in ob ‘zastopniške predmete’ teh zaznav. Preko teh zastopniških predmetov pa naš globinski razum ‘gleda’, ‘zre’, ‘vidi’ dejanski vnanji svet, prave realne predmete vnanjega sveta izven nas“ (21).

V globinskem razumu loči Bartelj dvojno dejavnost: 1. globinski razum intuitivno spoznava, vidi stvarnost; 2. to stvarnost tudi analizira, raziskuje in razčlenjuje. Pri tem opozarja na *Tomaža Akvinskega*, ki je tudi že razlikoval med „intelektom“ in „ration“, pri čemer „intelekt“ (*intellectus*) pomeni po-

topiti se v resnico (*intima penetratio veritatis*), „ratio“ pa raziskovanje (*inquisitio*) in sklepanje (*discursus*). Tudi Ušeničnik – ki sicer ne pozna globinskega razuma – uporablja dva izraza, ki se nanašata na njegovo dejavnost: *um (intellectus)*, ki mu je zmožnost preprostega umskega zaznavanja, videnja, zrenja in *razum (ratio)*, kolikor prihaja um do svojega spoznanja po sklepanju.¹¹

Raziskava našega spoznavanja pokaže, da moramo poleg globinskega priznati še obodni ali periferni razum, ki ima za svoje predmete pojme ali, v terminologiji Bartelja, „zastopniške predmete“. Dejavnost perifernega razuma je torej pojmovno spoznavanje. Ko gledam npr. pokrajino, „gleda“ globinski razum preko zastopniških vsebin občutkov prave realne predmete, zadene torej ob njihovo resničnost. Toda globinski razum lahko v predmetih pokrajine (drevesa, gore, hiše itn.) more zreti le „nekaj“, „bitje“. V perifernem razumu pa nastane *pojem* „nečesa“, „bitja“. Če hočemo komu posredovati spoznanje globinskega razuma, moramo to nepojmovno spoznanje opredeliti s pojmi, ki jih dobivamo večinoma iz spoznavanja dejanskega zunanjega sveta. Pojmi se pri tem izkažejo kot bolj ali manj splošni odnosi, ki se temu, kar mislimo, le bolj ali manj približajo. Globinsko spoznanje je že načelno nepojmovno, periferno pa zgolj pojmovno. Pri tem se razodene dejstvo, da periferni razum ne dobiva svojih pojmov, ali z drugo besedo, „zastopniških predmetov-pojmov“ po neki abstrakciji iz zastopniških predmetov čutnih zaznav, ampak iz „videnja“ globinskega razuma preko zastopniških predmetov zaznav stvarnih, pravih realnih predmetov v izkustvenem svetu. In kar je najpomembnejše, naš globinski razum ni omejen in zaprt sam vase in še morda v zastopniški svet v naši duševnosti, ampak prodira ravno preko zastopniških predmetov v naši duševnosti v pravi, realni, resnični svet našega izkustva. Samo tako je končno

utemeljena možnost primerjave, ali zastopniški predmeti naših čutnih zaznav ter zastopniški predmet perifernega razuma res odgovarjajo pravim predmetom v realnem svetu. Samo na ta način globinski razum obenem ugotavlja, ali je naše spoznanje *resnično*.

Resnično pomeni namreč samo na sebi resnično, ne le resnično zame. Resničnost obstaja tudi takrat, ko ni doživeta. Kant je to dejstvo spregledal. Zato pravi, da ni pojava brez pojavljajočega. Toda „pojav“ je tu le gola beseda, iz katere ne sledi nič. Z besedo „pojav“ je mišljena le vsebina doživljaja ali vsebina izkustva. Zato Bartelj pravilno poudarja, da je zmoten nauk o *apriornih formah* naših čutnih zaznav in razuma, zmoten *nauk o vrojenih idejah*, zmoten *fenomenalizem*, ki ne priznava realnega sveta zunaj človeške duševnosti, zmoten *senzualizem*, ki ne priznava splošnih pojmov in zmoten *nominalizem*, ki splošnim pojmom ne priznava objektivne vrednosti. Že dejstvo, da intelekt s pojmi ne more postopati, kot bi hotel, kaže, da le-ti niso zgolj stvaritve subjekta, ampak jim mora odgovarjati „nekaj“ zunaj njega.

Seveda moramo vedeti, da tvorita globinski in periferni razum v bistvu *nedeljivo celoto*, sta samo, kot pravi Bartelj, „dve veji ene ter iste razumnosti“. Razumu v celoti gre za spoznanje, torej za resnico ali neresnico. Ne-pojmovnost globinskega spoznavanja se ujema z njegovo stvarno neposrednostjo, sama pojmovnost perifernega spoznavanja pa meri na njegov le umsko posredovalni značaj. Razlika med globinskim in perifernim spoznavanjem ni isto kot razlika med apriornim in aposteriornim spoznavanjem, tj. med zgolj umskim in empiričnim spoznavanjem. Matematika, tipičen primer apriornega spoznavanja, je prav zgleдна veda samega „dokazovanja“ in s tem perifernega spoznavanja. Njena načela pa so primer za globinsko spoznavanje, kolikor so neposredno „uzrta“ ali „uvidena“, brez perifernega dokazovanja. Tudi dejstvo,

da svet *je*, je izkustvo, ki je enakovredno z globinskim spoznavanjem, ki ga ne omajajo nobeni „dokazi“, da sveta ni. Tudi t. i. „idealisti“ so zato vsaj praktično realisti.

Filozofska tradicija razlaga nastanek splošnih pojmov (hiša, žival, človek itn.) kot abstraktivno delovanje perifernega razuma iz podatkov zaznav. Toda Bartelj poudarja, da je tu globinski razum tisti, ki „vidi“, „zre“ sama kajstva, bistva, medtem ko jih šele nato prisvaja periferni razum in še to le v posredno-pojmovnem pomenu besede. Npr. „konj“ globinskega razuma je ta in ta žival, konj perifernega razuma pa le beseda, ki v najboljšem primeru to žival le pomeni, zastopa.

Prvo področje našega globinskega razuma je področje naše duševnosti. Globinski razum zaobjema našo duševnost in s tem zadeva ob njeno resničnost. Zadeva ob doživljaje in jih razlikuje med seboj, toda hkrati zadeva tudi ob njihovo resničnost in jih napravlja tako zavestne. Tako je posebno prva resničnost predmet globinskega razuma. Preko doživljajev pa zadeva globinski razum tudi ob njihov subjekt, ki mu doživljaji kot podstati pripadajo. Tako preko doživljajskih pritok (akcidenc) zadene tudi ob podstatnost (substancialnost) jaza. Podstatnost jaza je posebna stvarnost realnega izkustvenega sveta, ob katero zadene samo globinski razum, zato podstatnosti tudi ni mogoče spoznati ne z občutki, ne s predstavami, ne s samim perifernim razumom, pa tudi ne s sklepanjem. Podstatnost jaza torej ni le neka zahteva po enotnosti mislečega subjekta, ampak prava stvarnost, ob katero zadene globinski razum.

Kant npr. ni poznal globinskega razuma, zato je podstatnost pojmoval kot apriorno formo razuma, podobno kot sta tudi prostor in čas zanj zgolj apriorni formi ali nazorna lika. Apriornost prostora in časa je zanj dana z dejstvom, da mi – tako je bil prepričan – v vsaki zunanji zaznavi predpostavljamo prostor, v vsaki notranji pa čas. Ima ju za aprior-

ne like (forme), ker v predmetih obeh izkustvenih tipov igrata neko formalno, utemeljujočo vlogo.

Seveda bistvo prostora in časa lahko spoznamo na apriorni način – z racionalno intuicijo – ker gre za notranje inteligibilni bistvi, toda to nima nič opraviti z apriornimi liki. Bartelj pa opozarja, da globinski razum ne zadene le npr. ob stvarno časovnost „je“, „je bilo“, „bo“, ampak tudi ob sam *časovni tok*, ko vsak „zdaj“ preide v „je bilo“ in vsak „bo“ v „zdaj“ in preko tega zopet v „je bilo“. Zadene torej tudi ob *oblično časovnost*, ki jo merimo s sekundami, minutami, urami, dnevi itn. Da globinski razum ta tok „zre“, potrjuje tudi dejstvo, da se zbudimo točno ob uri, ki smo jo določili pred spanjem. Sem spada tudi dejstvo, da oseba, ki je v hipnotičnem stanju prejela nalogo, storiti neko dejanje v posthipnotičnem stanju, to dejanje izvrši in sicer točno po preteku časa, ki ji je bil določen.

Postavlja se vprašanje, kako so možni tako različni nazori glede temeljnih dejstev našega sveta in mesta človeka v njem. Kako je recimo možno, da se intuitivno, v jedru nezmotno spoznanje globinskega razuma tako različno tolmači? Že samo pojmovanje lastnega jaza je lahko predmet različnih razlag. Globinski razum ima za svoj predmet tudi lastni subjekt in pri tem tudi „vidi“, da je lastni subjekt njegov predmet. Pri tem pa tudi spozna, da je jaz posebna stvarnost, ki se nepremostljivo loči od drugih stvarnosti. To spoznanje, ki je neposredno, intuitivno, je tudi *nezmotno*, vendar hkrati nepojmovno. Zato gre še za opredelitev intuitivno dojetega. In tu je vir najrazličnejših zmot glede same stvarnosti jaza. Ker je opredelitev s svojiskim pojmom nemožna, si razum pri tem pomaga z analognimi pojmi, ki jih dobi iz zunanjega sveta. Podstatnost jaza se torej skuša opredeliti s pojmi, ki jih je dobil periferni razum iz materialnega izkustvenega sveta.

Tako nastanejo izjave, da je jaz nekaj, bitje, stvarnost, realnost, podstatnost. Ti pojmi sicer veljajo tudi za jaz, vendar ne opredelijo vse stvarnosti našega subjektivnega jaza. S svojiskim pojmom ga ne moremo opredeliti, ker so pojmi periferne razuma dobljeni iz zunanjega sveta, zato skušamo naravo jaza izraziti tako, da zanikamo, da bi bila tvarna in rečemo, da je netvarna. Tako pridemo do pojma *netvarne podstatnosti*. Podstat jaza opredelimo še s pojmom „duh“, ki etimološko izvira iz pojma „dih“. Toda tudi dih je nekaj tvarnega. Skratka pojmi, s katerimi opredelimo podstatni subjektivni jaz, niso svojski pojmi, ampak le analogni, nalični pojmi. Le sam globinski razum „vidi“, kakšno stvarnost hočemo s temi nesvojskimi pojmi opredeliti. Samo on to stvarnost vidi, zadene in nedvomno spozna. Materialisti, ki to dejstvo spregledajo, vzamejo enostavno pojem periferne razuma v enoumnem smislu in tako pride do identifikacije jaza z možgani oz. z materijo. Drugi vidijo v jazu zopet le skupek duševnih pojavov. Vse to zato, ker ne poznajo globinskega razuma, ki neposredno dojema resnično resničnost.

Ko globinski razum zadene ob naša doživljanja in njihov subjekt, jaz, „vidi“ tudi *vzročni odnos* med doživljaji in jazom in sicer vidi, da gre za stvarno notranjo zvezo med vzrokom in učinkom, vidi samo vzročno potekanje. Tako nas vzročno potekanje v naši duševnosti vodi na eni strani k podstatnosti našega subjekta, iz katerega izhajajo doživljaji kot učinki in vzročna potekanja, na drugi strani pa tudi do vzročnega potekanja v realnem zunanjem svetu, kajti globinski razum zadene ob splošno pogojenost, ki velja tudi za zunanji svet.

Ta *splošna pogojenost* pa nas pripelje tudi do vprašanja Boga. Z globinskim razumom namreč vidimo, da mora imeti vsako bitje svoj zadostni razlog ali v sebi ali zunaj sebe, toda imeti ga mora. To spoznanje bi peri-

ferno razumsko, s pomočjo pojmov, opredelili v obliki načela: „Vsako bitje ima zadosten razlog ali samo v sebi ali v drugem bitju zunaj sebe.“ Iz tega sledi, da je bitje ali nujno ali prigodno, tj. pogojeno. Ugotovitev prigodnosti kateregakoli bitja pa v končni posledici nujno zahteva neprigodni, nujni in absolutni vzrok njegovega bivanja. Na tem uvidu temelji tudi znani kozmološki argument za eksistenco Boga.

V moji knjigi *Znanost in Bog* sem zapisal, da sklep iz prigodno bivajočega o bivanju absolutnega temelji na bistveni notranji zvezi, da vsako prigodno bivajoče za svoje bivanje nujno predpostavlja nek vzrok. Ker pa ugotovitev vsakega povzročene (prigodnega) vzroka, ne glede na množino vzrokov, problem samo odriva, je sklep o absolutnem neprigodnem vzroku brezpogojno nujen. Sklep iz eksistence končno bivajočega o eksistenci neskončno bivajočega torej ni induktivne narave, saj ne izhaja iz mnogih opazovanj in ne vsebuje principiелne vrzeli, ki je v vsakem induktivnem sklepu. Kozmološki argument izhaja namreč iz splošnega bistva realno ugotovljenega bivajočega kot bivajočega, torej „od znotraj“ in ne kot indukcija iz mnogih primerov, ki nikoli ne dajo resnično nujnega uvida. Samo prva premisa, realna eksistenca nekega prigodno bivajočega, je kot realna konstatacija empirična (izkustvena). Pa tudi to ni navadna realna konstatacija med mnogimi drugimi, temveč zadeva načelno vprašanje realne eksistence nečesa nasploh. Če pa v tej premisi vzamemo realno eksistenco lastnega jaza (lastne biti), ki je dana v *cogito* (*cogito, ergo sum*), tedaj imamo celo absolutno razvidno konstatacijo in spoznanje absolutno Bivajočega doseže isto spoznavno gotovost kot pri apriornem spoznanju inteligibilnih bistev.¹²

To, kar imam tukaj v mislih je dejansko tisto, kar po Bartlju spoznava globinski razum: „Ko torej globinski razum zadene ob

pogojenost lastnega podstatnega subjekta, jaza, zadene tudi ob Nujno Bitje, ob Praduhovnost, ki ima zadostni razlog sama v sebi, ki ima svojo vsebino sama od sebe in ki daje neposredno in nenehoma vsebino izkustvenemu jazu. To Praduhovnost, ta Prasubjekt, to Prapodstat imenujemo *Bogá*“ (28). Sam sicer govorim o „sklepu“, toda v bistvu sem enakega mnenja kot Bartelj, ko pravi, da to ni neko pojmovno dokazovanje, – „induktivno sklepanje“ – ampak zrenje, videnje, zadetje ob pogojenost lastnega podstatnega jaza. Jaz namesto pojma „globinski razum“ uporabljam pojem „intuicija“, kar razumem kot *apriorno spoznanje bistva nečesa*; gre torej za „racionalno intuicijo“, duhovni pogled, s katerim „od znotraj“ prešinemo predmet spoznanja.¹³ Kljub uporabi nekoliko različnih pojmov lahko rečem, da se moje pojmovanje v tej točki v bistvu popolnoma ujema z Bartljevimi pojmovanjem globinskega razuma.

Na splošno Bartelj zelo prepričljivo pokaže, da „vzrok“, „učinek“, kot tudi „vzročnost“, „prigodnost“ in „nujnost“ niso apriorne forme našega razuma, ampak stvarnosti realnega izkustvenega sveta, ob katere zadeva naš globinski razum, ki jih zre, vidi, toda nepojmovno spoznava. Pojmovno opredelitev dobijo potem šele v perifernem razumu s svojimi pojmi ali „dokazi“ za eksistenco Boga.

Ob razlikovanju globinskega in periferne razuma se tudi izkaže, kako je mogoče, da so v zgodovini filozofije lahko nastopili različni ateistični¹⁴ – materialistični in panteistični – filozofski sistemi. Ti filozofski sistemi so namreč predvsem tvorba periferne razuma in izhajajo iz apriornih predpostavk, iz katerih nato logično izvajajo eno misel iz druge. Če pa je predpostavka zmotna, je zmoten ves sistem, pa naj bo sicer še tako logično zgrajen.

Nietzschejeva trditev, da je Bog mrtev, je sodba periferne razuma. Ta bog, o katerem govori Nietzsche, ni božja Prarealnost,

ki je nihče ne more ubiti, to je zgolj ideja v Nietzschejevem perifernem razumu, le tvorba njegove domišljije, njegove bolne fantazije. Odkrivanje resnice po Nietzscheju za filozofa sploh ni bistveno. Kdor še veruje v resnico, zanj še zdaleč ni svoboden duh; bistveno je popolnoma individualno spoznanje sveta, kjer je odločilna volja in ne razum, kjer stoji filozof na poziciji umetnika. Filozofija mu je tiranski gon „duhovna volja do moči, po ‘ustvarjanju sveta’, po *causi primi*“.¹⁵ Ta „causa prima“ pa je filozof sam, kajti „pristni filozofi so ukazujoči in zakonodajalci ... Njihovo spoznanje je ustvarjanje, njihovo ustvarjanje je neko zakonodajalstvo, njihova volja je – volja do moči.“¹⁶ Ker transcendentni Bog, kot ustvarjalni izvor vsega bivajočega, radikalno nasprotuje skrajnemu Nietzschejevemu individualizmu, subjektivizmu in voluntarizmu, mora Bog pasti. Z „absolutnim“ ustvarjalnim jazem „nadčloveka“ ne sme soobstajati noben drug princip.

„Periferni razum more zanikati Boga“, pravi Bartelj, „a globinski razum se mu ne more izogniti, mora zadevati obenj, ker je Prarealnost“.¹⁷ Obenem ko periferni razum trdi, da je Bog mrtev, zre globinski razum božjo Prarealnost. Zato tudi pri Nietzscheju kljub negiranju Boga, ostaja Bog še vedno domneva. „Bog je domneva; vendar ne maram, da vam ugibanje seže dlje kakor ustvarjalna volja ... Bog je podmena: vendar hočem, naj bo vaše ugibanje omejeno na tisto, kar se da zamisliti ... Bog je domneva: ampak kdo bi popil vse muke tega ugibanja, ne da bi umrl ob njih?“¹⁸ „V tem primeru, ko periferni razum zanika Boga, a globinski razum zadeva obenj, je stalno nasprotje med trditvijo perifernega razuma in zrenjem globinskega razuma. To je bistvo muke, o kateri govori Nietzsche.“¹⁹ „Bog“, pravi Nietzsche v Zaratustru, „ki je vse videl, *tudi človeka*: ta Bog je moral umreti! Človek ne prenese, da živi taka priča ...“ Tudi te Nietzsche-

hejeve besede izražajo protislovnost doživljanja, ki lahko nastane med globinskim in perifernim razumom. „Globinski razum zadeva ob odgovornost za etična dejanja, zadeva ob nadizkustveno osebo, ki ji je odgovoren za svoja svobodna etična dejanja, ki gleda najbolj skrita doživljanja v človekovi duševnosti. Ker pa so ta doživljanja etično slaba, zla, zavrača Onega, kateremu je odgovoren, ki pa je priča vseh teh etično zlih dejanj. Zato to nadizkustveno osebo sovraži, želi, da ne bi eksistirala, želi jo ubiti, umoriti. Ko jo sovraži, zadeva obenj z globinskim razumom. To zadevanje je nujna psihološka osnova sovraštva, brez tega zadevanja ob božjo Prarealnost ne more nastopiti sovraštvo.“²⁰ Bartelj ima prav, saj če bi bil Bog res samo „ideja“ (pojem), to se pravi predmet perifernega razuma, potem bi to sovraštvo ne bilo razložljivo. „Idejo“ lahko zanikamo, ne da bi nas to kaj globinsko pretreslo. Seveda če idejo razumemo v sodobnem smislu, ne v Platonovem.

