

## Vsebina

### Uvodnik

- 1 Peter Petkovšek: Krščanstvo pred novodobno religioznostjo

### Vera in razum

- 5 Marcel Gauchet: Težave demokracije

### Sveto pismo

- 9 Jože Krašovec: Vojna in mir v svetem pismu

### Filozofija

- 15 Franz Brentano: O razlogih za obupavanje na filozofskem področju  
22 Vojko Strahovnik: Vebrova etika vesti

### Medkulturni dialog

- 32 Drago K. Ocvirk: (Ne)kultura dialoga med Slovenci

### Leposlovje

- 41 Marija Kokalj Auguštiner: Pesmi

### Gnoza in new age

- 48 Andreja Prebil: Nebo na Zemlji  
60 Mihela Ocepek: Nedolžnost, ki vzbuja dvom  
68 Marcellino D'Ambrosio: Nič novega pod soncem  
72 James V. Schall: Permanenten pomen gnosticizma  
79 Giovanni Filoramo: Gnoza včeraj in danes

### Teodiceja

- 88 Peter Kreeft in Ronald K. Tacelli: Dvajset argumentov za obstoj Boga, I.

### Zgodovina

- 103 Tomaž Simčič: Slovansko bogoslužje kot narodnopolitično vprašanje 19. stoletja

### Slovenski katoliški shod

- 118 Ivo Kerže: Katoliško bistvo slovenskega narodnega gibanja, II.

### Presoje

- 124 Vojko Strahovnik: Iris Murdoch, *Suverenost dobrega*  
127 Gašper Blažič: Jože Plut: *ME (NE) BRIGA ali nekaj temeljnih etičnih vprašanj*

### SLIKA NA NASLOVNICI:

Špela Bevc: *Vrata v prostost*, Jeruzalem, 2007.

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  
Upravnik: Gregor Kunej

Odgovorni urednik: Lenart Rihar  
E-pošta: lenart.rihar@kiss.si

Uredništvo: Leja Drofenik Štibelj, Helena Jaklitsch,  
Lea Jensterle, Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže,  
Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž,  
Miran Špelič, Ajda Kristina Vučajnk

Svet revije: Ivo Kerže, Maksimilijan Matjaž, Jernej Pisk,  
Andrej Marko Poznič, Andrej Saje, Miran Špelič, Petra Turk

Tehnični urednik: Robert Rozman  
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš  
Jezikovni pregled: Marjeta Pisk  
Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 30 EUR,  
za tujino 46 EUR na uredništvu oz. 50 EUR s čekom.  
Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1102  
Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega  
preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.  
Naklada: 800 izvodov  
ISSN 1318-1238

cena: 6,00 EUR

### *Kršćanstvo pred novodobno religioznostjo*

© tem, da se zahodna kultura iz materializma vrača k duhovnim vrednotam, ni nobenega dvoma več. Ko so sociologi v devetdesetih letih prejšnjega stoletja merili duhovni impulz sodobne zahodne družbe, so prišli do črnogledih spoznanj. Ugotovitve so povzemali v delih z naslovi "Doba praznine", "Imperij vsakdanjosti", "Zaton dolžnosti", "Potrošniška družba", še pred njimi pa je Heidegger govoril o "bornem času". Takšno stanje je bilo posledica materialistične, potrošniške miselnosti, ki je svoj prodor začela v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, a se je zanj kmalu pokazalo, da ne prinaša odgovorov na temeljna eksistenčna vprašanja. Jasno je postalo, da sekularizacija, ki so jo vzhodne države imele za cilj svojih političnih programov, Zahod pa je osvojila prek materialistične miselnosti, človeka notranje opustoši in pusti praznega.

Novo tisočletje je prineslo streznitev in priznanje, da človek brez duhovnih vrednot ne more preživeti. Začela so se duhovna iskanja. A kmalu se je izkazalo, da sekularizirani zahodni človek na ta iskanja ni pripravljen. U nekaj desetletjih sekularistične, ateistične in materialistične nevzgoje je izgubil čut in smisel za religioznost. Kakor na primer v umetnosti, če zanj nimam čuta, ni mogoče ločiti med dobrimi in slabimi deli, tako brez čuta za religiozno tudi ne zmorem razlikovati med religijo, ki me osvobaja, in religijo, ki me zasušnjuje. Čuta pa se ne da naučiti; mogoče ga je le vzgojiti. Tomaž Luckmann, svetovno uveljavljeni sociolog religije slovenskega porekla, je v svojih ugotovitvah kratek in jasek: "Religija je, ne-religije ni." Če njegovo spoznanje drži in človeka ni mogoče narediti ne-religioznega, so bili vsi poskusi državnih ateizmov že vnaprej obsojeni na neuspeh. Isto velja tudi za sekularizacijo, kolikor se ni omejila samo na politično področje, ampak je hotela človeka zajeti v vsej globini in mu iztrgati vero. Takšnim nenaravnim poskusom ateizacije in radikalne sekularizacije stojijo danes nasproti spontani procesi "desekularizacije sveta" (Peter Berger), "vračanja religij" (Martin Riesebrodt), "vračanje bogov" (Friedrich Wilhelm Graf).