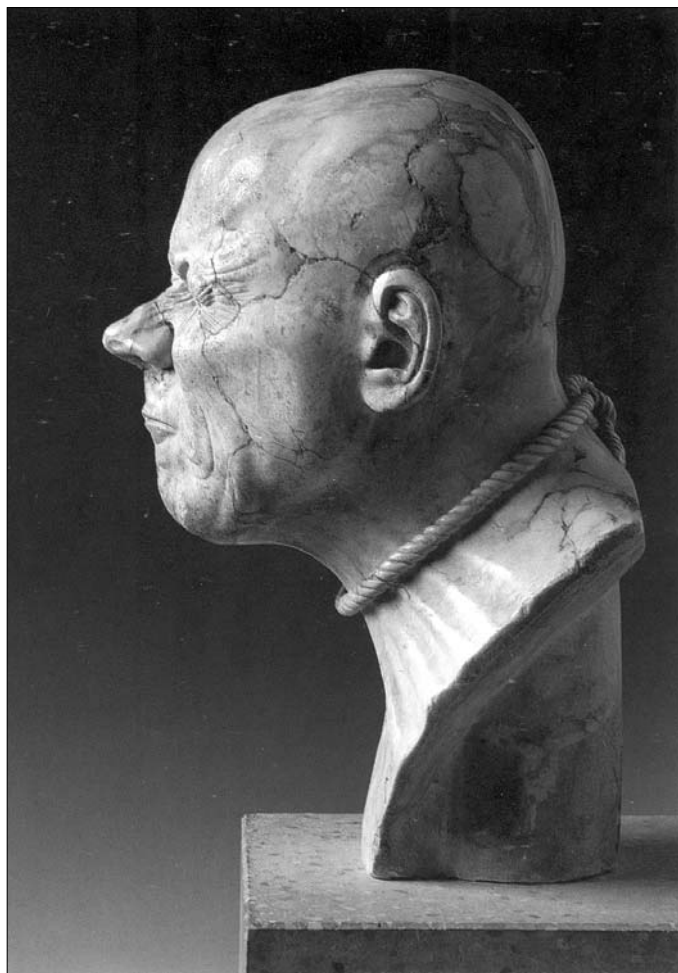
Pa tudi pri Descartesu ima „ideja“ zelo različne pomene. Bartelj opozarja, da Descartes z besedo „ideja“ označuje vse tisto, kar on imenuje globinski in periferni razum: prave predmete, stvarnosti, zastopniške predmete v perifernem razumu in pojme, ki jih ustvarjamo s svojo domišljijo. Descartes govori o vrojenih idejah. Na pojem vrojenosti pa se tu in tam opira tudi Descartesovo dokazovanje Boga. Vrojeno predstavo imenuje, v nas vtisnjeno znamenje umetnika Boga (*nota impressa artificis, Med. III*) in jo ima za najjasnejšo (*Discours IV*). Vrojenost pa pomeni tudi zmožnost specifično človeškega doživljanja, katerega izvor je naša lastna narava (*ab ipsa mea natura*), pri čemer pomeni izvor iz naše narave, izvor iz dejavnosti duha, iz razuma (*Med II; IV; Responsiones II, Appendix*). Tu je dana tudi posebna kakovost doživljaja samega, ideje, tj. jasnost in razločnost njene vsebine. In Descartes tudi poja-

sni, da nikdar ni pisal ali menil, da bi duh potreboval vrojene ideje, ki bi bile kaj drugega kot sposobnost razumskega doživljanja (*aliquid diversum ab eius facultate cogitandi*). Ko govori o mišljenju, misli pri tem na vsa človekova doživljanja, ne zgolj na samo mišljenje: „Kaj sem torej? Misleča stvar. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti“ (Med. II).

V svojem razmišljanju pride Descartes do spoznanja, da teles pravzaprav ne zaznava-jo čuti ali predstavna zmožnost, ampak edino

um, da se telesa ne zaznavajo po tem, da jih tipamo ali gledamo, temveč edino po tem, da jih dojemamo z umom, zato pravi, „čisto očitno spoznavam, da ne morem ničesar zaznati laže in bolj razvidno kakor samega duha“ (Med. II.). „Tu“, dodaja Bartelj, „Descartes dejansko opisuje spoznavanje globinskega razuma, ki ima za svoj predmet stvarnost človekovega jaza in vsega njegovega doživljanja ter vse stvarnosti zunanjega izkustvenega sveta“.²¹

In kako pride Descartes do „ideje“ Boga, kako postane Bog pravi „predmet“ našega



Franz Xaver Messerschmidt, *Obešenec*, alabaster, 38 cm, 1770-1783, Österreichische Gallerie, Dunaj, Avstrija

duha? „Z imenom ‘Bog’ mislim neko nekončno, neodvisno, nadvse umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem ustvarjen tako jaz sam kakor tudi vse drugo biva-joče, če kaj drugega biva. To pa je zares takšno, da bolj ko skrbno premišljam, manj se mi zdi mogoče, da bi moglo iziti iz mene“ (Med. III.). „Preostane mi le še, da raziščem, kako sem *dobil to idejo od Boga*. Nisem je namreč zajel iz čutov in nisem je dobil proti pričakovanju, kakor se to ponavadi zgodi z idejami čutnih stvari, ki mi pritekajo po zunanjih čutilih ali se o njih vsaj zdi, da mi tako pritekajo. Tudi izmislil si je nisem, saj ji ne morem ničesar odvzeti in ničesar dodati. Preostane tedaj samo to, da mi je prirojena, kakor mi je prirojena tudi ideja mene samega“ (Med. III.).

Če z Bartljem Descartesov izraz „ideja mene samega“ zamenjamo z izrazom „stvarnost mene samega“ – kar seveda odgovarja intenciji Descartes – je to isto kot „poda-ba Boga“, „pečat Boga stvarnika, umetnika“, ki me ustvarja in sem torej delo umetnika stvarnika in kot njegova podoba „ideja Boga“. Gre torej za vprašanje, odkod sem s tako naravo, kot jo imam, z naravo, ki nima v sebi zadostnega razloga, ki dobiva svojo vsebino od stvarnika, ki ji je prav s to vsebino vtisnil svojo podobo, svojo „idejo“. In do tega spoznanja pride človek z globinskim razumom, s katerim more zreti samega sebe in prek sebe kot pogojene, prigodne, nepopolne stvarnosti, Prastvarnost kot nujno vsepopolno Bitje. Zato je zmotno tisto mišljenje, ki izhaja iz prepričanja, da Boga in božje popolnosti spoznavamo le po „zanikanju končnega“. „To more trditi le kaka pojmovna filozofija, ki se ukvarja s pojmi, ne pa s stvarnostjo in Prastvarnostjo samo. Globinski razum ima za svoj pravi predmet tudi Prastvarnost, ki jo spoznava sicer nepojmovno in to spoznanje nato pojmovno opredeljuje periferni razum.“²² Toda pri tem opredeljevanju ne smemo upo-

rabljati pojmov zanikanja, npr. „Bog ni protislovna stvarnost“, „ni materialen“ ipd., ampak afirmativne pojme kot „Prastvarnost“, „Praduh“, „Praoseba“, „Prarazum“ itn.

Descartes, ki ni poznal zastopniških predmetov, je mislil, da idejo kake stvari dobiva iz svoje zavesti, medtem ko jo dejansko dobimo iz stvarnosti same. Čeprav ni poznal globinskega razuma, je njegovo stvarnost vendarle označeval z različnimi imeni: „naravna luč razuma“, „enotna spoznavna sila“, „intelektualni instinkt“, „umsko motrenje“ (*intuitis mentis*). Zanj je odkrivanje osnovnih in najbolj preprostih resnic delo naravne luči razuma.

Drugače je s tem pri Kantu. Ves njegov sistem sloni na apriorni predpostavki t. i. sintetičnih sodb a priori. Vse naše spoznanje se konstituira z *a priori* danimi *nazornimi liki* prostora in časa in *razumskimi liki* ali kategorijami. Tako so ti liki *konstitutivni* principi spoznanja; utemeljujejo objektivno, empirično izkustvo; z njihovo pomočjo „konstituiramo“ predmete pojavnega sveta. Le tako je dana možnost znanosti. V našem umu pa najdemo tudi *čiste ideje* duše, sveta in Boga. Toda te ideje niso konstitutivne, ampak zgolj *regulativne*, samo urejajo naše spoznanje, ne smemo pa jih pojmovati kot objektivne danosti v predmetih izkustva. Zakaj? Te ideje bi morale omogočiti sintetične sodbe a priori, ki bi bile objektivne, splošne in nujne. To pa bi bilo možno le, če bi imeli neko zrenje, neko intuitivno zadetje duše, sveta, Boga. Tako zrenje, zadetje pa Kant zavrača oz. ga ne pozna. Zato morajo zanj biti te ideje le prazne in neuporabne ideje čistega uma. Za Kanta je možna le tista znanost, ki temelji na čutnem zaznavanju, katero daje izkustveni material, ki ga nato oblikujejo a priori dani liki in kategorije. Zato je zanj tudi metafizika nemožna in s tem dokazi za bivanje Boga.

Omenimo še *Maxa Schelerja*, fenomenologa, ki izhaja iz Husserlove šole. Fenome-

nološke spoznavne principe je prenesel tudi na religiozno področje. Po Schelerju spoznamo Boga po „intuiciji“ sveta, toda ne s pomočjo vzročnega načela, ampak „simbolično“, ker Bog nekako „proseva“ („durchscheint“) skozi svet. Vsako spoznanje o Bogu je dejansko spoznanje po Bogu. Svet, ki ga spoznavamo v božji luči, nas vodi k Bogu. Metafizični dej spoznava Boga kot zadnji temelj sveta (Weltgrund), kot *ens a se*. Ta metafizični dej pa Boga ne more spoznati kot duha, ne kot stvarnika – kar je pozneje Schelerja pripeljalo v panteizem. Samo religiozni dej, ki korenini v ljubezni, nam kaže Boga, ki je duh in osebno bitje. Torej Boga more človek spoznati „simbolično“, po intuiciji sveta, ker Bog nekako proseva skozi svet. Spozna pa ga le kot *ens a se*, ne more pa ga spoznati kot osebo, duha, stvarnika.²³

Ko Scheler govori o intuiciji, govori dejansko o globinskem razumu, ki pa ga, kot pravi Bartelj, še ni jasno spoznal in opredelil. Scheler se je „motil, ko je trdil, da razum spoznava po intuiciji sveta Boga le ‘simbolično’ kot ‘Ens a se’, kot temelj sveta, ne pa kot Stvarnika, kot Osebo, kot Duha. Tu gre za pravo spoznanje, spoznanje, ki ga moramo imenovati pravo znanstveno spoznanje in ne le ‘simbolično’. Motil pa se je Scheler tudi v tem, ker je mislil, da prihaja globinski razum do spoznanja Boga le po vzročnem načelu, ki je v resnici le stvarnost izkustvene sveta izven nas. Globinski razum zre Prastvarnost le prek stvarnosti zadostnega razloga, stvarnosti prigradnosti in pogojenosti, ki jo zre v izkustveni stvarnosti izven naše duševnosti, le prek teh stvarnosti seva tudi božja Pradinamika, stvariteljska delovnost Prastvarnosti, kot Stvarnik, Ens a se, Praduh, Praoseba, itd.“²⁴

Bartelj argumentira podobno kot Veber. Ko ima Veber v mislih dokaz iz kontingence (prigradnosti), govori o *istinitostni poti* (resničnostni poti) do Boga. Medtem ko tomi-

sti pri bistvu nečesa vprašajo po zadostnem razlogu njegove resničnosti, vprašuje Veber pri izkustveni resničnosti o zadostnem razlogu njenega bistva (vsebine). Resničnost kot taka je, vsebinsko gledano, prazen in konstitutivno od bistva – ki ga Veber imenuje „istinito“ – odvisen dejavnik. „Istinito“ si moremo predstavljati tudi brez „istinitosti“ (resničnosti), nikakor obratno. Resnično in resničnost sta med seboj v odnosu možnosti (potence) in deja (akta). Resničnost, ki je sicer – spoznavno gledano – vsebinsko-konstitutivno „prazen“ dejavnik, je s tem najvažnejše realno določilo bistva. Ker nobeno neresnično bistvo ne more biti določeno za resnično po nič, mora tudi resničnost resničnega (torej dejansko bivajoče bistvo) imeti lastno vsebinsko konstitucijo, neodvisno od resničnega (bit in bistvo se torej realno razlikujeta). Ker se v horizontalni smeri pri bitjih odnos med resničnim in resničnostjo ponavlja in infinitum, se utemeljitev resničnosti ne da izvajati od enega do drugega resničnega. Iskati jo moramo v nekem subjektu, ki je zunaj nasprotja resnično: resničnost tj. v subjektu, kjer je resnično hkrati sama resničnost. Zadnja utemeljitev resničnosti je lahko samo v aktu absolutno transcendentnega subjekta (*ens a se*), ki aktualizira resničnost in ji s tem daje vsebino.

Tako tudi Bartelj poudarja, da globinski razum intuitivno vidi, da mora imeti izkustveni realni svet ne le zadostni razlog, ampak tudi, da realni izkustveni svet nima svoje vsebine sam od sebe, da jo dobiva od Bitja, ki ima svojo vsebino sam po sebi. S tem je tudi jasno, zakaj oba misleca odklanjata t. i. „ontološki“ *Anzelmov dokaz*, ki izhaja iz pojma najpopolnejšega bitja in ne iz *bivanja* prigradne resničnosti. Anzelmov „dokaz“ dejansko sploh ni ontološki (bitnostni), ampak zgolj „pojmovni dokaz“. Ravno nasprotno pa Veberov „ontološki dokaz“, ki ga on imenuje tudi „bistvogledna pot“ do Boga, gradi na „izkus-

tvenem izhodišču“, „predmetu načelnega bistvoglednega preiskovanja“. ²⁵

Dokazi za Boga so tudi klasične predpostavke vere (*preambulum fidei*). V moji knjigi *Znanost in Bog* sem opozoril na dejstvo, da religija na tihem predpostavlja vse temeljne filozofske resnice, kot so bivanje Boga, nesmrtnost duše, svoboda volje, realnost duhovne osebe, eksistenca objektivne resnice, avtonomija bivajočega itn. To sicer ne pomeni, da bi bile te resnice v Svetem pismu filozofsko opredeljene, vendar ne najdemo nobene misli, ki ne bi vključevala temeljnih naravnih (ne razodetih) resnic. Tako obstaja med osnovnimi resnicami filozofije – splošne znanosti, ki temelji na naravnem spoznanju – in resnico razodetja neka bistvena notranja zveza. ²⁶ Tudi Bartelj poudarja, da je verovanje Bogu „možno le na osnovi nekaterih razvidnih spoznanj globinskega razuma“. Človek ne more verovati Bogu prej „kot ve, da Bog biva in da se je res razodel“.

Sama dejstva vere so predmet perifernega razuma, toda ta dejstva je periferni razum sprejel na osnovi predhodnih razvidnih spoznanj globinskega razuma. „Tistim osebam, katerim se je Bog razodel neposredno, je bilo dejstvo razodetja razvidno in o njem je bil njihov globinski razum izvesten“ (33). Toda pri posredovanju vere moramo vedeti, da so dejstva vere „zastopniški predmeti“ (pojmi) pravih predmetov v realnosti, ki pa tistemu, ki ni osebno doživel razodetja, niso neposredno dostopni. Vendar ko naš globinski razum zadene ob te zastopniške predmete, spozna preko njih tudi prave predmete v realnosti, vendar s to razliko, da sam ne more zadeti obnje, ampak jih „zre“ preko zastopniških predmetov in ker *veruje* – na osnovi vrste po globinskem razumu razvidnih dejstev – *ve*, da tem zastopniškim predmetom odgovarjajo v realnosti pravi predmeti.

Tisti torej, „ki so neposredno sprejeli dejstva božjega razodetja, so morali z glo-

binskim razumom z *razvidnostjo* spoznati *božje bivanje* in dejstvo božjega razodetja. Šele na teh dveh spoznanjih, kot na psiholoških podlagah, so mogli sprejeti dejstvo razodetja zaradi božje avtoritete, zaradi božjega pričevanja“ (33). Tem osebam, ki so same dobile neposredno razodetje, pa mi lahko le verjamemo, da so božje razodetje prejele, če nam je *razvidno*, da so duševno zdrave, resnicoljubne, moralne itn. Skratka na tej razvidnosti sloni, kot na psihološki podlagi, naše verovanje tem osebam. Pri tem moramo ločiti religijo in vero. Religija je poseben dejavnik globinske duševnosti in zato del notranjega izkustvenega stvarstva. Religija je naravni bitni odnos človeške osebe do Boga, do božje osebe. ²⁷ Vera pa je dopolnitev religije z razodetjem.

C. G. Jung, ki iz metodičnih razlogov presoja religiozno izkustvo najprej s psihološkega vidika, pravi: „*Bog je duševno dejstvo neposrednega izkustva ...* Dejstvo je samo po sebi veljavno, ne da bi potrebovalo kakršnih koli nepsihološke ugotovitve in je nedostopno za sleherno obliko nepsihološke kritike. More biti celo najbolj neposredno in s tem najprvotnejše izkustvo, ki se ga ne da ne smešiti, ne odstraniti z dokazi.“ ²⁸ Po drugi strani pa za Junga tudi ni dvoma, ne le o psihološki, ampak tudi realno neodvisni eksistenci nekega „najvišjega Bitja“. Tudi „*svet onstran (zavestne dojemljivosti) je resničnost*, izkustveno dejstvo. Mi je samo ne razumemo.“ ²⁹ Tu je sedaj naloga filozofije, da utemelji to religiozno izkustvo in izkaže v njem razodeto kot zunanaj psihološko realnost. V povezavi z razodetjem filozofija nikakor ne izgubi svoje samostojnosti. Razum mora na osnovi svojega ustroja vedno sprejeti resnico, čim se pred njegovo sodbo izkaže za opravičeno. Tako tudi filozofija, kot znanost naravnega razuma, ne ravna proti svojemu značaju (bistvu), če sprejme razodetje, ampak predvsem takrat, če ga zavrača. ³⁰

Ker je religija naravni bitni odnos do Boga, je tudi jasno, da ni vsaka filozofija primerna in združljiva s krščanskim razodetjem. Narava krščanskega razodetja ne prenese nobenega spoznavnega, metafizičnega in moralnega relativizma, subjektivizma in imanentizma. Zato povezava med krščanstvom in določeno filozofijo ne more biti in tudi ni zgolj zgodovinsko pogojena. Ni le zgodovinsko naključje, da je že zgodnja krščanska filozofija sprejela platonizem, ki zgoraj omenjene osnovne resnice vsebuje (določene zmote z bistvenimi resnicami te filozofije niso nerazdružno povezane), odklonila pa sofistizem, skepticizem, heraklitizem, stoicizem itn., ki vsebujejo načelne in razodetju nasprotnne zmote. Iz enakih razlogov kot pri platonizmu je pozneje krščanska misel integrirala tudi Aristotelov realizem, ki ga je na genialni način preoblikoval v krščansko filozofijo Tomaž Akvinski. V tej zvezi lahko rečemo, da se tudi Vebrova in še posebej Bartljeva misel v jedru približujeta aristotelsko-tomistični tradiciji.

Začetek vsega filozofiranja je izkustvo. Pradejstvo in predpogoj za vsa ostala dejstva je, da „nekaj“ zavestno doživljam. Doživljaji pa niso vsebina mojega jaza, temveč predmeti, ki mi stopijo „nasproti“. „Nekaj“ imam pred seboj, „nekaj“ doživljam. Poleg tega doživljam, da je tisti „nekaj“ zelo raznolik, pa vendar izraža določeno urejenost, določen red. Prva naloga filozofa je dokončna razjasnitev, v čem obstaja ta red doživetega, torej red mojega doživljajskega sveta. Raziskujem red pojavov in to pomeni zavestno usmeriti pogled na doživljaje, pomeni reflektirati doživeto in njegove oblike. Tudi to, kar imenujemo narava, zunanji svet, je najprej doživetje. Vprašanje pa je, ali in na kakšen način eksistira ta svet neodvisno od mene.

Glede spoznanja zunanjega sveta obstajajo najrazličnejše hipoteze. Po senzualističnem nauku so dane zgolj čutne zaznave, ka-

terih bistvo je v največji meri določeno po zaznavnem in spoznavnem procesu. Ker pa senzualisti priznavajo le čutne zaznave kot vir spoznavanja resničnosti, tudi ne morejo doseči podstati, ki ni fenomen, ampak noumen, torej jo, kot bi rekel Bartelj, lahko zadene samo globinski razum. Na tem fenomenizmu je zgrajen predvsem (*empiristični*) pozitivizem.

Na senzualistično-empirističnem nastavku gradi tudi *kritični* ali *transcendentalni realizem*, ki hkrati izhaja iz predpostavke, da mora biti temelj zaznavnih in spoznavnih pojavov od zaznavajočega in spoznavajočega subjekta sicer neodvisna realna podstat, ki pa se ji spoznavno lahko le bolj ali manj približamo. Kar zaznavamo, niso stvari same, ampak samo njihovi učinki na naša čutila: stvari v svoji naravi (bistvu) ne morejo biti zaznane. „Zaznava se zgodi skozi subjektivno obarvana stekla in obda zaznane stvari z lastnostmi, ki jih te nimajo.“³¹ Kar subjekt zazna, so vedno le modifikacije njegovih duševnih stanj in nič drugega. Tako je naš nazor o svetu sicer teoretično napačen, vendar praktično uporaben.

Tudi slovenski filozof *Janez Janžekovič* je bil prepričan, da svet „za gotovo ni tak, kakor se prikazuje prav danes in prav meni, pa tudi ne tak, kakor mi ga ob koncu tega stoletja slika izkustvena znanost, vsekakor pa tak, da mi je zmožen v vsakdanjem življenju zbujati take občutke, znanstveniku v umetno ustvarjenih okoliščinah pa drugačne“ (IS, 121).³² Občutek je zgolj nekaj psihičnega. Tisto, kar navadno imenujemo „dražljaji“, za monado naše zavesti ni nič drugega kot „vsebine kakih občutkov ali nekaj, na kar iz takih občutkov sklepamo“ (IS, 70). A znanstvenik, kakor preprost človek, pravi Janžekovič, ima te vsebine za nekaj fizičnega, „jih prestavlja iz sebe, si oblikuje iz njih svet in s tem svetom kot dražljajem razlaga občutke“. Dejansko pa z občutki razlaga občutke. Po Janžekoviču smo torej zaprti

v svojo zavest, na katero trkajo neki „dražljaji“, iz katerih gradimo svoj svet. Vse, za kar vemo, je vedno le „vseбина mojih doživljajev“ (IS, 119). Tako je prišel Janžekovič do prepričanja, da ni le mišljenje in hotenje, temveč tudi „svet“, ki se mi predočuje kot ne-jaz, v bistvu proizvod zavesti. Ali so materialni, „tvarni“ predmeti resnični „ne-jaz“, ni razvidno. Zavest se javlja, kot moja zavest, kot jaz. Jaz sem tisti, ki vsemu, kar se dogaja in kar se more zgoditi, daje neskončno prizorišče in tudi sredstva, da se stvari spoznavno utelesijo.