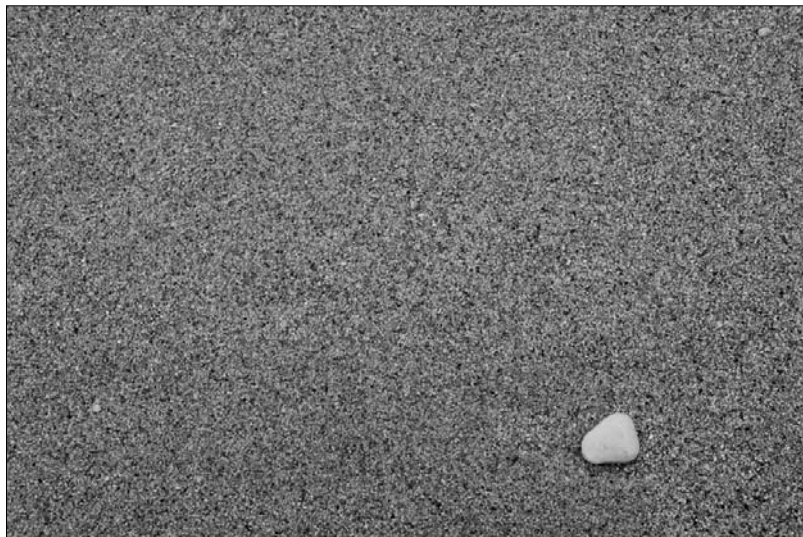
Sodobno vračanje k religiji in duhovnim vrednotam na Zahodu pa ima tudi svoje značilnosti. Po Luckmannu je religija odprtost človeka za presežno, za transcendentno, za "ne-izkušano", tj. za tisto, kar presega meje človekovega izkustva. A vse transcendence niso enake. Razlikuje med malimi, srednjimi in velikimi. Ne-izkušano je na primer jutrišnji dan, ki pa ga bom že jutri izkusil. To je mala transcendence. Srednja transcendence imenuje Luckmann tisto, kar je navzoče in obenem odsotno. Takšno je na primer izkustvo človeka, ki ga vidim in slišim, njegova notranjost pa ostane zame zakrita, dokler je sam ne razodene. Naposled so tu velike transcendence, tj. tisto "ne-izkušano", ki je preveliko, da bi ga človeški razum sploh mogel doumeti. Takšno je krščansko izkustvo Boga, za katerega lahko doumemo le to, da ga ne moremo doumeti.

*Kot poznavalec sodobne duhovnosti Luckmann ugotavlja, da se danes svet ne vrača k velikim, ampak k srednjim transcendencam. To pomeni, da sodobno vračanje k religiji ni vedno vračanje k velikim tradicionalnim verstvom, ampak k novodobnim oblikam verovanja, v katerih tudi Jezus Kristus dobi novo vlogo in podobo. Bog, božanstvo, Jezus Kristus novodobnemu človeku ne stopa naproti kot paradoks v vsej svoji drugačnosti, izvirnosti, nedoumljivosti in radikalnosti, ampak v podobi, ki je za sodobnega človeka sprejemljiva in jo more umestiti v parametre svojih pričakovanj. Ne gre za "Jezusa Kristusa v izvirniku", ki človeka preobraža?!, ampak za njegovo slabo, sterilizirano kopijo, ki ji je bila odvzeta življenjska moč izzivanja.*

*Kakor ta kopija le pritrjuje čutenju in hotenju sodobnega človeka, tako novodobno verovanje ni drugega kakor "verovanje po meri človeka". U tem je tudi največji nesmisel sodobnega verovanja. Judovsko-krščansko izročilo je ob zgodovinskih dogodkih in likih postopoma prihajalo do spoznanja, da verovati pomeni presegati sebe in se izročiti drugemu. "Verovanje", ki si ustvarja podobo Boga po svojih željah in zamislih, ne more biti verovanje. Verovanje je per definitionem ločitev od samega sebe in "upanje proti upanju". U verovanju ni nič mojega; v njem mi je vse podarjeno. Od mene najprej zahteva, da se odrečem samemu sebi in sebe sprejemem kot dar. Pobudnik verovanja nisem "jaz", ampak Bog. On je tisti, ki je človeka izvolil – vsakega posamič – in ga prvi spoznal, zato mu je tudi bližje in globlje, kakor je človek samemu sebi. U veri jaz ostane jaz, a ta jaz sprejema sebe od drugega Jaza, ki je globlji od njega, je neupodobljiv in preobrača človeški jaz "na glavo". Zato je prepoved upodabljanja Boga temeljna prepoved, ki jo najdemo v judovstvu in krščanstvu. Verovanje, ki se je izčiščevalo v judovsko-krščanskem izročilu, je verovanje po meri Boga, ne po meri človeka. Tega praga, ki vodi od "verovanja po meri človeka" k "verovanju po meri Boga", pa novodobni človek ni več zmožen prestopiti in se dvigniti v višine velikih transcendenc, ki so ustvarile mono-teistična verstva.*