Tako je na koncu spoznanje, da tisto kar imenujem „svet“, ali če sem fizik „dražljaj“ itn., ni resnično ne-jaz, temveč zgolj vsebina mojih zaznav, kot del mojega jaza in kvečjemu neka podoba resničnega ne-jaza. V bivanje nekega „materialnega“ zunanjega sveta lahko samo verujem kot v možno, toda praktično hipotezo. Kadar pa neko prepričanje ni razvidna resnica, ga lahko tudi odklonimo. Zato, pravi Janžekovič, se načelno lahko

odločim za *solipsizem*, *idealizem* ali *realizem*. Sam se je odločil za realizem, ne iz razvidnosti, ampak ker se mu razlogi za realizem „zdijo tehtnejši kakor razlogi za idealizem“, ki bi lahko sledil iz njegove spoznavoslovne pozicije. Toda realizem zanj ni nič več kot „samo najverjetnejša in najpriročnejša podmena“ (IS 121). Jasno mu je, da „svet za gotovo ni tak, kakor se mi prikazuje v občutkih“, saj sem „načelno zaprt v meje svoje zavesti“ (IS, 120). Vpraša se celo, „kaj pa če proizvaja zavest telesni svet na podoben način, kakor ga proizvaja v sanjah?“ „Tudi sanjski svet se mi vsili kot izrazit ne jaz“ (IS, 93).³³ Ta svoj hipotetični realizem imenuje Janžekovič tudi „*kritični realizem*“ (IS, 109).

Janžekovič je bil prepričan, da spoznavoslovec, ki dopusti možnost, da so spoznani telesni predmeti odvisni od spoznavajoče zavesti, s tem dopusti takšno odvisnost, „ki jim jemlje značaj samostojnih, zunaj zavesti bivajočih, samih na sebi razsežnih stvarnosti“ (IS, 93). Če pravimo, da ti predmeti in njihove last-



Claude Lorrain: **Pristanišče ob sončnem vzhodu**, 1674, olje na platnu 72 x 96 cm, Državna bavarska zbirka, Stara pinakoteka, München, Nemčija.

nosti „so“, je ta „so“ za Janžekoviča negotov. Ali pa „so“ tudi zunaj moje zavesti „bodisi prav takšni, kakor se mi prikazujejo“ in „ali so ne-jaz, to mi ni razvidno“, kajti dejansko sem jaz sam „obenem filmski trak, platno in edini gledalec, ki opazuje, kaj se dogaja na tem platnu. Kakor hitro neham biti to, se vsa predstava razblini v nič“ (IS, 95).

To mišljenje izraža nekako tole: Če vidim drevo, je videno drevo del mene oz. tisto drevo sem pravzaprav jaz sam, dokler je drevo moja zaznava (ali predstava), ravno tako kot je misel del mene. „Vse, čemur pravim, da je ‘v meni’“, poudarja Janžekovič, „to sem jaz sam“ (IS, 108). To pojmovanje je v bistvu posledica pogoste zamenjave zavesti in dejev zavesti z vsebino zavesti. Stvari namreč s tem, da postanejo zavestne v zaznavi in sodbi, ne dobijo nobene zavestne podstati. Zavest ni ne topla, ne hladna, ne zelena, ne rdeča, ampak je zavest o nečem toplem, rdečem itn. Spoznana toplota npr. ni subjektivno sprejeta, ampak *objektivno* zaznana. Subjektu stoji nasproti kot predmet in jo zavest samo zato spozna, ker je *tuja* toplota. Stvari so torej lahko v zavesti intencionalno prisotne, ne da bi pri tem izgubile najmanjšo sled njihove lastne, samostojne, neodvisne biti. Če gledam rdečo rožo, je moje gledanje dej, rdeča roža pa vsebina te zaznave. Vsebina „rdeče“ je neodvisna in ločljiva od deja zaznave. V zaznavi se znajde zavest takoj v stiku z neko od nje različno resničnostjo. Ko odpremo oči, ne stopi pred nas nenadoma le navidezno, ampak resnično nek svet obarvanih, oblikovanih stvari v prostoru. Svet predmetov, gledan z vidika subjekta, tako kot ga zaznavamo, ni zgrajen iz kake lastne „snovi“ zavesti. Niti najmanjše zavesti nimam o tem, da tiste kvalitete proizvajam z dejavnostjo, ki bi delovala na te danosti. Celotno obnašanje stvari je popolnoma neodvisno od mojega obnašanja in volje. Dejstvo, da se pisano obarvane sanje in fantazijske podobe pri slepo-

rojenih pojavijo šele po eventualnem ozdravljenju in pri oslepelih polagoma izginejo, potrjuje eksistenco barv, ki jih normalno zaznavamo. Sanje in halucinacije očitno dobivajo svoje pisane barve iz spominskih predstav, dobljenih iz zaznav zunanjega sveta.

Samo kjer je nekaj navzoče, je lahko tisto tudi videno. Če se torej naši duševni vidni moči, preko telesnega očesa, na odgovarjajoč način navzočuje nek predmet, ga mi tudi dejansko zaznamo in se nam ni treba bati, da bi ga na idealističen način razblinili. „Snovno“ zgrabimo npr. jabolko z roko, „nesnovno“ se ga polastimo z vidno zmožnostjo. Obakrat predpostavlja akt zgrabitve in polastitve samo navzočnost jabolka.

Že sv. Avguštin je dejal, da nihče ne more dvomiti, da gibanje zraka, ki tvori fizični in snovni zvok, deluje na naše uho. Uho pa je eden od organov oduševljenega telesa, torej tudi sam oduševljen, z drugimi besedami, duša izvaja svojo oduševljajočo dejavnost tudi v njem že v trenutku, ko ta organ utrpí tresljaje zunanjega zraka, ki jih imenujemo zvok. Naloga duše obstaja sedaj ravno v tem, da čuje nad vsemi raznimi spremembami, ki jih utrpí telo, da bi zagotovila dobro delovanje njegovih organov. Če se vprašamo, kako more delovati telo na dušo, je v resnici čisto drugače. Duša čuje in deluje sama po sebi v vsakem organu telesa, v katerem je navzoča. Zato je materialna utrpítev, ki jo izkusi telo, bolj od telesa na dušo naravnan poziv, kot kakšno od telesa na dušo izvajano učinkovanje.³⁴

Znan stavek Tomaža Akvinskega pravi, da je duša cela v vsem telesu in cela v vsakem njegovih delov (*Summa theol. III q. 46a 7*). To se pravi: duša ni navzoča v telesu cirkumskriptivno (sorazsežno), ampak *definitivno*. Temu odgovarjajoč tudi naši občutki sami na sebi niso razsežni, le različna mesta našega telesa, na katerih nekaj občutimo, so cirkumskriptivno v prostoru. Duša sama po sebi se lahko udeležuje različ-

no popolno. To sicer ne pomeni, da čutna dejavnost ni odvisna od telesnih organov, toda pogojna odvisnost in vzročna odvisnost sta dve različni stvari. Če hočemo npr. zaznati daleč oddaljene predmete, potrebujemo normalno daljnogled. Iz tega pa ne sledi, da so daljnogledi resnični sovzroki vidnih aktov. Podobno je tudi vse naše gledanje odvisno od telesnega očesa, toda le to ga v pravem pomenu ne povzroča. Za dušo je telo *instrumentum coniunctum*, tj. orodje, s katerim je ona, duša, *po naravi* povezana. Orodni vzrok seveda – kar se ne da zanikati – lahko posredno vpliva na dejavnost duše, ni pa zahtevan neposredni vpliv. Predvsem pa ne smemo spregledati, da duša uporablja telo, ki si ga je sama zgradila in ga vprega v svoje cilje in smotre, kajti njena dejavnost gotovo ni zgolj preurejanje atomov.

Človek ni samo misleče, ampak tudi odgovarjajoče bitje *kat'eksohen*. V življenje vstopa po deju odgovora. Ne le *mislim, torej sem*, ampak tudi *sem, kolikor odgovarjam*, pri čemer moramo ta odgovor razumeti v najširšem smislu (reakcije, ki se izražajo v gibih, čustvih, nagonih, razpoloženjih in končno v formuliranih odgovorih, besedah in znamenjih), sem in nastajam v vseh plasteh svoje biti, kolikor odgovarjam. Ni razloga za predpostavko, da je „resničnost“ v spoznavni zmožnosti človeka ustvarila orodje, ki to resničnost potvarja in maliči. Saj je vendar tudi človekov jaz del te resničnosti. Nasproti tezi o monadi zavesti (zaprtosti zavesti v samo sebe) stoji teza o odprtosti duha nasproti zunanjemu svetu, v katerem (ne na mrežnici ali v možganih) se najdemo videč. Z vidom prodiramo v daljavo, se srečujemo s pogledi, pri čemer smo dostikrat od pogledov drugih „zadet“, skratka, najdemo se v svetu, ki je mnogo več kot svet kritičnih realistov, da o idealistih in senzualistih sploh ne govorimo.

Zato *realistično stališče* ne priznava kakšnega velikega neskladja med stvarmi, kot so

v resnici in stvarmi, kot se nam pojavljajo v vsakem možnem izkustvu. Neskladnost, ki jo ugotavljamo, je omejena; obstaja v različnih vidikih, ki se izražajo na eni strani v naivno-naravnem, na drugi pa v znanstvenem izkustvu. Naivno ali naravno izkustvo nam prikazuje npr. rdečo vrtnico ali modro lilijo, naravoslovni eksperimenti pa opozarjajo, da tem barvam odgovarjajo določeni svetlobni valovi. Vsekakor pa je vidik, ki ga posreduje naravno izkustvo, vidiku eksperimentalne znanosti vrednostno nadrejen, ker podaja človeku pomembnejše sporočilo. K bistvu tega vidika pa spada, da je realnost, katera je njegov temelj, od človeškega duha v svoji biti neodvisna.

Bartelj sploh poudarja, da barva ni le subjektivni odraz elektromagnetnega valovanja. „Ako bi bila barva le subjektivni odraz elektromagnetnega valovanja, *bi bila le zastopniška stvarnost v naši duševnosti, ki bi jo imeli le v naši duševnosti in ne bi mogli gledati stvarnosti izven naše duševnosti, ki so take ali drugačne barve*“.³⁵ Tako nastanejo na osnovi zunanje zaznave „v naši duševnosti zastopniške stvarnosti substancialne stvari, kvalitete barve in elektromagnetnega valovanja. Zastopniška barva v naši duševnosti nastane torej po doživljajskem razmerju med dejem videanja in njegovim neposrednim predmetom, barvo, in dejem globinskega razuma in njegovim neposrednim predmetom, barvo. Ni torej barva učinek, subjektivni odraz elektromagnetnega valovanja v naši duševnosti. V naši duševnosti je zastopniška barva, ki nastane po doživljajskem razmerju med objektivno barvo izven naše duševnosti in dejem vnanje zaznave.“³⁶ Objektivne stvarnosti so dejansko zunaj naše duševnosti, a ko jih zaznavamo in zremo z globinskim razumom, tedaj so tudi predmeti naših doživljajev in kot objektivna stvarnost zunanjega sveta tvorijo z dejem spoznavnih doživljajev en doživljaj, ki ga je Husserl poimenoval kot „fenomen“.

Toda „Husserl ni poznal globinskega razuma in zastopniških stvarnosti, predmetov, in zato tudi ni mogel jasno razložiti svoja intuitivna spoznanja, svoje uvide, zato je tudi tu in tam nejasen, in ga ne more razumeti, kdor ne pozna globinskega razuma in zastopniških predmetov“.³⁷ Vendar je napravil Husserl velik korak naprej od Brentana, pravi Bartelj, „ko je spoznal, da je treba *ločiti čutne zaznave in poseben spoznavni akt, ki ima za svojo vsebino, za svoje predmete bistvo, kajstvo stvarnosti in prav to spoznanje je temeljno izhodišče njegove filozofije*“.³⁸ Ta posebni akt, „apercepcija“, je v bistvu tisto, kar Bartelj imenuje „globinski razum“, le da ga Husserl kot takega ni poznal in je zato eksistenco izključil iz spoznavnega akta. Tudi Veber je prišel do tega akta, ki mu pomeni „zadevalno“ stran naših doživljanjev. Toda tudi tu je zadevanje iracionalni akt, šele Bartelj je v tem aktu odkril racionalno-intuitivni dej.

Naše spoznanje realnega izkustvenega sveta zunaj naše duševnosti se začneja s čutnimi zaznavami. Toda s svojimi čutili ne zremo bistev stvari; to zmore šele globinski razum, ki neposredno zre *bistvo stvarnosti*. Za svoje predmete ima *samo* realne stvarnosti (ne more zreti npr. stoglavega zmaja, ki ga ni pred nami). Preko čutil je globinski razum po svoji naravi usmerjen na spoznanje pravih realnih stvarnosti, pri čemer postaneta dej razuma ter stvarnost en doživljaj. Po tem doživljanju globinskega razuma pa nastane v obodnem ali perifernem razumu t. i. „*zastopniški predmet*“ ali „*pojem*“. Globinski razum pa zre tudi ta zastopniški predmet v perifernem razumu in spet uvidi, ali ta zastopniški predmet odgovarja pravemu predmetu, ki ga ima globinski razum za svoj neposredni predmet, ki z dejem globinskega razuma tvori doživljaj. Tako je periferni razum neka „nepopisana tabla“, kamor globinski razum zapisuje zastopniške predmete (pojme).

Le preko zadevanja in predočevanja čutil postanejo zunanje stvarnosti pravi in neposredni predmeti tudi globinskega razuma. „Ko globinski razum zre prave stvarnosti, že nastanejo v perifernem razumu, ki ga moremo imenovati tudi čisti razum, ustrezne *zastopniške stvarnosti*. Vendar to niso neki snovni posnetki, ki bi se z novimi posnetki izbrišali. Zato si morem spominsko predstavljati vse stvarnosti, ki sem jih gledal z ‘odprtimi očmi’, pa naj bodo zdaj še tako oddaljene od mene in še tako časovno oddaljene od mojega ‘gledanja’ ...“³⁹ Iz tega zastopniškega sveta stvarnosti more človeška domišljija graditi svoj svet fantazije. Vendar je med „stvarnostmi“ fantazijskega sveta in stvarnostmi, ki so nekoč bivale kot realne, a jih danes ni več, nepremostljiva razlika; nekoč bivajoče stvarnosti imajo namreč „zastopniško bit“ (npr. zgodovinske osebe, dogodki), tvorbe domišljije pa take zastopniške biti nimajo; imajo le odgovarjajoče zastopniške „vsebine“, saj brez teh tudi domišljija ne bi mogla oblikovati npr. „zlate gore“ ali „stoglavega zmaja“.

Drugo pa je zopet svet umetnikov. Ko npr. glasbenik posluša razne glasove, zre te glasove preko poslušanja tudi njegov globinski razum in ti glasovi postanejo neposredni pravi predmet globinskega razuma, tako po svoji biti, resničnosti, kot po svoji glasovni vsebini in tedaj nastanejo v perifernem razumu vsej tej stvarnosti odgovarjajoče zastopniške stvarnosti, iz katerih umetnikova domišljija oblikuje nove melodije in simfonije, ki jih umetnik realizira v melodiji in simfoniji, katero morem zopet poslušati in ob njeni estetski vrednosti doživljati estetsko čustvo. Brez poslušanja glasov, ki jih zre globinski razum, bi tudi glasbenik ne imel odgovarjajočih zastopniških glasov in ne bi mogel oblikovati nobene glasbene stvaritve v svoji domišljiji. Globinski razum ob vsem tem zre tudi svoj lastni „jaz“, subjekt in vsa njegova doživljanja, zre lastno zrenje, ki mu po-

stane predmet, „vidim, da vidim“. To pa zopet dokazuje njegovo *duhovno naravo*.

Bartljev filozofski sistem je pravi realizem. Za vsakega pravega realista je izhodišče tisto dojemanje sveta, ki nam je dano v *naravnem*, živem organskem dotiku z njim. Ni dobro, če spregledamo, da je naravna, neposredna zavest o realnem, skupni temelj vse metafizike in vsakega nauka o svetu, najsi bo to naravoslovje ali filozofija narave (koz-mologija). Bilo bi zgrešeno, naravno *zavest o realnem*, kjer nam je nekaj sploh dano, imeti zgolj za stvar nazora, ki bi jo – kot je to storil *Husserl* – lahko dali v oklepaj, torej izključili iz spoznavnega akta. Naravna zavest o realnem je temelj za vse teze o realnem. Tako je prva filozofija, „*prote philosophia*“ (*Aristotel*), dejansko ontologija in ne spoznavna teorija. *Šele ontologija daje pravo osnovo za refleksijo o spoznanju*. Temeljni akt našega uma je zavest, ki spremlja vsa naša spoznanja – *noein hoti noumen* (*Aristotel*), *intelligere se intelligere* (*Tomaž Akvinski*) – in s katerim zaznava prisotnost realnega. Pristna danost spoznanja nečesa je tako elementarna, da je ne moremo zvajati na nič drugega: ne da se opredeliti, ampak samo neposredno dojeti. Zato lahko rečemo, da je spoznanje poseben pra-pojav, katerega bistvo je sprejemanje. Vsako opredeljevanje spoznanja kot neko duhovno „ustvarjanje“ (*Kant*) spregleda spoznanje v njegovem pravem bistvu, zato je idealistična razlaga spoznanja, kot duhovnega obdelovanja neke amorfnosti čutnih vtisov, dejansko zanikanje spoznanja. Realist se predaja zaznavi predmeta brez predsodka in se stalno vrača k njemu, kjer je to le mogoče. Pri tem je zaznava vedno več – kar poudarja tudi *Bartelj* – kot zgolj čutna zaznava. V *Beethovnovi* peti simfoniji ne zaznamo le tonov, ampak tudi melodijo, harmonijo, izrazno moč, celotno strukturo simfonije in ne nazadnje njeno lepoto. Vse te vsebine so

mi dane v živi prisotnosti in se odpirajo mojemu duhu, ko se predam simfoniji.

Zaznava ima tri temeljne značilnosti: 1. Predmet je v dojetju sam prisoten in kot tak dan. Nismo ga dosegli z indukcijo ali dedukcijo, temveč stoji „osebno“ pred mojim duhom. Sem neposredno v stiku z njim. 2. Predmet se mojemu duhu kaže v svoji biti in bistvu. Nekaj mi sporoča, „govori“ o sebi. 3. Predmet je dan nazorno, tj. razkriva svoje bistvo. Za realista je torej izhodišče spoznanja v zaznavi in ne v nekih difuznih občutkih.

Zavest, ki spremlja vsa spoznanja je: 1. *intelektivna*, ker je naravnana na bit stvari, ki je že kot preprosta tu-bit (*Dasein*) inteligibilna, ne zgolj čutna danost, temveč dojeta z umom. Pojem čutne zavesti – ki ga najdemo pri *Kantu* in empiristih – je že sam v sebi protisloven. 2. Zavest je, kot spremljajoče védenje, pri vseh spoznanjih realnega *intuitivna* in ne diskurzivna. Zato ne more biti zaobjeta v refleksiji (*cogito*), ker je to spoznavni akt, ki je spremljan po zavesti. 3. Zavest tudi *ni intencionalnost*, ker je le-ta posebni modus spoznanj samih, namreč pozornost na nekaj realnega in 4. tudi *ni spoznavni tok*, ker je ta čustveno vezan modus izkustva, torej neke določene stopnje spoznanja (čutni predmet ne zaznavajo zgolj čuti, ampak razum s pomočjo čutil).

Iz vsega tega sledi, da *zavest* ni doživetje odpora ali nekaj podobnega – kot uči iracionalizem – ampak je, na kar je zelo prepričljivo pokazal *Bartelj*, *intuitivno dojemajoč akt uma*, s katerim dojemata stvari že kot preprosto tu-bit, kot *unum, verum, bonum*. Če pravimo, da je zavest receptivna in ne ustvarjalna, s tem ni zanikana aktivna vloga razuma v spoznanju. Poudarjeno je le dejstvo, da mi ne vzpostavljamo realnega, temveč samo njegovo reprezentacijo v zavesti. Resnični *apriori spoznanja* ni prisoten v samem razumu, kot bi hoteli racionalisti in idealisti, resnični *apriori* je marveč *aposteriori* v obliki predmeta in njegove biti.



Giuseppe Recco, **Tihožitje s sadeži in rožami**, okoli 1670, olje na platnu, 255 x 301 cm, Galleria Nazionale di Capodimonte, Neapelj, Italija.

Seveda priznava realizem odvisnost od subjekta in relativnost glede na vidike telesnega sveta. Toda medtem ko idealizem zmanjšuje veljavnost vseh predmetov na osnovi njihove odvisnosti od našega duha, razširja realizem veljavnost celo na tiste vidike, ki so na poseben način odvisni od duha. Tako imajo celo določene, od duha odvisne vsebine – torej v tem smislu subjektivne – delež na objektivni veljavnosti (npr. prostorske oznake „zgoraj“, „spodaj“). Če priznamo določenim vidikom zunanjega sveta objektivno veljavnost, vidimo, kako je možnost te veljavnosti odvisna ravno od tega, da se vidik tvori pred ozadjem objektivne, od našega duha v njihovi eksistenci neodvisne, ter od nas spoznane resničnosti.

Realistično stališče je, da se v mišljenju da doseči od zavesti neodvisno bivajoče, in da je to bivajoče tudi lahko resnično dojeta in „za-

jeto“ v pojmu (zastopniškem predmetu). Mišljenje je zmožno bivajočemu, ki obstaja zase, tj. neodvisno od deja mišljenja, podariti neko novo, v dej mišljenja integrirano eksistenco, tako da eksistirata odslej mišljenje in bit v eni in isti nadsubjektivni realnosti. V tem je objektivnost spoznanja. Ker je zmožnost našega razuma že po naravi duhovno-imaterialna, se „podoba“ stvari (zastopniški predmet) ne razblini v goli moment duha, ker ta duhovna podoba (*species intelligibilis*) ni sprejeta kot *forma intellectus*, ampak se predstavlja v svoji drugosti, kot *forma alterius*, tako da je spoznanje resnično objektivno.

Globinski razum lahko primerjamo z dejavnim razumom (*intellectus agens*) tomistične filozofije, ki s pomočjo abstrakcije – abstrakcija tu ni mišljena kot neko odmišljanje, ampak je zrenje, intuicija bistva stvari – presvetljuje bistva v čutno zaznanih predmetih,

jih dela splošna (kot specifične in generične enote) in vtiska v možnostni razum (*intellectus possibilis*), ki je zakladnica našega duha in ga Bartelj imenuje „periferni razum“. *Intellectus possibilis* ima dvoje bitnih stanj: pred udejanjenjem je čista možnost, po aktiviranju pa iz možnostnega razuma (*intellectus in potentia*) postane možnostni razum v deju (*intellectus possibilis in actu*), kar moramo razlikovati od dejavnega razuma (*intellectus agens*). Tako vidimo, kako zelo se je Bartelj, ki je izšel iz čisto drugega izhodišča, približal tomističnemu realizmu. V tem smislu je mnogo bližje tej filozofiji kot Janžekovič, ki ima v svoji spoznavni teoriji izrazito transcendentalistične momente.

Tudi Husserl, ki je postavil zahtevo „nazaj k stvarem“, se ni čisto znebil Kantove dediščine, ravno nasprotno, od dela *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) naprej je zapadel transcendentalnemu idealizmu. Čeprav ima fenomenologija izhodišče v konkretnih aposteriornih danostih in čeprav v subjektu ne predpostavlja apriornih kategorij za splošno veljavne sodbe kakor Kantov kritizem, zahteva za intuicijo predmeta vseeno apriorni formi prostora in časa. Tako je zrenje bistev vendarle apriorno pogojeno in transcendentalni svet idej končno posledica Kantovega fenomenizma ter fenomenološki „reziduum“ samo nekoliko milejši izraz agnosticizma. V naravnem spoznanju, ki ga Husserl zavrača, priznavamo realnost sveta in dejstvo lastne eksistence v tem svetu. Bartelj je z „globinskim razumom“ pokazal celo, kako v neki meri neposredno dojemamo zunanji svet. Fenomenološka redukcija pa vključuje neko *epoché*, izločitev celega pisanega sveta in znanosti, ki se nanj nanaša. Kot rezultat te redukcije preostaja – podobno kot pri Descartesu – *ego* ali *zavest* s svojimi vsebinami. (Podobno gledanje najdemo tudi pri Janžekoviču).

Če bi se Husserl ustavil na tej točki, bi se lahko gibal v sferi konkretnega jaza (*ega*). Toda šel je še naprej. Fenomenološko redukcijo, ki je prehod od naravnega do fenomenološkega stališča, je dopolnil še s transcendentalno. Odtujitev od sveta ni bila dovolj, morala se je zgoditi še odtujitev od konkretnega jaza, izključitev nas samih, dokler ne dosežemo stopnje transcendentalnega *ega*, anonimne zavesti, ki nikomur posebej ne pripada, ki pa postavlja zahtevo, da je temelj s konstitutivnimi elementi vseh naših izkustev in vseh znanosti. Sam Husserl je dejal: „Postal sem transcendentalni ego“. Torej ni bil več naravni lastni jaz, ampak se je spremenil v neko splošno zavest v Kantovem smislu. Ravno ta transcendentalizem je bil povod, da se je vrsta njegovih učencev, ki je sledila njegovemu klicu „nazaj k stvarem“, ločila od njega in se obrnila k realistični „objektivni fenomenologiji“, ki se je v nekaterih predstavnikih (*Edith Stein, H. Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand*) močno približala realistični filozofiji tomizma. Tu lahko najdemo paralelo z Bartljevo filozofijo, ki je zmožna utemeljiti samostatnost jaza in sveta ter preko njih tudi bivanje Boga.

1. L. Bartelj, *Ontofilozofija*, Ljubljana 1994. 7.
2. L. Bartelj, n. d. 7.
3. F. Veber, *Uvod v filozofijo*, Ljubljana 1921. 81.
4. F. Veber, *Knjiga o Bogu*, Celje 1934. 196.
5. Prim. Jože Hlebs, *Christliche Philosophie der Slowenen*, Klagenfurt/Celovec – Ljubljana/Laibach – Wien/Dunaj 1997. 116-143; isti, *Krščanska filozofija Slovencev in misel Franceta Vebra*, v: *Zvon ŠCelovec-Ljubljana*, št. 3, junij 2000, 68-82; isti, *Christliche Philosophie der Slowenen und das Denken von France Veber*, v: *Nachrichten, Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie* [Graz], št. 10 (2002), 70-86.
6. L. Bartelj, n. d. 58.
7. L. Bartelj, n. d. 42.
8. Temeljni Bartljevi deli sta še: *Globinski razum in stvarnost*, 2 zv., Ljubljana 1983 in *Globinski razum in Prastvarnost*, 2 zv., Ljubljana 1983.

9. Vsi citati iz dela *Človek, svet, Bog* so v nadaljnjem označeni s stranjo v oklepaju.
10. Prim. J. Hlebš, Aleš Ušeničnik (1868-1952) v (isti): *Christliche Philosophie der Slowenen*, 81-91.
11. Prim. L. Bartelj, *Ontofilozofija*, 34.
12. J. Hlebš, *Znanost in Bog*, Ljubljana (Knjižnica tretji dan) 2000. III.
13. J. Hlebš, n. d. II2.
14. Ateizem je vsak nazor, ki ne priznava Boga kot osebo.
15. F. Nietzsche, *Werke* (Klassiker-Ausgabe) 7, 18.
16. F. Nietzsche, n. d. 161.
17. L. Bartelj, *Globinski razum in Prastvarnost I*, Ljubljana 1983. 20.
18. F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1974. 90 sl.
19. L. Bartelj, n. d. 20.
20. L. Bartelj, n. d. 23.
21. L. Bartelj, n. d. 179.
22. L. Bartelj, n. d. 182.
23. Prim. J. Hlebš, Theodor Haecker, Max Scheler in Martin Heidegger ob vprašanju: *Kaj je človek?*, v Tretji dan, junij/julij 2003, st. 6/7.
24. L. Bartelj, *Globinski razum in Prastvarnost I*, 272.
25. F. Veber, *Knjiga o Bogu*, 429.
26. J. Hlebš, *Znanost in Bog*, 104.
27. Prim. tudi L. Bartelj, *Globinska psihologija religije*, 2 zv., Ljubljana 1992.
28. C. G. Jung, *Gesammelte Werke* 8, Olten 1971 sl. 359 sl.
29. C. G. Jung, *Briefe III*, Olten 1972 sl. 177.
30. Prim. J. Hlebš, *Christliche Philosophie der Slowenen*, 230-240.
31. E. v. Hartmann, *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, Leipzig 1914. 53.
32. Janžekovičevo spoznavoslovje je podano predvsem v 5. zvezku *Izbranih spisov* (IS), Celje 1978. Prim. tudi J. Hlebš, *Spoznavaoslovje Janeza Janžekoviča in realni svet*, v: J. Juhant / V. Potočnik (ur.), *Filozof Janez Janžekovič. Mislec in kolesja ideologij*, Ljubljana 2002. 113-158; isti, *Razvidnost in spoznanje realnega sveta v filozofiji Janeza Janžekoviča*, v: V. Ošlak (ur.), *Janez Janžekovič, filozof v predavalnici – filozof v življenju. Zbornik ob simpoziju*, Klagenfurt/Celovec 2002. 9-32.
33. Drugače razmišlja Descartes: „Kadar pa doživljam stvari, o katerih različno zaznavam, od kod, kje in kdaj prihajajo, in katerih zaznave brez vsake vrzeli povezujem z vsem ostalim življenjem, sem si popolnoma gotov, da jih ne doživljam v sanjah, temveč buden. O njih resničnosti še malo ne smem dvomiti, če mi potem vsi čuti, spomin in razum, ki sem jih pozval, da to doženejo, ne sporoče ničesar, kar bi bilo z ostalim v nasprotju.“ S temi besedami je podana jasna razlika med fantazijskimi podobami in neposredno nazornimi doživetji, ki se nanašajo na zunanji svet. (R. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1973. 117 sl.)
34. Prim. St. Gilson, *Der heilige Augustinus*, Hellerau 1930. 117 sl.
35. L. Bartelj, *Globinski razum in stvarnost I*, Ljubljana 1983. 158.
36. L. Bartelj, n. d. 171.
37. L. Bartelj, n. d. 78.
38. L. Bartelj, *Ontofilozofija*, 28.
39. L. Bartelj, *Ontofilozofija*, 17.

Theodor Haecker

Pozni vnuk Zahoda ali branilec Svete Trojice (1879-1945)

Skoraj ni filozofa, ki bi ga tako sistematično zamolčali kakor so prav njega. Njegovega imena ni mogoče najti ne v predavalnicah, ne v strokovnih filozofskih člankih, niti ne v slovitih leksikonih filozofov, niti v leksikonih krščanskih mislecev, kamor bi prav gotovo sodil. Preprosto, kakor da ga nikoli ne bi bilo. V pozabno se navadno pogrezajo filozofi, ki so manjšega kova ali pa niso tako vplivni, čeprav tudi ti dobijo svoje mesto v kakem seznamu. Zatajijo pa filozofe predvsem totalitarni režimi, ker oblastnikom ne pišejo po volji ali se jim celo zoperstavljajo. Theodor Haecker pa ne sodi ne v kategorijo manjših filozofov, saj je prav on učil, v čem je veličina filozofa: „Tam, v čemer je kdo velik, ne prezre niti najmanjšega, tam, kjer je majhen, vidi, če sploh kaj vidi, samo veliko“, ne v kategorijo filozofov, ki bi jih danes morali iz kakršnih koli razlogov tajiti. Nasprotno: Haecker bi prav danes moral soditi med najbolj slovite filozofe, saj je bil največji (nemški) kritik nacionalnega socializma, in to ne po izgubi vojne, kakor so nekateri drugi misleci šele potem obračali svoje plašče po vetru in se začeli distancirati od te strahotne oblike socializma, temveč že pred prevzemom oblasti. Zoper to laž se Haecker ni postavil samo z besedo, temveč tudi z dejanjem, saj je bil duhovni oče uporniškega gibanja „Weiße Rose“ in je to gibanje tudi podpiral. Paradoks zgodovine pa je, da se danes intelektualci raje klanjajo filozofu, ki je videl v nacionalnem socializmu rešitev in celo uresničitev svoje filozofije, Martinu Heidegru, ki je še po vojni trdil, da je „bit dostopna

samo nemškemu jeziku.“ Toda kaj so resnični vzroki za to, da je Haecker danes izgubljen in sin evropske filozofske misli?

Prav gotovo je bil Haecker tujec v času, v katerem je živel, in je tujec tudi v današnjem času. Njegov svetovni nazor se popolnoma razlikuje od nazora naših sodobnikov. „Svet je red“, kakor pravi Tomaž Akvinski, je bil tudi Haeckerjev nazor in zanj velja celo narobe: „Red je svet (v smislu svetósti)“ ali pa pustimo, da spregovori on sam: „Resnični red pa je sveti red, je hierarhija. Pravo gospostvo je gospostvo *svetega*, je hierarhija, je sveto.“ To pa je ravno bolezen današnjega časa, da vse vidi na isti ravni, in če to prenesemo na optiko, potem vemo, da ničesar ne more videti, če so objekti razporejeni drug za drugim in tako drug drugega prekrivajo.

Drugi vzrok, zakaj Haecker ni več v ustih današnjega misleca ali pa vsaj v njegovem duhu, je ta, da je napadel dva največja svetnika nemške kulture, pesnika Goetheja in filozofa Kanta. To ni bil napad z mečem in krvjo, temveč napad z besedo in duhom. Na filozofski ravni je namreč razkrinkaval njune šibkosti. Tega pa seveda Nemci ne prenesejo, da bi jim kdo vzel še edina dva posvetna svetnika, ki jih imajo. In niso še preboleli nacionalnega socializma.

Nacionalizem pa še zdavnaj ni premagan, ker ni premagan na duhovni ravni. Nacionalizem ima danes še bolj prefinjene oblike, kakor jih je imel v preteklosti. Tudi Evropska zveza, ki naj bi bila združitev evropskih narodov, podžiga vse vrste nacionalizmov, ker ne pozna dveh temeljev, na katerih počiva

Evropa: „Obstoj zahodnega človeka - in še mu pripada tudi Nемеc - počiva na dveh temeljih: na grško-rimski *humanitas*, na enkratno providentnem odkritju naravnega *logosa*, ki je v uri poganskega adventa, v Vergiljevi uri, segal po nadnaravnem, in na razodetju, na veri, na krščanstvu in njegovem neposrednem predhodniku judovstvu.“ Evropska zveza ne pozna višje povezanosti med ljudmi kakor pa njihovo pripadnost h kakeму narodu. Haecker pa je laž nacionalizma razkrinkal v najbolj preprostem in obenem duhovitem stavku: „Enotnost človeka je v duhu in ne v krvi.“

Tretji vzrok za to, da je Haecker za sodobno zavest izgubljen, je njegova zavzetost za Sveto Trojico. Trojica namreč ni samo v tem, da imamo Očeta in Sina in Svetega duha.

Ta trojica se namreč nadaljuje pri človeku, ki je sestavljen iz telesa, duše in duha. Obstaja pa tudi trojica lepega, dobrega in pravičnega; trojica razuma, občutja in volje. Vse te trojice pa je sodobni človek že razdril. V Svetega duha danes komaj še kdo veruje, ker namreč ne razume njegovega bistva, ki je tako lepo prikazano v Svetem pismu v binškoštnem čudežu. Sveti Duh je premagal nacionalizem s tem, da je „prevajal“ to, kar so apostoli govorili, v vse jezike. Trojico dobrega, lepega in pravičnega je uničil danski filozof Sören Kierkegaard, ki je bil hkrati tudi Haeckerjev učitelj. Med dobro in lepo je namreč vnesel svoj „ali-ali“, ki ga do tedaj še ni bilo. Sodobna medicina pa je dokaz za razkosanje človekove trojice, saj se kvečjemu ukvarja s telesom, psihologija morda še nekoliko z dušo, a kdo se potem ubada s človekovim duhom? Vse te trojice, ki so izraz ene in večne Trojice, pa je Haecker skušal rešiti.

Zato je bilo zanj lepo in dobro eno in isto, se pravi, tudi neodvisno od človekove subjektivnosti. S tem pa je prizadel sodobnega človeka, za katerega je lepota samo stvar okusa. O tem, kaj je lepo, namreč ne odloča človek:

„Kaj je namreč v resnici lepo, to določa samo Božje bistvo in ne človekov okus.“ Ravno s tem stavkom je napadel Kantovo filozofijo in hkrati celotno filozofijo sodobne umetnosti.

Haecker je tudi utonil v pozabo, ker je bil prepričan, da mora biti filozofija zelo preprosta in jasna. Preprosta mora namreč biti v tem, da jo je mogoče razložiti otroku: „Nauk, ki ga v njegovih *zadnjih načelih* ni mogoče razlagati otrokom, je naravno in nadnaravno napačen.“ V tem stavku pa je spet ranil nemške filozofe, ki so tekmovali v zapletenosti in nerazumljivosti.

Dokaz za to, da je Haecker ostal zvest svojemu načelu, je ta, da je njegovo filozofijo mogoče razložiti s tremi preprostimi principi.

Prvi princip je izražen v stavku: „*Mi smo hierarhisti*“, ki ga Haecker v svojem delu često ponavlja kakor Kasandrino svarilo. To najprej velja na čisto subjektivni ravni. Vsak človek ima svojo hierarhijo, svoj način, kako razpolaga z dobrinami tega sveta. Kdo recimo pripisuje več važnosti denarju, kdo drug pa recimo duhu. Ta princip pa ima svojo veljavo tudi na objektivni ravni. Npr.: najprej so čuti in šele prek njih lahko človek pride do mišljenja in do vere. Obstajata tako rekoč dve zvrsti hierarhij. Prva hierarhija je hierarhija, ki si jo ustvarja človek sam. Tako hierarhijo je imel npr. tudi nacionalni socializem, ki je postavil pripadnost k narodu nad pripadnostjo k veri.

Druga hierarhija pa je Božja hierarhija, ki je neodvisna od človeka. Na to hierarhijo misli Haecker, to je hierarhija, ki jo mora človek odkriti. Dokaz za to, kako prav je imel, so vsi *izmi*, ki so zmešnjave te Božje hierarhije, in so hoteli ustvariti lastno hierarhijo.

Drugi princip je velelnik: „*Ničesar izpuštiti!*“ In spet so *izmi* tisti, ki ves čas nekaj izpuščajo. Racionalizem je npr. izpuštil čustva, materializem duha, idealizem spet materijo itn. To pa pomeni, da nimamo več systemske filozofije. Ni filozofije, ki bi lahko

izdelala model tega sveta in s tem modelom razložila vse misterije. Iz tega namreč izvira napačna filozofija in slaba teologija.

Tretji princip je tudi velelnik in pravzaprav izvira iz prvih dveh: „*Distinguo! Razlikuj!*” To pa je glavna naloga filozofa, da secira svet, da poišče streho za vsak pojem. Glavno vprašanje, okoli katerega se vrti vsa Haeckerjeva filozofija, je: Kje je kak pojem doma? Lepota je npr. doma v duhu. Nemški filozof Kant pa tega ni spoznal, ko je spregledal, da je domovina lepote v duhu: „Eminentna napaka Kantove teze je njena implikacija, ki je poleg tega še eksplicitno izražena: da namreč lepota ne velja za čiste duhove. Ne! Prav nasprotno je celo res: velja *pravzaprav* samo za take. Najdemo jo primarno, bistveno in izvorno samo v duhu.”

Haecker je svoje članke objavljal pretežno v znani reviji Ludwiger Fickerja, v *Brennerju*. Izdal pa je kar nekaj knjig, ki jih na današnjem nemškem trgu razen njegovega dnevnika *Tag- und Nachtbücher* (1939-1945) ni več mogoče dobiti. To je dokaz, da narod, ki velja za najbolj sistematičnega, vendarle ni tako sistematičen v najvažnejših zadevah ...

Spet lahko rečemo, da Haeckerjevo glavno delo sestavlja trojica knjig: *Vergilij - oče Zahoda* (1931), ki je morda najpomembnejša knjiga; *Kaj je človek?* (1935) in *Krščanstvo in kultura* (1927).

Skupno vsem tem knjigam je, da so postavljene na temelj Zahoda, na grško-rimski *logos*, na besedo, ki je bila na začetku, kakor pravi Janezov evangelij, in na krščanstvo, ki ga je rimsko cesarstvo najprej odklanjalo, ki mu je bilo najprej celo sovražnik, a je bilo potem le srečno sprejeto kot državna religija. Glavni dve temi, ki ju v teh knjigah obravnava, sta človeška lepota, ki lahko dosega svoj vrh v umetnosti, in krščanstvo, ki lahko to lepoto oplemeniti z Božjim duhom.

Vergilij - oče Zahoda ni zgolj „filološko estetsko razlaganje Vergilija in njegovega dela“,

kajti to bi bil „*falsum*, cefranje celote, ki ga opravljajo razcefrani duhovi”, kakor pravi Haecker sam v svojem uvodu k tej knjigi. Vergilija je samo mogoče razumeti s tremi ključi. Prvi ključ je Vergilijeva religija. Vergilij po svoji veroizpovedi ni mogel bil kristjan (krščanstva tedaj seveda še ni bilo), bil pa je kristjan po svoji duši, saj je duša vsakega človeka po naravi krščanska, kakor trdi filozof Tertullian, „*anima humana naturaliter christiana*”. Vergilij je bil adventistični pogan, ki ga v njegovi polnosti in celovitosti ni mogoče spoznati brez vere. Kristjan pa je bil tudi v tem, da je veroval v *fatum*, v usodo, ali pa, kakor je dobesedni prevod, v „izrečeno”, v tisto, kar je izrekovalc in izrečeno hkrati. To pa je tudi *summa* Vergilijeve teologije, da najvišjega boga enači z usodo.

Drugi ključ za razumevanje Vergilijevega opusa je njegova klasičnost. Vergilij je za Haeckerja vzor klasičnega umetnika. „Klasična umetnost je srečen primer srečanja največje umetniške moči z največjim predmetom, in sicer nekega enkratno danega trenutka, in sicer z največjim realnim predmetom – to je prvi stavek vse klasične umetnosti.” Klasika torej ni zgolj neko obdobje, temveč je vrh vsake umetnosti, kajti vse druge oblike umetnosti so samo še razpadni produkti te klasike. Klasičen umetnik pa se odlikuje od drugih umetnikov po tem, da zna postaviti piko. V tej misli privre na dan Haeckerjev preroški dar, kajti v sodobni literaturi pike čedalje bolj izginjajo.

Tretji ključ, brez katerega ni mogoče odpreti šatulje Vergilijevih skrivnosti, je filozofija. Ni velike umetnosti brez velike filozofije in velike teologije. „Za izpridenjem kake velike pesniške nadarjenosti najdemo, ne glede na siceršnje vzroke, izpridenje filozofije; in kjer je odvržena resnična teologija, tam ne nastane le defektna filozofija, temveč tudi bolna, pohabljen umetnost.” Tu pa Haecker spet meri na nemško klasiko, ki

jo utelešata Goethe in Schiller, ki pa sta oba v svojem poletu na Olimp strmoglavila zaradi pohabljene religije. S tem pa nas je Haecker resnično za vedno poučil, kako je mogoče izpuliti plevel: treba je namreč odstraniti njegove korenine.

Navdihovalec te trojice Haeckerjevih glavnih del je torej Vergilij, ki ni samo vzor za klasičnega umetnika, temveč tudi za vsakega plemenitega človeka, ki ga je Haecker poimenoval po Vergiliju: *anima Vergiliana*, vergilijevska duša. Takšna duša, ki zna popolno ljubiti in s tem vse premaga - „Amor vincit omnia” (Ljubezen vse premaga), je tudi verz iz Vergilijevih *Eklog* - je pa samo možna, če je človek ustvarjen po Božji podobi.

To pa je tudi nadaljevanje trilogije v knjigi *Kaj je človek?* Haeckerjev odgovor sploh ni izviren in na prvi pogled ni presentljiv.

Preprosto se glasi: „Človek je ustvarjen po Božji podobi.” Kritičen duh bi zdaj lahko vprašal, v čem je potem Haeckerjeva zasluga, če preprosto vzame stavek iz Svetega pisma in ga prodaja za svojega. Važna pa ni ugotovitev sama, temveč globine, ki jih Haecker razvije iz tega stavka. Zakaj se danes namreč sploh postavlja to vprašanje o bistvu človeka? „Brez dvoma je torej glavni vzrok, zakaj danes tako aktivno in zaskrbljeno vprašujemo, kaj je človek, stiska in zadrega, kaj naj človek *počenja*.”

Kristjan pa ima s svetopisemskim odgovorom ključ za spoznanje, s katerim lahko razume vse človeštvo. S tem namreč, da je človek ustvarjen po Božji podobi, lahko pre-

maga nacionalizem, s to ugotovitvijo lahko razume vse narode in lahko tudi vsem narodom gospoduje. Gospodovanje pa se izkaže v umetnosti, ki je lahko tesno povezana s krščanstvom, kar je tudi tema tretje Haeckerjeve knjige v tej trilogiji, *Krščanstvo in kultura*. „Samo s krščansko vero lahko slovita evropska literatura znova doživi vstajenje v novi podobi, samo z njo lahko narodi zahoda vzdrže neizogibno soočenje z narodi vzhoda, krvavo in nekrvavo. Z Voltairom in Shawom tega ne zmorejo,” skoraj dogmatsko razglašča v tej nedogmatski knjigi.

Tako je trojica popolna, tako je rešena krščanska verska resnica na vseh področjih: na področju lepega, ki jo predstavlja umetnost, na področju dobrega, ki velja tudi za gospodarjenje, in na področju pravičnega, ki naj bi bilo področje politike.

Če je torej Theodor Haecker izgubljeni sin, potem bi morali ob njegovi vrnitvi najmanj zaklati pitano tele, kar pomeni, da bi mu vsaj lahko izrazili spoštovanje, kakor je zapisano v *Priliki o izgubljenem sinu* (Lk 15,11-32). Kdor je torej pogrešanec, še ni pogubljen. Kajti veliko zla bi si lahko prihranili, če bi posvetili vsaj malo pozornosti temu filozofu, ki je še poznal temelje zahoda in mu zato lahko damo vzdevek „pozni vnuk Zahoda“, pozni, ker vendarle Zahod čedalje bolj pozablja svoj fundament, vnuk Zahoda pa, ker je bil temeljit poznavalec Zahoda, njegovega brezna in njegovega odrešenja.

Prevedel Jožef Hlebš

Kaj je človek?

Uvod

1

Ta knjižica si nikakor ne domišlja, da bi odprla lastno šolo ali da bi poučevala učence, razen če se včasih mimogrede primeri, da bi bilo vendarle zadoščeno namenu, stranskemu namenu: privesti dobre učence k dobrim učiteljem. S tem pa torej, četudi posredno, nikakor ni zanikano učno razmerje, temveč je prav predpostavljeno.

V velikem, nikakor ne nujnem sporu med čutnostjo in razumom, med podobo in mislijo, med naziranjem in diskurzivnim mišljenjem, nisem niti senzualist niti intelektualist, pa tudi ne intuicionist in prav tako ne dialektik, temveč sem hierarhist. Začeni s čuti in nikoli brez njih, a tudi ne samo z njimi, dospe človek do mišljenja in do - vere. Misel je za red bivanja, torej za kvaliteto višja od podobe, če naj bo duh za cel red, torej kvaliteto višji od čutov; in čudež tistih posebnih ustvarjenin, med katere sodi človek, ne pa angel, je, da so začele čisto na dnu s časom *in* prostorom: s snovjo. A hierarhist je to tudi v filozofiji samo po ljubezni: razkriva napake čutnosti in se njihovim šibkostim ne da zajeti, a sam se ji ne odreka, ko bi ga brez nje sploh ne bilo, tudi ne kot duha, saj namreč ni čisti duh in angel in to tudi nikoli ne bo! Preklinja nečistost slike, a nikoli slike same, ki jo večno ljubi, h kateri se vedno znova v ljubezni vrača, se mora vračati iz nematerialnega bivanja, ki ga je spoznal po njej in v njej v šibkosti, čeprav ji sam tja ne more slediti. Vrača se k sliki, seveda k sliki *lastne izbire*, saj je gospod slike in jo prežarja z močjo misli in ideje, drži in podpira jo in vzdržuje; daje ji krogo in moč in večno domovanje duha.

2

Še nekaj je avtorju pri srcu, da bi to hotel položiti na srce tudi bralcu, predno bi ga odpustil iz tega predprostorja. Čeprav gre za – notranji, nikakor zunanji, torej nikakršen – princip prikazovanja, načela svojega mišljenja bolj skrivati in kazati le v prosojnosti, kakor pa kazati v goloti – a tudi narava, velika mojstrica vsakršnega prikazovanja, ovije okostje v meso in kri in vsakršno bogastvo oblik in barv – ta princip vendarle nikoli ne vstane, da bi razložil, kako filozof, ki nima čvrstega in nosilnega načela – kakor da narava v vsakem od svojih bitij ne bi imela nobenega – ni nikak filozof, tudi tedaj ne – kajti k *njegovi* naravi sodi narava duha – ko realiter sicer kakšnega ima, a ne more reči, katerega – kar je mogoče oprostiti pesniku, nikakor pa ne filozofu. Tako imenujem na začetku dvoje načel, ki vodita to knjižico do konca.

3

Najprej čisto splošen princip, ki je zelo blizu zakonu izključenega protislovja, saj je bil luč moje mladosti in ne zaide v moji starosti, ne, še svetleje sveti; ki je je vodil od prve vrstice naprej, ki sem jo napisal, ne v zmotu, temveč k resnici: *Višje lahko razloži nižje, nikoli pa nižje višje*. To načelo izpolnjuje podpiranje vsakega pravega načela: je prozorno, je notum per se. Za avtorja je tako evidentno, da ni sposoben misli, ki bi se obenj spotaknila – tudi če bi se vsa doba s svojimi mislimi in dejanji zoper njega pregrešila, obravnavati „enakovredno”, se pravi „znanstveno” – lahko bi jo le polil s hladno vodo ironije, lahko bi jo samo odrinil v smeh komičnega, saj čuti, čisto intelektualno, neizmerno zaničevanje

recimo za pranemško herezijo, ki to načelo tako neumno krši, da naj bi namreč Bog šele postajal in tako sploh še ne bi BIL. V filozofiji gre za to, da z načelom ravnamo resno. Tu niti ne govorim o praktičnem vidiku, gre za to, da z načelom *spekulativno* ravnamo resno. Skrivnost vsake velike filozofije počiva prav v tem. Osupljivo je, kam kako načelo vodi, vsako, če ravnamo z njim resno: do konca. Principium et finis. Drugo načelo, na prvi pogled ne tako prozorno, ne notum per se, zadeva specialno temo te knjige in ne sodi le k naravnemu spoznanju, temveč predpostavlja nazadnje razodetje in verovanje. To načelo pravi: *Človekova spremenljivost je za red bivanja manjša od njegove nespremenljivosti*. Ali drugače izraženo: *Človekova spremenljivost je relativum, njegova nespremenljivost je absolutum*. Dovolj dobro poznamo človekovo spremenljivost, ni je mogoče spregledati; nikoli ni kdo resno dvomil v človekovo spremenljivost. Videti pa človekovo nespremenljivost, to se zdi zaenkrat prav težko, tako da je bolje in varneje, če jo kot konsekvenco verskih resnic vzamemo v varno in večno naročje razodetja. Človekova nespremenljivost je ena tistih resnic, ki jih je po naravi ravno še mogoče uvideti, kar pa dobi svojo okrepitev brez primere in onkraj vseh meja končnega in zagotovilo šele v večnosti v luči razodetja. Človek je nespremenljiv na prvi stopnji in v gotovosti kot animal rationale. To je „pojmem“, ki bi moral biti podlaga vsakršni znanstveni antropologiji. „Človek je nespremenljiv“ na drugi stopnji in v drugi gotovosti kot Božja zamisel. Ta stavek, ki daleč presega prvega, že predpostavlja teologijo, morda po svojem bistvu zgolj naravno, dejansko pa gotovo nadnaravno, saj brez nje dejansko nihče, tudi najbolj nadarjen ne, grški, ne bi prišel do te „ideje“. Tako je potem ta resnica na neprimerljiv način, ki ga še nihče ni doumel, integrirana po faktumu razodetja in v njem: da je Bog postal „človek“.

Tako se končno načelo glasi: *Relativna spremenljivost človeka kot „ustvarjenega bitja“, ne le šibkega, temveč padlega se dotika znotraj absolutne nespremenljivosti „človeka“ kot „božje zamisli“ – kar utegne soditi k najvišji modrosti kakega filozofa – a še višje: človeka kot možnega ali resničnega uda v corpus mysticum Cerkve, katere glava je druga Oseba Božje trinitarnosti sama, potem ko si je v času in za večnost privzela človečnost*. Po tem načelu postane pri priči jasno, kaj je realno močnejše in intelektualno ter moralno pomembnejše za mišljenje in delovanje ljudi: človekova spremenljivost ali človekova nespremenljivost.

O fundamentih zahoda

Newman: It is difficult to say whether the Roman Empire is gone or not; in one sense, it is gone, for it is divided into Kingdoms; in another sense, it is not, for the date cannot be assigned at which it came to an end, and much might be said in various ways to show that it may be considered still existing, though in a mutilated and decayed state.

Pred svojo knjigo o „Vergiliju, očetu Zahoda“ sem postavil besede imaginarnega dialoga o Evropi:

„V takšnem času, o dragi moji prijatelj, bi radi premislili, kaj naj bi vzeli s seboj iz strahot tega opustošenja. Torej: kakor Aeneas najprej penate, tako mi najprej križ, ki ga še vedno lahko zabijemo, preden on zabije nas. In nato: no, kar pač kdo najbolj vroče ljubi. In mi – ne želimo pozabiti našega Vergilija, ki ga lahko spravimo v žep suknjiča.“

To je temeljno ozračje, ki vsekakor nima svojega iracionalnega a priori, svojega temelja (kajti to samo ni zadnji temelj) v veri in vednosti. Kam potujemo s časom? Kakšen bo videti svet, kako bo izgledalo novo, potem ko bo razbito veliko tega na tem planetu, kar danes še ni razbito? Tega ne vemo. Nihče tega ne ve razen Boga. Vemo le: če naj bo na tem

svetu na istem mestu postavljena nova hiša, mora stara proč, mirno in počasi ali pa v obliki katastrofe in s silo: v takem svetu prostora in časa, minevanja in nastajanja, živimo; in tega njegovega bistva ne moremo spreminiti, to lahko stori le Bog. Ko je Avguštin, sveti škof, umiral v Hippu, ki so ga oblegali Vandali, je bila pred njegovimi očmi nebeška domovina, civitas Dei, cilj, Bog sam, ki edini lahko umiri nemirno srce kreature, človeka, čigar zadnji mir je pax Domini; gotovo ni sanjal o romanskih bazilikah, o gotških katedralah, o renesančnih in baročnih palačah, o vseh teh zunanjih hišah Kristusove Cerkve, ki naj bi prišle in spet odšle, razveseljuječ mnoge oči in v jezo nekaterih drugih. Taka naj bi v bistvenem tudi bila naša drža danes do poslednjih reči! Ne živimo v nori predstavi, da bi bila barok in rokoko zadnji slog, ki bi do konca časov obvladoval obliko in obredje cerkva in Cerkve, ne živimo v tej zmotni predstavi, da ne bi zapadli v odvečne skrbi, ko bo vse to nekoč razbito. Fundament Cerkve je Petrova skala, ki ni niti judovska niti grška niti rimska niti germanska niti romanska niti slovanska, temveč od Boga povzročena in nošena človeškost, ki vse nosi in bo nosilo tudi vse prihodnje, pa naj bi bilo to tudi indijsko ali kitajsko ali afriško, nosilo vse to in slog vsega tega in delovalo, če se bo to iz proste volje in brez prevare dalo od njega nositi in se prepustiti njegovemu delovanju. Cerkev je „katoliška”, morda tega ne moremo izraziti čutno niti v prostoru niti v času hkrati, simultano, zdaj se to dogaja pač od kraja do kraja in v raznih časih – a gediti se mora. Prizadevajmo si najprej z vso močjo za to, da bi svoje meso in svojo kri dvignili k tej odrešenosti substancialnega, večno ostajajočega duha od minljivosti tega sveta, minljivosti, ki za vselej pripada temu svetu, tudi če bi morala – ta odrešitev – prizadeti še tako hudo bolečino. In še kako jo prizadane! Vsakdo naj tolaži subjektivnost,

osamljeno, povečujočo, na robu obupa, onstran te izkušnje z uvidom v splošno bit, v nujnosti te izkušnje. Cerkev je neodvisna od prostora in časa, človeških ras in narodov in držav. To je prvi stavek naših opazovanj, tudi če ga na uporabljamo s fanatizmom in ga ne želimo potisniti v ospredje; a tu je v ozadju, nezrušljiv v meri kakor noben drug, ki pa se našega dnevnega interesa vendar bolj dotakne in nas, žal nevredne, vznemiri. – Samo v večnosti večno novemu ni treba uničiti večno starega; v tem eonu pa mora biti za novo narejen prostor, ker je sukcesivno, ker nastopa v času, z rušenjem starega, in v obojem ostaja samo, kar je večno. Vse postajanje je navezano na neko minevanje, ki – mil, rastlinski izraz, sproža užitek in bolečino že pri živih, pri človeku pa kar himnično eksaltacijo in tragično katastrofo. Tako je to v tem svetu in v tem eonu, in mi hočemo resnico, tako jasno in brez vsake fraze, kakor jo sploh lahko vidimo in prenašamo, tudi izreči. V tem je namreč naša moč. Da je ta svet minljiv, tega ne uči le svet sam, v strah svojim otrokom, ki imajo le njega za mater in tako često tudi za mačeho, to je tudi Božje razodetje, razodetje Stvarnika, ki je večen. Vzvišenost Cerkve nad prostorom in časom, tudi ko stoji sredi njiju, nad rasami in narodi, tudi ko je v svoji vidnosti nujno sestavljena iz njih, je naša moč in ne naša šibkost. Filozofi tega časa obupujejo nad enotnostjo človeka, mi pa jo označujemo na glas celo v vojnah in revolucijah; neenotnost je tu zavoljo poslednje enotnosti, ki leži globlje, kakor pa ona prva, kajti Stvarnik je edin v sebi samem. V veri vemo, da rase in narodi svoje enotnosti nimajo zgolj po tem, da so ustvarjeni kot Adamovi sinovi ad imaginem et similitudinem Dei, kajti tu sicer niso izgubili edinosti v zasnovi, vsekakor pa edinost in concreto po izvirnem grehu in lastni krivdi, gre pa za to, da imajo svojo končno edinost in realno možnost za edinost tudi v času po človeku, ki je Bog: v Jezusu

Kristusu. Ta vera predpostavlja „tega človeka“, „to človeštvo“. To vero danes napadajo kakor še nikoli. Predvsem pa še s pozicije na vsem svetu virulentnega in rastočega nacionalizma. Ta pa ni, kakor se izraža, inordinate, nič drugega kakor eksistencialni, realizirani nominalizem. Njegova teza je: Nihče ne pride na svet kot „človek“, temveč kot Francoz, kot Nemeč ali Anglež, kot Grk, kot Rus, kot Jud ... Kdo bi to tajil? Čeprav lahko danes kdo pride na svet tudi „brez državljanstva“!¹ Kdo bi to tajil! In dobro je, da znova pridemo na sled temu, da narodi in nacije niso prazni pojmi, temveč žive realnosti; dobro je, da povlečemo iz tega logične konsekvence in da nas to realno vodi k biti, namreč znotraj roda in ne da bi se opotekali k drugemu ekstremu. A kajpada, kje naj bi nehali? Smo znotraj reda materije in tu pri priči velja, da npr. Nemeč vendarle ne pride na svet takoj že kot Nemeč, temveč kot Švab, Bavarac, Friz ..., da celo najprej pride na svet kot individuum Meier, Müller I ali II ... Kam bi vendar prišli, če bi razglasili „tega človeka“ za abstraktni pojem, pa naj bo kar koli že, pri tem pa bi prezrli, da je on, „človek sam po sebi“ tudi Božja zamisel in tako globina biti in tako tudi neka silna realnost. Človek beži iz nominalizma, ki vodi k atomizmu in praznemu niveliranju višje biti zgolj „zase“ obstoječega individuuma, da bi se tako sredi tega odrešilnega pobega dovolil dohiteti in ujeti in „fiksirati“ od „zgolj obstoječih“, „zase obstoječih“ narodov in ras, če ne kar mas in kolektivov. Cilj in odrešenje človeka pa ni izgubljeno fiksiranje takih v principium individuationis, v materiji utemeljenih in, bolj ko vanje strmimo in o njih šibko in brez zagona preišljamo, vse bolj neodrešujočih razlik, temveč prav nasprotno: sublimiranje, iluminiranje, ustvarjanje prozornosti, izročanje višjim redom. To je ideja resnične humanosti, ki je bila dejansko uresničena po inkarnaciji in se kreaturno ponavlja v vsakem svet-

niku, ki je prav po tem katoliški – ideja resnične humanosti je, naj bi take nedvomno realne razlike na svoji posebni stopnji biti vodile človeka v njegovi konkretni individuaciji k veselju in ne trpljenju, k užitku in ne bolečini, k bogastvu in ne k revščini, k prijateljstvu in ne sovražnosti, k vse obsegajočemu kraljestvu in ne k državi, ki se zapira, k odpiranju duše in srca in ne k njenemu zapiranju, k vzvišenemu in osvobajajočemu spoznavanju hierarhije biti in primata duha in ne k vegetativnemu zaostajanju v zemlji (človek je popotnik, celo tisti, ki je najbolj naseljen, „kmet“ je kajkrat postal celo že izseljenec) ali k sokrvnosti (človek je zasnovan kot duh: blaženo Kierkegaardovo navdušenje sredi njegove otožnosti), k pravičnosti in ne nepravičnosti, k ljubezni in ne sovraštvu, skratka, k preslavni edinosti in ne smrtnemu razločevanju in davljenju posameznih udov. Gotovo! Tudi narodi so Božje zamisli. Angeli posameznih narodov stoje pred Božjim prestolom, obdanim z banderami! „Kdo bi niveliral angele?“ Narodi pa morajo onkraj samih sebe izpolniti zamisel „človeka“, ki jih transcendirajo, in je ta ideja človeka, ki najprej, preden bi postala pomožno sredstvo človekovega mišljenja, zgolj kak pojem, Božja ideja, ki je ne zastopajo le angeli, temveč jo je, idejo človeka, neizrekljivo sam in onkraj vsake mere izpolnil Bog sam v „Filius Homini“, o katerem je pričal Simon Peter po milosti, da je on hkrati: Kristus, Filius Dei vivi. Med narodi in nacijami pride do *absolutnega* premora, nato se – v kljubovanju Bogu – rodi povsem *drugače* Francoz kakor Nemeč in radikalno *drugače* umre. Oboje: rojstvo in smrt nista več zadevi, v katerih bi se vse rase in vsi narodi mogli sporazumeti kakor gospodar in hlapec pri Tolstoj! Ni namreč več pesnikov, samo še člani pruske pesniške akademije, ki imajo opraviti z *bistveno* drugačnim človekom kakor pa člani Académie Française. Tedaj ne bo več abso-

lutno res, kar vendarle tako je, da ima vita contemplativa prednost pred vita activa, ta resnica pa je skrita v ideji človeka, ki jo ima o človeku Bog Stvarnik, temveč bodo poskušali slaboumno Faustovo laž, da je bilo na začetku dejanje, z nasiljem in preganjanjem *na-rediti* za „resnico”. Zadnja vrednost „države” pa, ki brez dvoma regulira neposredno dejavno življenje, a tudi ne totalno, se meri po resničnih izročilih zahoda, po tem, ali sploh priznava primat kontemplativnega življenja, in nato: koliko prostora mu pušča, koliko spoštovanja ima pred njim. Potem tu tudi nimamo več česa takega kakor „žival”, kakršna je lev prav tako kakor bolha – to razumevanje in ta realnost prenehata obstajati. A to so le malenkosti nasproti drugim neizogibnim konsekvencam. Namreč, da potemtakem Bog ni mogel kar tako postati „človek” in to ni postal, temveč *le* Jud; da je Bog „vezan na neko vrsto”, da bi moral vselej najprej postati Nemec ali Prus ali Vend, da bi tako veljal tudi zanje. Da, da neizbrisljivi stavek, saj je dvakrat razodet: v najprvotnejši biti in njeni besedi, ki „je resnica”, v Logosu: „Salus *ex* Judaeis” bi se pravzaprav moral glasiti: Salus *in* Judaeis, in torej, kar je bilo vendar preprečeno, da bi vsakdo iz kake druge rase, da bi lahko *bil udeležen pri Bogu*, moral najprej postati Jud. Če „Ecce homo” ni mišljeno kot temeljna realnost, temveč le kot aproksimacija abstraktnega pojma, tedaj je *Filius Hominis* norost! Takšne konsekvence potegujejo v okviru takšne filozofije z vso pravico, jih celo morajo; vse drugo bi dejansko bilo, posebno še kakšno „krščansko” mišljenje, je znotraj *tovrstne* filozofije (*contradictio in adiecto*) zgolj nesrečna povprečnost ali preplašenost. Seveda: v kakšno neizmernost barbarstva tonemo in potonemo s to pohabljenostjo filozofijo in blasfemično teologijo! (Brez dvoma živimo v zgodovinskem trenutku, ko so se eksistenčno uveljavili vsi filozofski sistemi in znanstvene teologije.) In kako nas bo

sram vsakega jutra, ko se komaj prebudimo, ko smo vendar sinovi nekega ljudstva, ki je rodilo nekega filozofa, ki edini svojega poklica in svoje poklicanosti nosi ime „Magnus”, kakor ga imajo le še kralji, ime „Magnus”, ne da bi zato pred Bogom, ki mu je veličina *tega* sveta mrzka, bil s tem v spotiko, temveč prav nasprotno, eden njegovih svetih: *Sanctus* Albertus Magnus.

To osrednje dejstvo naše vere, v katerem in zgolj po katerem je človek kot „človek”, kot podoba Boga onkraj vseh razlik v spolu, rasi in narodnosti, stanu in razreda, odrešen za večno, nam po drugi strani daje pravico, pravzaprav dolžnost, da z vso močjo varujemo *tisto* humano, ki je na razodet, pred vsemi očmi ležeč način po Kristusu samem in pozneje po njegovi Cerkvi, ki je njegovo mistično telo, sankcionirano in prežeto z nadnaravnim, in da to branimo z vso močjo kot *svojo* duhovno in fizično domovino. Tu samoumevno mislim na dekalog in na preroško-judovsko izročilo Stare zaveze in adventno-pogansko v Grkih in Rimljanih; kajti to troje, ki je v Cerkvi postalo eno, je duhovni fundament, na katerem zahodnjaki stojimo, pa naj smo Germani, Romani ali Slovani. Vse drugo nazadnje ni tako važno! Kakor Judokristjan, Prvorojeni, ni imel pravice, da bi zviška gledal na Helene ali Rimljane, ki je sprejel besedo in bil krščen, in naravno tudi narobe, tako tudi evropski narodi nimajo pravice, da bi drug na drugega, kakor koli že različni utegnejo biti njihovi privilegiji v Bogu samem in so nam le zelo negotovo znani, niti kot Zahod na druge rase in nacije, kakor tega prav tako ne more etnični status Cerkve, kakor je kajkrat to storil, ko se je pomembno spremenil, da ne govorimo o tistih, ki bi radi videli Cerkev, če bi bilo mogoče, zgolj latinsko. Tako misliti ali tako ravnati bi bil velik greh. Na drugi strani pa seveda trdimo, da kak Indijec, Kitajec ali Japonec ali črnc, če privzamejo vero, onkraj vseh individualnih in rasnih razlik, ki danes veljajo

kot absoluta,² duhovno in spiritualno, prejemajo s tem torej bistveno *humano* – kajti enotnost človeštva je v duhu in ne v krvi – humano razumevanje eo ipso za Davidove psalme, za Salomonovo modrost, za evangelije in apostolska pisma, tudi kolikor so jih napisali inspirirani *ljudje* raznih ras v nekem zgodovinskem položaju, za grške in latinske očete, za vse svete Cerkve iz katerega koli naroda že, za Tomaževo Summo, za mistike, za velike krščanske pesnike in muzike Zahoda, za Newmana, za vse, kar resnično, iz katere koli nacije že, iz katere koli individualnosti že, pripada Kristusu. Razumevanje, gotovo *omejeno* na bistveno! A takšno je tudi razumevanje sredi zahodnega krščanstva. Mar verjame Grk ali Rimljan, Nемеc ali Francoz ali Anglež, da bi lahko nekatere posameznosti v psalmih zapopasti v njihovih narodnih podrobnostih in jih razumeti enako kakor judokristjan? Taka stvar ni. A tudi obrnjeno ni tako, da bi judokristjan lahko brez ovir stopil v neizrekljivo individualnost Grka ali Rimljana ali Francoza ali Angleža ali Nemca. Vendar pa: v smisel odrešitve in v humanost, ki priteka iz učlovečenja Boga, po milosti povišano. Bog podarja ljudem splošna in posebna veselja, splošna in posebna trpljenja. To je jasno načelo, ki leži na dnu mojega razumevanja Vergilija. Z Vergilijem se obračam na zahodnjake, ta predvsem zadeva nje. Stal je v adventu grško-rimskega poganstva. Prav lahko si predstavljam, da bi si Kitajci, če bi kdaj postali kristjani, našli kakega naravnega predhodnika, v katerem bi lahko prepoznali bolj ali manj pripravljeno „naravo“, adventnost *njihove* rase in *njihovega* individualnega duha za nadnaravo bogočloveka – čisto lahko si mislim, da bi kdo napisal knjižico: Lao Ce, Oče Jutrovega. Kajpada bi lahko ob potrebni previdnosti in ob potrebnem odmiku od resnice razodetja, ki je neskončna, tvegali stavek, da je naravni logos, ki sodi k resnici vse naravne biti, tako rekoč njegova „klasična“ filozofija in modrost, pri čemer pod

pojmom klasike³ razumemo ničesar izpuščajoče urejanje biti in stvari, v celoti in brez izpuščanja – in ravno še lahko tvegamo stavek – tako menim – da je naravni logos⁴ v signifikantni enkratnosti in v principielni, gotovo ne eksistenčni veljavnosti prisoten v grško-rimski antiki, pri čemer se je izkazalo, zakaj je ta učiteljica in svariteljica ne le Zahoda, temveč bi to morala in mogla postati za vsa ljudstva. Ne gre za to, da bi prevzemali določene rezultate iz antike, nič neposrednega nam ni prevzemati in „posnemati“, za tako nespametne reči tu ne gre – pač pa gre za naravni logos, ki bi ga morali odkriti v samem sebi in ki naj nas bi vodil k svojim meram – nas in, tako hoče Bog, vse pogane.

Prevedel Vinko Ošlak

1. Prav v tem drugem stavku si bralec vendarle oddahne, saj Haecker vendar ni, kakor bi v tistem času zlahka, zapadel sistemski zmoti vsakega nacionalizma. V resnici se namreč človek rodi kot zgolj človeško bitje, iz katerega je mogoče „narediti“ Francoza, Nemca ali Angleža – čeprav se ne rodi na „nikogaršnji zemlji“, temveč v neki državi, v neki kulturi, v nekih okoliščinah – in v tem smislu Haecker pristaja tudi na tezo nacionalistov, da se rodi kot Francoz, Anglež itd. – op. prev.
2. Tu avtor vsekakor namiguje na rasno doktrino nacionalnega socializma – v letu, ko je ta že prevzel oblast v Nemčiji – op. prev.
3. Prim. „Vergilij, oče Zahoda“, Ljubljana 2000 – prip. Th. H.
4. Ta naravni logos je v svoji tendenci in v svoji naravni potrebi po izpolnitvi ne panteističen, temveč teističen. Prav zato pa je za nas Nемеce, ki skoraj po naravi nekako težimo k panteizmu, to tako trd jarem. Za noben drug narod v Evropi ni ohranitev nadnaravne vere tako odločilno pomembna kakor za nas, ki le v njem in z njim ohranjamo načela naravnega logosa, ko brez nadnaravne vere do njega sploh nikoli ne bi prišli, zaradi česar smo z vso pravico in iz čistega samoohranitvenega nagona vedno znova hodili v Rim in Atene, kakor tudi hitreje od drugih narodov padli v panteistično barbarstvo, v zlohотно novo podivjanost preprostega „naravnega mišljenja“. – prip. Th. H.

Ljubezen v *Svetem pismu* in v delih Dostojevskega

Spričo aktualne svetovne situacije, v kateri smo soočeni s celim nizom izzivov, zlasti na področju svetovnega miru in socialne pravičnosti, se kaže pot meddržavnega, medkulturnega in medverskega dialoga kot tista, ki bi lahko privedla do odgovorov na vprašanja prihodnosti človeštva. Pri tem je ključnega pomena iskanje in poglobljanje lastnih stališč, kajti šele na podlagi njih je sploh možno tvorno stopati v dialog in skozenj spreminjati zgodovinsko danost, v katero smo postavljeni.

Za nas kristjane se zdi najpomembnejši in tudi najpotrebnejši premislek vprašanja ljubezni kot temeljne krščanske zapovedi. V tem našem razmišljanju se bomo v to vprašanje poglobili skozi prizmo literature, tega subtilnega medija, ki zmore globoko prodreti v globine človeške biti, od koder naj bi pronicalo tudi vse njegovo plemenito in dobro. Tudi tisto najbolj zlahtno, kar premore človek – ljubezen. Pri tem nam bo v pomoč pisec, ki so ga sodobniki razglašali za genialnega poznavalca človeške duše, sam pa se je skromno imel za “iskalca človeka v človeku” – Fjodor Mihajlovič Dostojevski.

Obravnavo vprašanja ljubezni pri Dostojevskem se morda na prvi pogled zdi nekoliko vprašljiva, saj gre za temo, ki je bila pri tem velikem ruskem pisatelju in mislecu nekoliko v ozadju. Dostojevski se je namreč veliko posvečal opisovanju temnih plati človeške narave in stvarnosti – povedano z avtorjevim izrazom – vprašanjem “podtalja”¹. Tako se je zlasti v *Zločinu in kazni*, *Idiotu*, *Besih* in *Bratih Karamazovih* veliko mudil ob vpra-

šanjih trpljenja, zla, nihilizma ipd.,² vendar v njih najdemo tudi vneto iskanje tistih prvin človekovega bivanja in delovanja, skozi katere bi se človek lahko prerodil v “novo življenje”³. In mednje bi naj sodila tudi ljubezen. Z njo se je Dostojevski intenzivno ukvarjal v svojih dnevniških zapisih. Tako se v *Dnevniku pisatelja* sprašuje, ali je človek zmožen ljubiti po Kristusovi zapovedi in po njegovem zgledu: “*Toda ko se je pojavil Kristus kot človekov utelešeni ideal, je postalo jasno kot beli dan, da mora najvišji, zadnji razvoj osebnosti prav tako doseči natanko to (čisto na koncu razvoja, na točki, ko doseže cilj), da bi človek odkril, spoznal in se z vso močjo svoje narave prepričal, da je najbolj vzvišena naloga, ki jo človek lahko uresniči s svojo osebnostjo, s popolnim razvojem svojega jaza, v tem, da se temu jazu odpove, da ga popolnoma izroči vsem in sleherniku scela in brez sebičnosti. V tem je največja sreča*”⁴.

Dostojevski v tem odlomku ljubezen postavlja v tesno bližino s Kristusom. Krščansko razumevanje ljubezni je pustilo sled tudi v njegovih romanih, zlasti v *Bratih Karamazovih*, v katerih je to vprašanje najintenzivneje obravnaval. Kakšno pa je to njegovo razumevanje krščanske ljubezni, pa bo skušal odgovoriti pričujoči zapis. Da je bil sicer miselni svet Dostojevskega res tesno prepleten s krščanstvom, ni sporno, kajti o tem pričajo že njegovi zapiski, korespondenca in publicistika.⁵ Da pa bi lahko odgovorili na vprašanje o tem, kakšno razumevanje novozavezne ljubezni najdemo v njegovih romanih, si moramo le-to najprej natančneje ogledati.

Novozavezna ljubezen – agápe

Agápe je v grškem izvorniku *Nove zaveze* najpogostejši izraz za ljubezen. Agápe je namreč najpogosteje rabljeni izraz zanjo,⁶ ni pa edini, saj je bil poleg tega grškega izraza za ljubezen v poganskem helenizmu na voljo tudi besede *eros* (koprnjenje po lepem, resničnem in dobrem), *filía* (prijateljska ljubezen) in *storgév* (naravna povezanost). Dejstvo je, da že pri prevajanju *Stare zaveze* v grščino stopijo izrazi *eros*, *filía* in *storgév* v ozadje, saj so se prevajalci za prevod ljubezni raje posluževali predvsem izrazov *agápe* (krepost trajnega nagnjenja do dobrega) in *agápe*.⁷ Po domnevah poznavalcev naj bi bila ta odločitev pogojena z upoštevanjem fonetične sorodnosti med hebrejskim izrazom za ljubezen - 'ahab-' in grškim korenem 'agap-'. Tudi pisici *Nove zaveze* so za ljubezen pretežno uporabljali izraza *agápe* in *agápe*, nakar je prevladala raba slednjega in tako je mesto središčnega izraza za ljubezen v *Novi zavezi* zavzela *agápe*.⁸

V *Novi zavezi* nastopi *agápe* kot temeljna krščanska zapoved, in sicer kot ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega, ki sta nezdružljivo povezani in sta sinteza ter nadgradnja ostalih zapovedi.⁹ Človek lahko izpolnjuje to temeljno zapoved na podlagi izkustva Božji ljubezni, ki doseže vrh v darovanju Sina v spravo za človeške grehe.¹⁰ Tej ljubezni lahko človek odgovarja z ljubeznijo do svojega bližnjega,¹¹ celo nasprotnika,¹² kajti Bog se je namreč s človekovim bližnjim povsem poistovetil.¹³

Agápe v eksegetsko-teoloških raziskavah

Zgodovina eksegeze *agápe* je bogata. Njen temeljit prikaz najdemo v delu *Eros in agápe* A. Nygrena, ki velja za referenčno študijo na tem področju.¹⁴ V njej Nygren poda poglobljen historiat eksegeze *agápe* z vsemi pogloblitimi razlagalci in njihovim razumevanjem novozavezne ljubezni. Nygren jih loči na tiste,

ki razumejo ljubezen kot motivirano in na tiste, ki jo razumejo kot zastonjsko.

Kot prvega Nygren vzame v pretres apostola Pavla (5/10-ok. 67 po Kr.). Po Pavlu človek ko želi postati vreden Božje ljubezni s tem, da dosledno spolnjuje postavo in torej gleda na ljubezen na pravičniški način, gleda na ljubezen z zgrešenim pogledom. V *Pismu Rimljanom* namreč pravi, da je postava nekaj, kar človeka ne odrešuje, pač pa pogublja, je nekaj, kar daje več moči grehu (Rim 5,20).¹⁵ Človek je padel, zato lahko odrešenje pride samo od Boga in njegove milosti (2 Kor 5,18-19)¹⁶ in ne od človekovega izpolnjevanja postave, tj. od njegove vrednosti, zaključuje Nygren. Iz vsega tega se da sklepati, da je ljubezen po sv. Pavlu nekaj, kar ni pogojeno z vrednostjo in privlačnostjo ljubljenega, pač pa je to ljubezen iz zastonjske velikodušnosti ljubečega, ki se zastonjsko žrtvuje za ljubljenega. Take ljubezni danost ljubljenega ne prizadeva in ne pogojuje. Ljubeči je v sebi zadosten in daje ljubezen iz svoje prepolnosti. Vendar čeprav sv. Pavel dejansko zelo poudarja Božjo milost in usmiljenje, manj pa človekovo aktualno vrednost in njegova prizadevanja,¹⁷ pa to vendarle ne vodi nujno v zastonjsko razumevanje ljubezni. Nasprotno, Božja ljubezen namreč lahko ravno v človeški grešnosti in nemoči najde motiv svoje ljubezni. Naš ugovor potrjujejo tudi tisti Pavlovi odlomki, ki poudarjajo (potencialno) človekovo vrednost, zaradi katere se namreč Bog tudi žrtvuje za človeka. Bog namreč s svojo ljubečo žrtvijo, katere vrh je v darovanju Sina, želi človeka osvoboditi iz suženjstva greha in ga narediti sina.¹⁸ Iz tega je razvidno, da Bog ljubi motivirano.

V nadaljevanju raziskave zgodovine razumevanja ljubezni obravnava Nygren Janeza Evangelista (ok. 100 po Kr.). Ključno mesto za razumevanje krščanske ljubezni pri njem je po Nygrenu: "*Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen. Bog je ljubezen,*

in tisti, ki ostaja v ljubezni, ostaja v Bogu in Bog ostaja v njem” (1 Jn 4, 8.16).¹⁹ Pri njem se je po Nygrenu Božja ljubezen izkazala kot neodvisna od zunanjih vzrokov, saj ima temelj v Bogu samem oziroma je istovetna z njegovim lastnim bistvom. Iz tega Nygren zaključi, da tudi evangelist Janez razume ljubezen kot zastonski akt.²⁰ Vendar pa tudi pri sv. Janezu lahko najdemo številna mesta, kjer je govora o motivirani ljubezni Boga do človeka. V njih je izpostavljena Božja želja odrešiti človeka, zaradi katere je človeku pripravljen žrtvovati svojega Edinca.²¹ In s takšno ljubeznijo Bog človeku zapoveduje ljubiti, kajti samo tako lahko ta v polnosti zaživi svoje Božje otroštvo,²² za katerega je bil ustvarjen. Bog torej človeka ljubi z željo, saj ga želi vrniti v stanje, ki je v skladu s svojim načrtom. Iz tega lahko sklenemo, da ljubi z razlogom.

O motivirani ljubezni je govora tudi pri apostolskih očetih, kajti po njihovem pojmovanju ljubimo nekoga zato, ker je pravičen. V spisih Justina Filozofa, v *Didache* in v *Barnabovem pismu* je namreč po Nygrenu opazen poudarek na judovskem pojmovanju ljubezni, kar naj bi se najbolj jasno kazalo v poudarjanju pomena *nómos* (postava). Po tem nomičnem razumevanju ljubezni je ljubezni vreden samo tisti, ki spolnjuje postavo, torej tisti, ki je pravičen.²³

V diametralno nasprotno razumevanje ljubezni pa bi lahko uvrstili gnostike, ki so se od samega začetka krščanstva (npr. v apokrifnih evangelijih [Tomažev evangelij, Hipolitovi spisi ipd.]) v svojem razumevanju ljubezni opirali na platonistično razumevanje ljubezni kot težnje k dobremu, lepemu, resničnemu.²⁴ Pri tem razumevanju ljubezni gre za hrepenenje, željo, za ljubezen, ki želi doseči svoj cilj. Gre namreč za eros, ki je kozmično počelo usmerjanja, impulz h gibanju in dejavnosti, kar je značilno za splošno grško pojmovanje ljubezni.²⁵ Eros trga celotno bitje iz njegove danosti in najvišja stopnja njego-

vega hrepenenja je hrepenenje po Bogu. Pri Platonu prehaja od nižjega, čutnega predmeta ljubezni, k višjemu, nadčutnemu, miselnemu in končno k mističnemu uzrtju Lepote same,²⁶ k polnosti resnice, pravice in lepote.²⁷ Ker je torej ljubezen pri gnostikih želja po doseganju cilja, jo uvrščamo v motivirano razumevanje ljubezni.

Nasprotno razumevanje ljubezni je po Nygrenu značilno za Marciona (ok. 2. st. po Kr.),²⁸ ki razume ágape v zastonskem smislu. Proti Marcionovemu razlaganju ljubezni nastopi Tertulijan (ok. 150-225 po Kr.) in sicer v spisu *Adversus Marcionem*,²⁹ ki se v duhu apostolskih očetov opira na judovsko nomično razumevanje ljubezni in torej razume krščansko ljubezen kot motivirano ljubezen.³⁰ Smer razumevanja krščanske ljubezni kot motiviranega akta so izbrali tudi cerkveni očetje. Tako je Origen (ok. 185-253/54 po Kr.) zapisal, da *“sam Oče ni brezstrasten, temveč ima strast ljubezni”*.³¹

Odločilni premik v razumevanju ljubezni kot motivirane ljubezni se je zgodil pri Pseudo-Dioniziju Areopagitu (5-6 st. po Kr.). *“Bog je eros”*³², pravi Areopagit. Zaradi prepolnosti svoje popolnosti ljubi sebe z neskončnim erosom ali, natančneje, on sam je ta eros, s katerim se ljubi. Prav zaradi te prepolnosti popolnost prekipeva (stvarjenje) in tudi k tej emanirani popolnosti je usmerjen Božanski eros (Božja ljubezen do stvarstva in človeka prav posebej).³³ Ravno v ljubezni do stvarstva se krščanski Bog-eros razlikuje od grškega razumevanja Boga, ki takšne ljubezni ni poznal. Ta krščanski Bog-eros je po Pseudo-Dioniziju torej ekstatičen;³⁴ njegova ljubezen se poraja iz presunjenosti nad svojo neskončno lepoto, ki ga odpira v neskončno ljubezen do vsega. Ta ljubezen se obrača tudi na človeka, ki je poleg vsega ustvarjenega nastal z izlitjem prepolnosti Božje ljubezni. Ker je človek odsvit neskončne Božje lepote, je hkrati odsvit erosa, saj je Bog

eros. Ker ta Bog-eros ljubi samega sebe, tudi človek-eros ljubi Boga. Za temeljno človekovo izkušnjo se tako pri Dioniziju po Nygrenu izkaže izkušnja prepolnosti Božje lepote, iz katere izvira in h kateri vseskozi teži. In ker je ta Bog ljubezen sama, je pot želja po polnosti lepote, polnosti Boga, pot ljubezni. Ta ljubezen ima cilj, to je dosego Boga - polnosti lepote. Glede krščanske ljubezni pri Pseudo-Dioniziju Areopagitu lahko tako sklenem, da je motivirana.

Tudi razumevanje ljubezni pri sv. Avguštinu (354-430) sodi po Nygrenu v motivirani pol. Za ljubezen uporablja sv. Avguštin dva izraza, in sicer *caritas* (želja po dosegi popolnega Stvarnika) in *cupiditas* (želja po posedovanju ustvarjenega). Medtem ko *caritas* človeka usmerja kvišku, ga *cupiditas* pritiska navzdol.³⁵ Pri *caritas* in *cupiditas* gre po sv. Avguštinu za dva vidika motivirane ljubezni, ki jo imenuje *amor sui* - želja narediti sebi dobro.³⁶ Obstaja pa nevarnost, da človek v stremečem dvigovanju k Bogu ostane

v samem sebi zaradi napuha.³⁷ Tako ostane v *cupiditas* in ne uspe v izpopolnjevanju *caritas*. Človekova težnja, težnja končnega k neskončnemu, se sama namreč ne more uresničiti, kajti človek je nepopoln, zato je edina možna uresničitev te težnje v tem, da se nekaj, kar je popolno, torej Bog, skloni k človeku in se mu da skozi svojo ljubezen.³⁸ Božja ljubezen je predpogoj uresničitve človekovega erosa,³⁹ Božji spust k človeku pa sv. Avguštin poimenuje *gratia* (milost).⁴⁰ Če se Bog ne bi ponižal do človeka s svojo milostjo, se človek ne bi mogel nikoli dvigniti do Njega s svojo *caritas*. S tem se Avguštin vrača na sled erosa - milost je namreč vključena v vzpenjajočo shemo kot nujno sredstvo vzpona samega.⁴¹ Po sv. Avguštinu je torej *amor sui* jedro ljubezni. Celotno ljubezen do bližnjega se v bistvu izkaže kot *amor sui*. Ko človek ljubi človeka, mu želi dobro in mu želi Boga in s tem ga dela Božjega. Bog je človekov največji užitek, zato se ljubezen do bližnjega izkazuje za *amor sui*. Skozi ljubezen do bliž-



Frans Hals: **Mož s klobukom**, 1660/66, olje na platnu, 79,5 x 66,5 cm, Državna zbirka, Galerija Alte Meister, grad Wilhelmshöhe, Kassel, Nemčija.

njega človek vedno bolj prihaja do svojega cilja, namreč da bi užival v Bogu.⁴² Pomemben dokaz za to, da je temelj ljubezni amor sui, najdeva sv. Avguštin v svetopisemskem stavku: Bog je ljubezen, to pa se po njegovem najbolj nazorno kaže v dinamiki Svete Trojice, iz katere se vidi, da Bog ljubi samega sebe. Oče namreč ljubi Sina, Sveti Duh pa je posebljenje te ljubezni. Ker je Bog hkratnost teh oseb, med katerimi vlada ljubezen, je torej Bog ljubezen do samega sebe, je amor sui (1 Jn 4,16).⁴³ Tako lahko torej tudi za razumevanje ljubezni pri sv. Avguštinu sklenemo, da spada v motiviran pol.

Agápe in sodobni interpreti

Z nastopom renesanse se je pod vplivom zanimanja za novoplatonski eros močno povečalo število interpretacij, v katerih je ljubezen razumljena kot motiviran akt. Reakcija nanje so bile razlage, ki so pri ljubezni poudarjale izključno zastonjski pol. Najvišji izraz takšne interpretacije najde Nygren pri Luthru.⁴⁴ Na tej interpretativni liniji se gibljejo tudi sodobni interpreti, ki poudarjajo ločenost krščanske ljubezni od erosa – poženja, želje, hrepenenja. Mednje sodi E. Stauffer, po katerem se v odločitvi za pojem agápe, ki je v grških poganskih besedilih veljal za pojem *“trezne ljubezni v smislu spoštovanja ali prijateljskega sprejemanja”*,⁴⁵ kaže odločitev za specifično pojmovanje ljubezni kot nasprotja grškega sveta erosa: *“V svetu, ki propada zaradi erosa in ki prazno skuša preseči samega sebe s sublimacijami erosa, Cerkev, ki je sama povsem odvisna od usmiljenja Božje ljubezni, udejanja ljubezen, ki ne želi, temveč daje”*.⁴⁶ Tudi K. Barth locira krščansko pojmovanje ljubezni ločeno od poželenjskega erosa, kajti po njegovem se krščanska ljubezen *“obrača k drugemu zaradi njega samega. Noče ga zase. Sploh ga noče. Drugo ljubi, ker to v svoji vrednosti ali tudi v svoji ne vrednosti obstaja prav kot to drugo”*.⁴⁷

Tudi po samem A. Nygrenu izraz krščansko razumevanje ljubezni z erosom nima stičnih točk.⁴⁸ Njeno temeljno določilo je namreč zastonjskost: *“V krščanstvu je ljubezen z razlogom človeška ljubezen, ljubezen brez razloga pa je Božja ljubezen”*.⁴⁹ In je ljubezen, *“ki jo zahteva krščanstvo, podoba tiste agápe, ki jo razodeva Bog. Kakor slednja mora biti spontana, brez računanja na korist, brezmejna in brezpogojna”*.⁵⁰ Nygren torej jasno loči med agápe, ki se žrtvuje, se sklanja, ki je pot Boga k človeku in je zastonjska, brez razloga in motiva, ki se ne boji izgubiti niti svojega življenja in je neodvisna od vrednosti svojega predmeta, in erosom, ljubeznijo želje, ki teži kvišku in je pot človeka k Bogu, je egocentrična in odvisna od vrednosti svojega predmeta.⁵¹ Tako tudi Nygren krščansko ljubezen razume kot izključno zastonjsko dejanje.

Agápe – motivirana ljubezen

Zgodovina eksegeze agápe – novozavezne ljubezni, je na vprašanje o tem, ali je leta zastonjski akt, ali pa vključuje dimenzijsko želje in je torej motiviran akt, dala različne odgovore. Vendar med njimi tako številčno kot tudi po tehtnosti argumentov prevladuje drugo razumevanje.

Temeljna pomanjkljivost ljubezni kot nemotiviranega, zastonjskega akta se zdi v tem, da ne uspe upoštevati človekovega hrepenenja, želje po dosegi popolnosti. Zdi se namreč, kot da razume pol želje kot stranpot, ki se ji človek mora odpovedati, da bi se tako čim bolj priljčil zastonjski Božji ljubezni, s katero Bog ljubi svet. V tem razumevanju ljubezni tako zija velika razdalja med Bogom in človekom, kar pa ni v skladu z razumevanjem Boga kot Stvarnika, ki s tem, ko dela dobro človeku, svoji stvaritvi, dela dobro tudi samemu sebi. Tako torej Bog ljubi motivirano.

V razumevanju ljubezni kot motiviranega dejanja pa je upoštevana človekova hrepenenjska narava, hkrati pa se izkaže, da ta ni

v nasprotju z Božjo naravo. V njej se namreč prav tako nahaja želja - želja Boga po samem sebi in s tem tudi po človeku, ki ga je ustvaril. Torej tako kot človeška je tudi Božja ljubezen motivirana. Na vprašanje o tem, ali je moč takšno razumevanje ljubezni najti tudi v romanih Dostojevskega, pa bomo skušali odgovoriti v nadaljevanju.

Agápe in Dostojevski

Že uvodoma je bilo pokazano, da se je Dostojevski v svojih romanih ukvarjal z vprašanjem ljubezni in da je bilo njegovo razumevanje ljubezni tesno povezano s krščanskim razumevanjem. Več o njegovem razumevanju tega vprašanja pa bomo skušali dognati s pomočjo analize nekaterih njegovih temeljnih romanov.

Zločin in kazen

V romanu *Zločin in kazen* je poglobljeno obravnavo vprašanja ljubezni moč zaslediti v likih. Razkolkova in Sonje Marmeladove. Z vprašanjem ljubezni se je Razkolkov spopadel že pred svojim zločinom in sicer ob srečanju z zlorabljeno deklico na bulvarju, ki ji po prvem nagibu priskoči na pomoč.⁵² Nekoliko pozneje skorajda nehote priskoči na pomoč tudi družini umrlega znanca Marmeladova, vendar pa ima pri tem pred očmi predvsem željo spreminjati svet: "*Zdaj pa je tu kraljestvo razuma in svetlobe... in volje, in moči ... zdaj bomo že videli, kaj zmoremo*".⁵³ V temelju nekaterih njegovih del ljubezni je želja spremeniti svet po svoji predstavah. In čeprav se njegova ravnanja vsaj na zunaj ne zde egoistična, kajti Razkolkov v delih ljubezni pokaže veliko požrtvovalnost, vse tja do samopozabe (npr. pri skrbi za revnega sošolca ali rešitvi dveh otrok iz požara),⁵⁴ pa v njegovih ravnanjih prevlada zaverovanost v lastne predstave in načrte. To se kaže že v tem, da se vseskozi zanaša in opira izključno nase in svoje spo-

sobnosti (npr. v javnem zagovarjanju Sonje, ko jo obtožijo kraje),⁵⁵ k temu pa vztrajno spodbuja tudi Sonjo (npr. pogovorih, v katerih ji očita, da je s svojim vdanim žrtvovanjem in upanjem na Božjo pomoč dopustila uničenje svoje družine).⁵⁶ In čeprav se pri tem sklicuje na Kristusa, ki je zapovedal delati v dobrobit bližnjega, zlasti nemočnih otrok,⁵⁷ dejansko dela izključno iz sebe in lastnih vzgibov: "*Kaj je treba narediti? Zločiti, kar je treba, enkrat za vselej, pa konec: in vzeti trpljenje nase! Kaj? Ne razumeš? Bos pozneje razumela ... Svobodo in oblast, predvsem pa oblast! Nad vsemi temi trepetajočimi bitji in nad vsem mravljiščem! To je cilj*".⁵⁸ Iz te misli je jasno razvidno, da so Razkolkova dela ljubezni motivirana. V njih v resnici uresničuje predvsem svoje samovoljne želje, kar pa ga pripelje do roba, do misli na samomor. Šele v pogovorih s Sonjo postopno uvidi zmotnost svojih idej in predstav ter stopi na pot iskanja "novega življenja".

V Sonji srečamo povsem drugo osebo. V njej težko najdemo izoblikovane želje, ona zgolj živi dano situacijo in jo vdano prenaša. V njenem ravnanju zasledimo pretežno trpno darovanje in žrtvovanje same sebe, ki doseže vrhunec v odločitvi za prostitucijo, s katero želi poskrbeti za materialno preživetje očetove družine. V kolikor so v njej vendarle želje (npr. želja obvarovati bratca in sestrici), jih ne načrtuje udejanjiti sama, temveč se obrača izključno na Boga in na njegovo voljo.⁵⁹ Sonja je po R. Guardiniju sposobna tolikšne nesebičnosti zato, ker v svoje ravnanje ne vpleta zahteve po lastni potrditvi.⁶⁰ Ravno zaradi popolnega zanikanja lastnih želja naj bi bila torej sposobna te herojske ljubezni. Ta njena lastnost pride zlasti do izraza v njenem ravnanju z Razkolkovim (zlasti v pismih njegovi sestri Dunji, v kateri se sama povsem vzdrži lastnih sodb in mnenj ter povsem daje priti do izraza objektu svojega opisovanja)⁶¹ in z ostalimi jetniki v katorgi.⁶² Ker živi po-

polno vdanost, ki ne računa na svoj delež, se lahko povsem razdaja, čeprav se zdi, da njena prizadevanja ostajajo brez rezultata.⁶³ Sonjina ljubezen se kaže kot povsem nemotivirana in zdi se, kot da Dostojevski ravno to držo razume kot pravo, saj jo ob izteku romana "nagradi" s spreobrnitvijo Razkolnikova, za katero si je tako goreče prizadevala, hkrati pa je njena žrtev Svidrigajlova inspirirala, da je finančno poskrbel za njeno družino.

Iz doslej povedanega bi lahko sklepali, da je ideal ljubezni pri Dostojevskem povsem

zastonjsko dejanje. Vendar pa se zastavlja vprašanje, ali je to res in, ali bi bilo takšne ljubezni človeško bitje sploh zmožno. Človek je namreč nepopolno bitje, bitje doseganja in želje. Tudi pri Sonji, ki je izrazito altruistična oseba, najdemo želje. V teh se Sonja razlikuje od Razkolnikovega s tem, da se jih nadeja uresničiti s pomočjo Boga, medtem ko se Razkolnikov opira izključno nase. Razlika med njima torej ni v prisotnosti ali odsotnosti želja, temveč v tem, kako jih nameravata uresničiti.



Rembrandt, **Kopalka v ribniku**, 1655, olje na lesu, 61,8 x 47 cm, National Gallery, London, Velika Britanija.

Iz povedanega je razvidno, da se Dostojevski v tem romanu nagiba bolj k razumevanju ljubezni kot motiviranega akta.

Idiot

V romanu *Idiot* so dela ljubezni strnjena v liku Leva Nikolajeviča Miškina. Ta je kljub svoji na videz omahljivi in šibki naravi sposoben pogumnih dejanj ljubezni do bližnjega. Tako neustrašno brani Varjo pred fizičnim napadom njenega brata Gavrila,⁶⁴ se zavzame za javno osramočeno Nastasjo Filipovno,⁶⁵ izjemno požrtvovalnost pa pokaže tudi do Marie.⁶⁶ Vendar pa najdemo v romanu tudi dogodke, v katerih je Miškin samo nema priča tuje stiske. Miškin se namreč v tuje trpljenje vživi vse do samopozabe, v kateri ni zmožen pomagati. Ta njegova do skrajnosti prignana altruistična drža se kaže zlasti v odnosu do Nastasje Filipovne. Čeprav ga nanjo veže tudi njena izjemna privlačnost, je v ospredju njegovega občutenja brezmejno sočutje do njenega trpljenja.⁶⁷ In ravno to izrazito trpno stanje nemega sočutja Miškinu onemogoči, da bi pravočasno preprečil večkrat napovedan Rogožinov umor Nastasje Filipovne. Pretresen od silovitosti dogajanja, ki se zgosti okrog tega umora, Miškin znova zdrsne v duševno bolezen, iz katere se je zdramil na začetku romana.

Ravno do skrajnosti prignana Miškinova sočutna, zastonska ljubezen je torej tista, ki botruje katastrofi. Čeprav Miškin sam neposredno ne povzroča zla, pa ga s svojim pasivnim spremljanjem nehote podpira. Destruktivna narava te njegove nemotivirane, zastonske ljubezni se v najbolj jasni luči pokaže v zlomu njenega nosilca, v tem primeru Miškina, ki v redukciji lastne želje, hotenja, motivi, postopno izgubi svoj jaz, svojo osebnost. Iz tega je razvidno, da se Dostojevski tudi v *Idiotu* bolj bliža motiviranemu razumevanju ljubezni.

Bratje Karamazovi

Dostojevski se je vprašanja ljubezni najtemeljiteje in najbolj poglobljeno lotil v izrišovanju lika starca Zosime. Ta v svojem predsmrtnem govoru nasproti logiki sveta, ki išče srečo v neomejeni svobodi zadovoljevanja želja: "*Svet pravi: "Potrebe imaš, zato jih tudi nasiti! /.../ Ne boj se jih zadovoljiti, še povečaj jih!" – tako uči dandanes svet,*"⁶⁸ postavi Zosima drugo pot, pot načrtnega osvobajanja iz suženjske poslušnosti lastnim željam in samovolji, ki omejujejo človekovo svobodo in s tem preprečujejo njegovo resnično srečo.⁶⁹

Iz tega bi morda lahko sklepali, da razume starec Zosima ljubezen kot dejanje, v katerem človek ne išče izpolnitve lastnih želja, torej da je bližje nemotivirani ljubezni. To domnevo potrjujejo njegove besede, namenjene gospe Hohlakovi: "*Če pa dosežete v ljubezni do bližnjega popolno samozatajevanje, tedaj boste nedvomno dobili vero in noben dvom vam ne bo mogel več prodreti v dušo*".⁷⁰ V predsmrtnem nagovoru tudi pravi: "*Plačila pa nikoli ne išči, zakaj tudi brez tega je že veliko tvoje plačilo na tej zemlji: tvoja duhovna radost, ki jo doseže samo pravičnik*".⁷¹ Iz navedenih odlomkov je razvidno, da naj človek v ljubezni ne išče plačila, kar pa ne pomeni, da v njej ni deležen zadoščenja. Nasprotno, takrat, ko ljubi, dosega najvišjo radost, zato (nevede) ljubi motivirano. Po Zosimi je človek povabljen ljubiti, kajti ravno v ljubezni odkriva Boga, v katerem najde svojo najvišjo srečo: "*Ljubite vse stvarstvo Božje v celoti in vsako zrnce peska posebej. Vsak listič in vsak žarek Božji ljubite! Ljubite živali, ljubite rastline, ljubite sleherno stvar. Če boš ljubil sleherno stvar, se ti bo odkrila tudi skrivnost Božja v stvareh*".⁷²

S takšno ljubeznijo starec Zosima uči ljubiti tudi Aljošo. Zanj le-ta dozori šele ob starčevi krsti, ob poslušanju odlomka o svatbi v Kani Galilejski. V njem odkrije Boga kot tistega, ki si želi radost ljudi: "*Ne v gorju, tem-*

več v radosti je Kristus obiskal ljudi, človeški radosti je pomagal, ko je prvokrat storil čudež... "Kdor ljubi ljudi, ljubi tudi njihovo radost."... Pokojnik je to ponavljal sleherni trenutek, bila je ena izmed njegovih najvažnejših misli ...".⁷³ V sanjah, v katere Aljoša zdrсне ob poslušanju odlomka, mu stavec o Kristusu pravi: "iz ljubezni do nas nam je postal enak in se veseli z nami ter spreminja vodo v vino, da bi radost gostov ne prenehala; novih gosto čaka, neugnano kliče novih, zdaj in vekomaj".⁷⁴ V njih je nato še enkrat podčrtana Zosimova misel, da je človek povabljen dosežati to radost skozi dela ljubezni,⁷⁵ ki se je Aljoša še odločneje oklene in zaživi.

Seveda je Aljoša ljubil že prej: "Ljudi je imel rad: zdelo se je, da je preživel vse življenje s popolno vero v ljudi, in pri tem ga ni imel nikoli nihče niti za prostodušnega niti za naivnega človeka. Nekaj je bilo v njem, kar je govorilo in prepričevalo (in to tudi še vse življenje potlej, vse življenje), da noče biti ljudem sodnik, da noče vzeti nase sodbe in da bi za nič ne maral obsoditi svojega bližnjega. Videti je bilo celo, da je vse dopuščal, ne da bi količkaj obsojal".⁷⁶ Vendar čeprav je Aljoša ljubil v krotkem dopuščanju, ni ljubil brez cilja: "brž ko je koga vzljubil, se je takoj lotil dela, da mu pomore. Za to pa je bilo treba postaviti cilj, treba je bilo zanesljivo vedeti, kaj je za vsakega od njiju dobro in potrebno".⁷⁷ Da bi dosegel cilj svoje ljubezni, Aljoša moli: "Tvoje so poti: po potih, ki jih ti veš, jih odreši. Ti si ljubezen, ki pošiljaš vsem tudi radost".⁷⁸ Čeprav je Aljoša od svojega starca veliko slišal o radosti, ki naj bi jo človek dosegal skozi ljubezen, pa pride do tega končnega razloga svoje ljubezni šele ob doživetju njegove smrti. Vse do globinskega pretresa, ki ga ob tem dogodku doživi, Aljoševa ljubezen ni rodila zelenih sadov – ne pogovor s Katerino Ivanovno, v katerem se še razplamtijo razgrete razdiralne strasti med Mitjo, Ivanom in njo,⁷⁹ prav tako ne pogovor z bratom Ivanom o maščevanju

nad mučitelji otrok,⁸⁰ in nenazadnje tudi ne pogovor o Ivanovi *Legendi o Velikem inkvizitorju*. V Aljoša s svojo prenatrženostjo brata nehote potrdi na začrtani poti, ki potem posredno botruje očetomoru.⁸¹ Takoj po starčevi smrti se Aljoša celo povsem preda notranji stihiji in pozabi na starčevo naročilo, da naj poskrbi za brata, s tem pa zamudi priložnost preprečiti zločin.⁸²

Že ob srečanju z Grušenjko se Aljoša delno predrami,⁸³ vendar pa se temeljni preobrat v njem zgodi šele ob Kani Galilejski, ko spozna, da je poklican v ljubezni odkrivati srečo in radost. Povedano z drugimi besedami – v motivirano ljubezen.

Sklep

Kot je razvidno iz povedanega, najdemo pri Dostojevskem tako motivirano kot tudi zastojno ljubezen. Pri Sonji Marmeladovni in knezu Miškinu najdemo izrazito nemotivirano ljubezen. Gre za ljubezen izgorevanja za druge, ki pa je relativno nemočna (Sonja) ali celo destruktivna (Miškin). Na prehodu iz zastojne v motivirano razumevanje ljubezni se nahaja Aljoša Karamazov, medtem ko Razkolnikovo in starca Zosimovo razumevanje ljubezni lahko poimenujemo kot motivirana ljubezen. Ta pride do izraza pri Zosimi, zlasti v njegovem poudarjanju radosti, v katero naj bi človek prehajal z deli dejavne ljubezni.

In ravno v motivirani ljubezni lahko iščemo tisto razumevanje ljubezni, ki je Dostojevskemu najbližje, saj je stavec Zosima nedvomno ena njegovih najbolj dodelanih in notranje doslednih likov. S tem se Dostojevski bolj približuje tistim krščanskim razlagalcem ljubezni, ki ljubezen razumejo kot motiviran akt, akt želje. In morda je ravno ta ljubezen pot, po kateri bo hodil sodobni kristjan v doseganju svojega Cilja – Radosti. In nenazadnje je morda ravno to smer, ki bo sodobnika odtegnila od sledenja ponaredkov in napolnila k iskanju pristne Sreče.

1. Izraz izvira iz romana *Zapiski iz podtalja*, življenje podtalnega človeka pa Dostojevski zasleduje tudi v vseh naslednjih romanih (*Zločin in kazen, Besi, Idiot, Bratje Karamazovi*)
2. Prim. T. Virk, *Zločin je kazen*, v: F. M. Dostojevski, *Zločin in kazen*, Ljubljana 1997, 560.
3. O novem življenju Dostojevski govori v *Dnevniku pisatelja*, o koreniti odločitvi za prehod v novo življenje pa zlasti v *Zločinu in kazni*.
4. F. M. Dostojevski, *Nova beseda*, Ljubljana 1989, 173.
5. O svoji veri in o odnosu do Boga piše Dostojevski na več mestih, v še posebej zgoščeni obliki pa v pismu N. D. Fonvizinovi: "O sebi naj povem, da sem otrok stoletja, vseskozi otrok nevere in dvoma in bom to celo (to vem) prav do groba. Kakšne strahotne muke mi je povzročila in jih še zdaj povzročata ta žeja po veri, ki je v moji duši toliko močnejša, kolikor več je v meni nasprotnih razlogov. Kljub temu mi Bog včasih pošlje trenutke, ko sem docela pomirjen, v tistih trenutkih sem si izoblikoval simbol vere, v katerem mi je vse jasno in sveto. Ta simbol je kaj preprost: vera, da ni nič čudovitejšega, globokega, bolj prijaznega, modrega, pogumnega in popolnega od Krista, a ne le da tega ni, ampak si z ljubosumno ljubeznijo dopovedujem, da tudi ni mogoče. Še več: ko bi mi kdo dokazal, da Krist ni resničen, in ko bi bilo dejansko res, da je resnica zunaj Krista, bi raje ostal s Kristom kot z resnico". Prim. F. M. Dostojevski, *Nova beseda*, Ljubljana 1989, 199.
6. A. Nygren je na podlagi filološkega pregleda *Svetega Pisma* prišel do sklepa, da so njegovi pisci pretežno rabili besede *agape*, manj pa druge izraze za ljubezen (npr. *eros*). Prim. A. Nygren, *Eros in agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971, 14.
7. Prim. T. Söding, geslo *agape*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, izd. W. Kasper, Band 1, Freiburg/Breisgau 1993, 220.
8. Odslej bom v besedilu namesto grških črk pri zapisu te besede uporabljala latinske črke.
9. Obe zapovedi najdemo tako v *Evangelijih* kot v apostolskih pismih: "Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej podobna: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki" (Mt 22,37-40). Prim. tudi: Mr 12,30-33; Lk 10,27; Rim 13,8-10; Jak 2,8; Gal 5,5-6,13-14.
10. "Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje" (Jn 3,16). Prim. tudi: Jn 17,22-26; Rim 5,5,8; Ef 1,4-6; Ef 2,4-7.
- II. "Novo zapoved vam dam, da se ljubite med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, tako se tudi vi ljubite med seboj! Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste med seboj imeli ljubezen" (Jn 13,34-35). Prim. tudi: Jn 14,15,21.23-24; Jn 15,9-10.12-13.17; 1 Jn 4,7-12.16-21; 1 Jn 3,1.10-11.14.16-18.23-24; 1 Jn 2,10; 1 Jn 5,1-3; 2 Jn 1,5-6; Ef 5,1-2; Ef 17-19; Kol 3,12-14.
12. "Slišali ste, da je bilo rečeno: Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika. Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, da boste postali sinovi svojega Očeta, ki je v nebesih" (Mt 5,43-45). Prim. tudi: Lk 6,35.
13. "Kajti lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti, tujec sem bil in ste me sprejeli, nag sem bil in ste me oblekli, bolan sem bil in ste me obiskali, v ječi sem bil in ste prišli k meni. Resnično povem vam: Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili" (Mt 25,35-36.40).
14. Prim. G. Kocijančič, *Eros in agape pri Maksimu spoznavalcu*, v: *Tretji dan 3* (2000), 23.
15. "Postava pa je nastopila zato, da bi se prestopok pomnožil" (Rim 5,20).
16. "Vse je od Boga, ki nas je po Kristusu spravil s seboj, nam pa naložil službo sprave, namreč to, da je bil Bog tisti, ki je v Kristusu spravil svet s seboj, s tem da ljudem ni zaračunal njihovih prestopkov, nam pa je zaupal besedo sprave" (2 Kor 5,18-19).
17. "Toda Bog, ki je Bogat v usmiljenju, nas je zaradi velike ljubezni, s katero nas je vzljubil, čeprav smo bili zaradi prestopkov mrtvi, skupaj s Kristusom oživil – po milosti ste bili namreč rešeni – in z njim nas je obudil in nas posadil v nebesa v Kristusu Jezusu, da bi v prihajajočih vekih pokazal v svoji dobrosrčnosti do nas v Kristusu Jezusu čezmerno bogastvo svoje milosti. Z milostjo ste namreč odrešeni po veri, vendar to ni iz vas, ampak je Božji dar. Niste odrešeni iz del, da se ne bi kdo hvalil. Njegova stvaritev smo, ustvarjeni v Kristusu Jezusu za dobra dela; zanje nas je Bog vnaprej pripravil, da bi v njih živeli" (Ef 2,4-10).
18. "Vemo da je bil naš stari človek križan z njim vred, da bi bilo telo greha uničeno in da bi mi več ne hlapčevali grehu" (Rim 6,6). Prim. tudi: Gal 4,3-7; Ef 1,4-6; Ef 4,22-24.
19. Prim. A. Nygren, n. d., 123.
20. Prim. A. Nygren, n. d., 125.
21. "Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje" (Jn 3,16). Prim. tudi: Jn 17,22-26.
22. "Novo zapoved vam dam, da se ljubite med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, tako se tudi vi ljubite med seboj! Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste med seboj imeli ljubezen" (Jn 13,34-35). Prim. tudi: Jn

- 14,15,21,23-24; Jn 15,9-10,12-13,17; I Jn 4,7-12,16-21; I Jn 3,1,10-11,14,16-18,23-24; I Jn 2,10; I Jn 5,1-3; 2 Jn 1,5-6.
23. Prim. A. Nygren, n. d., 232 sl.
24. Prim. A. Nygren, n. d., 275 sl.
25. Prim. A. H. Armstrong in R. A. Markus: *Christian Faith and Greek Philosophy*, London 1960, 81.
26. Prim. G. Krüger: *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt am Main 1973, 4. izd.
27. Prim. Platon: *Fajdros* 251 A-252 C.
28. Prim. A. Nygren, n. d., 308.
29. Tertulijan, *Adversus Marcionem*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum XLVII.
30. Prim. A. Nygren, n. d., 327 sl.
31. Origen, *Homilije k Ezekijelu*, 6, 6.
32. Pseudodionizij Areopagit, *De divinis nominibus*, cap. IV, §§ VII-XVII.
33. Prim. Pseudodionizij Areopagit, n. d., cap. I, § VII; cap. IV, § I.
34. Prim. Pseudodionizij Areopagit, n. d., cap. IV, § XIII.
35. Prim. A. Nygren, n. d., 489.
36. Prim. A. Nygren, n. d., 542.
37. Prim. A. Nygren, n. d., 478; prim. tudi.: Sv. Avguštin, *In Joannis evangelium tractatus*, CXXIV, tract. II, 4.
38. Avguštin ne uporablja pojma agape, pač pa caritas. Prim. A. Nygren, n. d., 482.
39. Prim. A. Nygren, n. d., 476-480.
40. Prim. A. Nygren, n. d., 527.
41. Prim. A. Nygren, n. d., 536-537.
42. Prim. A. Nygren, n. d., 563-564; prim. tudi: Sv. Avguštin, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. XXX, 33.
43. Prim. A. Nygren, n. d., 565.
44. Prim. A. Nygren, n. d., 683.
45. V. Warnach; nav. po: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, izd. H. Balz/ G. Schneider, Stuttgart/Berlin/Köln 1992 (2. izd), 21.
46. E. Stauffer, geslo *agápe*, v: *Theological Dictionary of the New Testament*, izd. G. Kittel/G. Friedrich, skrajšana izd. G. W. Bromiley, 1985 (ponat. 1990), 10.
47. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*. Izbor: H. Gollwitzer, Frankfurt am Main/ Hamburg 1957, 160.
48. Prim. A. Nygren, n. d., 12-13.
49. A. Nygren, n. d., 55.
50. Prim. A. Nygren, n. d., 70.
51. Prim. A. Nygren, n. d., 184.
52. Prim. F. M. Dostojevski, *Zločin in kazni*, Ljubljana 1997, 52.
53. F. M. Dostojevski, n. d., 192.
54. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 541.
55. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 404 isl.
56. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 325.
57. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 332-334.
58. F. M. Dostojevski, n. d., 333.
59. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 327.
60. Prim. R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojevskijs Werk*, München 1951, 72.
61. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 545.
62. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 551 isl.
63. Prim. R. Guardini, n. d., 77.
64. Prim. F. M. Dostojevski, *Idiot*, Ljubljana 1979, 131.
65. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 383.
66. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 80 isl.
67. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 95 isl.
68. F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana 1977, 401.
69. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 37.
70. F. M. Dostojevski, n. d., 73.
71. F. M. Dostojevski, n. d., 413.
72. F. M. Dostojevski, n. d., 408.
73. F. M. Dostojevski, n. d., 50.
74. F. M. Dostojevski, n. d., 52.
75. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 51,
76. F. M. Dostojevski, n. d., 26.
77. F. M. Dostojevski, n. d., 240.
78. F. M. Dostojevski, n. d., 205.
79. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 245 isl.
80. F. M. Dostojevski, n. d., 312.
81. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 337
82. Prim. F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi II*, Ljubljana 1977, 26 isl.
83. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 38.

Sekstant

Avtorji: Štefan Kardož,
Norma Bale, Robert Titan
Felix

Delo Sekstant, poimenovano po pripravi za določanje položaja ladje po zvezdah, je romaneskno besedilo treh slovenskih avtorjev mlajše generacije. Posebnost besedila je, da ga sestavljajo tri samostojne daljše novele, ki jih povezuje, tako tematsko kot strukturno, najbolj izpostavljen dogodek oz. srečanje glavnih likov v Salonu. Roman se sicer ukvarja s tremi tridesetletniki, ujetniki majhnega panonskega mesta.

Valentin (direktor nepomembnega oddelka na komunalni in pisatelj), Halka (povezovalka literarnih večerov v Salonu) ter Erik (propadel umetnik in priložnostni dopisnik). Skupna točka vsem trem je želja biti v vsem najboljši in vedno zmagati. Valentin si želi, da bi bila njegova dela najbolj priljubljena, Halka samozagledano poudarja svojo telesnost, Erik pa bi rad bil najboljši ljubimec.

Prispodoba njihovega mišljenja in mišljenja današnjega človeka so opisi igralnic, v katere zahaja Halka s svojim poročenim ljubimcem Hazetom, ljubiteljskim hazarderjem, čigar poglavitna želja je dobiti igro in posledično pograbititi vse žetone. Slepo verjame, "da se na francoski ruleti izgublja počasi ter pridobiva hitro". Moto igre postopoma prerašča v njen življenjski moto. Na tej točki osrednji junaki romana ne ločijo več med

igro in življenjem, saj življenje preraste v igro.

Iz te teme skušajo najti izhod, zato si za svoj "sekstant" izberejo psihiatra Blaža, ki naj bi jim pokazal pravo pot odrešitve in odkril, od kod izvirajo vse njihove težave. Ta "sekstant" pa jih seveda ne pripelje do zastavljenega cilja, kajti tudi sam je vase zagledani nastopač, obremenjen s svojo zunanostjo. Z njegovo pomočjo postajajo samo še bolj zmedeni, razkol med resničnostjo in neresničnostjo pa vedno manjši, saj ne znajo več ločiti teh dveh pojmov.

Njihove zablode dosežejo vrh na literarno-nogometnem večeru v Salonu, kjer Halka vodi pogovor z Valentinom na temo njegovih pesmi in časopisnega romana. Valentin naleti pri publiku na nepričakovan odpor, ko prebere še neobjavljeni del romana, ki je zelo perverzen. Med občinstvom je tudi Erik, ki vidi v njegovem dejanju le sredstvo, da bi se prikupil Halki. Ker bi si tudi sam rad pridobil Halkino naklonjenost, v navalu ljubosumja izgubi nadzor nad samim sabo. V sli po najlepši ženski in najboljšem romanu izgubi nadzor nad sabo tudi Valentin. Oba postaneta ujetnika iste namišljene realnosti, kjer naj bi divjala vojna za južno mejo in kjer so glavni akterji trije nacionalisti, ki so odraz njune nastopaške notranjosti.

V Salonu je poleg omenjenih oseb, prisotna tudi Karin, nekdanja Erikova ljubezen. Od njih se razlikuje po tem, da je že povsem izgubila nadzor nad sabo,

saj boleha za razcepljeno osebnostjo. Ravno ona je prva izmed njih, ki se "razjazi". V delu ni dokončno razjasnjeno, ali je njena bolezen posledica spolnega nadlegovanja ali ne, zato si jo lahko tudi razlagamo kot dejstvo, da če je "jaz" prevelik, se "razjazi".

Okupirani z zadovoljevanjem svojih potreb postajajo vse bolj zaslepljeni in pozabljajo na tisto, kar je v življenju zares vredno. Začetni neonaturalizem se začne sprevrčati v nadrealizem. Njihov osnovni problem je prerasti samega sebe, s čimer je tudi odnos med moškim in žensko zožan zgolj na golo telesnost, ki pa ni odrešujoča, ampak vodi do oledenitve odnosov z okolico, do nezmožnosti vzpostavitve stika z realnostjo. Tako naenkrat zanje postane majhno podeželsko mesto pretesno in ostaja le še misel na odhod, ki pa se ne uresniči, kajti vsi trije junaki se izgubijo v svojem namišljenem svetu in tako ali drugače propadejo.

Tina Mally

Rudi Šeligo
Izgubljeni sveženj
zbirka Samorog, Nova
revija, Ljubljana 2002

Šeligov zadnji, s kresnikom nagrajeni roman v obratnem časovnem zaporedju pripoveduje tri zgodbe o treh išočih in dvo-mečih Tomažih. Prvi oziroma zadnji je otopeli zasebni podjetnik in bivši preprodajalec deviz Tomaž Lakner iz prvega deset-

letja samostojnosti naše domovine, drugi je poklicni revolucionar in iskalec imanentnega raja Tomaž D. Luckner, prvotni Tomaž pa je Tomaž Juda Dvojček, v romanu prikazan kot razkolniški apostol, preganjan s strani "Pavlove (!) cerkve".

Vsi trije Šeligovi Tomaži znova in znova odkrivajo in izgublajo resnico o treh poslednjih stvareh, ki naj bi jih bil Jezus razodel že apostolu Judi Tomaža Dvojčku, ta pa naj bi jih bil zapisal na sedaj izgubljenem svežnju v svojem evangeliju. Vendar glavne osebe niso apatični tujci po vzoru Camusa, kajti v določenih trenutkih se jasno pokažejo njihova vihar-na čustva, afekti, ki pa jih Tomažema iz 20. stoletja sodobni čas počasi, a vztrajno jemlje, dokler ju na koncu ne zlomi.

Roman je napisan pretežno v duhovitem, ironičnem slogu, ki se tudi jezikovno prilagaja miselni in izrazni ravni opisovanega lika, mestoma pa preide tudi v grotesko, izviren notranji monolog v drugi osebi in filozofski pretres bivanja. V romanu lahko najdemo prvine eksistencializma, simbolizma, realizma z nadrealizmom in groteske. Delno je prisoten tudi reizem, značilen za avtorjevo mladostno avantgardno ustvarjanje, ki se ogiba opisovanju duševnega, čustvenega doživljanja posameznega lika; avtor raje opisuje njihovo miselno, duhovno dejavnost, "racionalno štreno, ki dejavno počiva v podnožju celotne evropske civilizacije".

Ponuja se poenostavljena razlaga sporočila romana, ki je ja-

sno izraženo v samem besedilu: Vsi trije glavni akterji spet in spet odkrivajo tragiko človeka, ki mu je po Tomaževem evangeliju Jezus odvzel upanje na božje kraljestvo onkraj "sinjega firmamenta" in ga postavil na trdna tla, na "sem" in "zdaj". Jezus ni več Bog, ki se je za človeštvo daroval na križu, ampak le nekakšen modri učitelj. Človek tako ostaja sam, prepuščen lastni nemoči in nerazrešljivim eksistencialističnim dvomom, namesto vere v posmrtno zveličanje pa mu ostaja le gnostika z njenim iskanjem spoznanja. "Upanje navadno požre ljubezen in se nato sprevrže v pošast brezupa."

Torej ideja, ki je v ostrem nasprotju s krščanskim optimizmom, ki veruje v Jezusa kot Odrašenika, in trdno zaupa v Božjo ljubezen in pomoč na poti do onstranskega zveličanja. Toda Šeligov roman ni angažirana publikacija za uveljavitev apokrifnega Tomaževga evangelija, je pravo leposlovno delo, ki je kot tako večplastno, prepuščeno razumevanju in razlagi bralca. In kot tako ga lahko razumemo tudi drugače.

Vsi trije liki spominjajo na blede, človeško kopijo Jezusa, na njegovega "temnega dvojčka". Njihova resnica je daleč od absolutne trdnosti, prinaša le nemirno iskanje, ne odrešenja, marveč spoznanja "tu" in "zdaj". Vsak jo oznanja svojemu času primerno: Juda Tomaž Dvojček kot apostol in učitelj gnosticizma, Luckner – Vojvoda kot goreč revolucionar, ki se bojuje za raj na Zemlji, Lak-

ner – Pastir pa kot otopel, molčečen mali poslovnež, ki v kombiju vozi ilegalne prebežnike v obljubljeni deželo.

Njihove okolice ne zanimajo njihova odkritja resnice, vleče jih skrivnost, ki jim ni neposredno dostopna, hočejo dobiti svežnje s tremi poslednjimi rečmi, to se pravi jasen stvaren, znanstven dokaz, ne pa prisposodob in "filozofaž". Tudi glavni junaki sami se ne zavedajo dragocenosti svežnjev, resnice, ki ju že imajo v lasti, marveč se vedno znova poganjajo za "novo, izboljšano" resnico. Naposled jih družba "križa": nauk apostola Tomaža začne preganjati "Pavlova cerkev", Lucknerja zlomijo z Golim otokom, Lakner pa se v ujetništvu na Kavkazu poživali.

Šeligov roman je tako zelo aktualen tudi za kristjane, saj razgalja nemoč človeškega mita o samoodrešitvi, razkriva komunistično utopijo o raju na zemlji, ki se je sprevrгла v pekel, in neustavljivo človeško slo po skrivnostnem, nadnaravnem, večnem – svetem. Kot odsev svojega časa pa prikazuje tudi rastoči novodobni eklekticizem, vse večjo potrošniško otopelost in naivno vero v znanost.

Sporočilo za krščanskega bralca je jasno: Strah pred onkrajnebesnim ničem je odveč, iskanje izgubljenih svežnjev s tremi poslednjimi rečmi ni smiselno. Kajti poslednje stvari so nam že dva tisoč let dostopne v prisposodobah iz kanoničnih evangelijev.

Robert Jakomin