*Novodobni človek se ne vrača k velikim, ampak k srednjim transcendencam. U tem se kaže izguba novodobnega čuta za pristno verovanje. Ta zdrs od velikih k srednjim transcendencam pomeni, da je novodobni človek na mesto neukrotljivega in izživajočega Boga postavil svoj jaz, svoje občutje in zadovoljstvo. Kakor je sodobni potrošniški človek zamenjal izvirnik za kopijo, kar omogoča, da je skoraj vsakomur skoraj vse dosegljivo, tako novodobna religioznost vere ne oblikuje po meri Boga, ampak po meri človeka. Strahospoštovanja, ki tvori jedro tradicionalnih verstev, v novodobni religioznosti ni več mogoče najti; na mesto tega temeljnega religioznega čustva je stopilo iskanje dobrega počutja. U svetu virtualnih simulacij, ki se je odcepil od izvirnega, človek sprejema religioznost, ki njegovega ega ne more raniti, in se dá voditi duhovnemu hedonizmu v službi individualnega samozadovoljstva.*

*Novodobne religioznosti zato ne poznajo več resničnega spreobrnjenja. Nikoli ne slišimo reči, da bi se kdo spreobrnil k new agu, ampak je "vanj zašel". Novodobni "vernik" se ne spreobrača k živemu, transcendentnemu Bogu, ki je do človeka zahteven in*



Špela Bevc: *Osamelec*, Novigrad, 2008.

ga spravlja v stisko, kakršno opiše prerok Jeremija (20,7): “Zapeljal si me, Gospod, in dal sem se zapeljati. Premočan si bil zame in si zmagal. Ves dan sem v posmeh, vsi se norčujejo iz mene.” Nasprotno, novodobni vernik popušča sebi, tistemu, kar je v njem prvinskega. Duhovno praznino, ki jo čuti, zapolnjuje z “vračanjem k arhaični simboliki in magičnosti otroškega. Posebno prednost daje čustvom, goji vpogled v ‘subtilne’ ali vzporedne svetove, povečuje zlitje z Materjo Naravo. Usa ta stališča pa imajo - žal! - za posledico le to, da se individuum še bolj zapre v narcisizem, ki ga kmalu izenači s predosebnim božanskim jazom.” živi Bog, ki se razodeva v osebi Jezusa Kristusa, pa postavlja človeka pred zahtevo, da se spreobrne in odloži starega človeka: “Spreobrnite se in pokesajte, da se vam izbrišejo grehi” (Apd 3,19).

U Sofistu (231a), dialogu, ki poskuša ločiti pravo modrost od navidezne, Platon uporabi primero o volku in psu: “Saj je tudi volk podoben psu, najbolj divja žival najbolj krotki. Toda kdor se noče zmotiti, mora biti predvsem vedno pazljiv glede podrobnosti.” In k temu še beseda o sofistih, ki jih označi za prodajalce navidezne modrosti: “Ta rod je namreč nadvse zmuzljiv.” Ta primera velja tudi za razmerje med novodobnimi religioznostmi in starodavnimi verskimi izročili, ki so se oblikovala skozi tisočletja in so ustvarila kulture sveta. Nepoznavanje ali površno poznavanje enih in drugih ima usodne posledice. Za zunanjo, navidezno podobnostjo se skriva usodni, nepremostljivi prepad med enimi in drugimi. Intelektualna lenost in nezmožnost razlikovanja marsikaterega sodobnega človeka privedeta do usodne zmote: “Saj so prepričanja, ki jih ima new age, podobna krščanskim!” Ključne pojme, ki sta jih izoblikovala judovstvo in krščanstvo, nadomešča new age s svojimi, ki so navidez blizu krščanskim, v resnici pa z njimi niso združljivi. New age nadomešča Boga z božanstvom, življenje z življenji,

odrešenje z ozdravljenjem, greh z boleznijo, milost z energijo, osebo z individuom, molitev z meditacijo, Jezusa z avatarjem, duhovnost z religijo. Pojmi, s katerimi novodobno verovanje nadomešča radikalne ideje krščanskega oznanjenja, so blagi in tolerantni do človekovega jaza; ne posegajo v njegov jaz, s tem pa prav temu jazu dopuščajo, da ostane ujetnik samega sebe in ga v tem ujetništvu celo ščitijo. Ta navidezna podobnost je za današnjega kristjana velik izziv, da poskuša svojo vero še globlje razumeti.

Pokojni pariški kardinal Jean-Marie Lustigier je napovedal, da jutrišnji svet ne bo sekulariziran. Nasprotno, meni, da bo nasičen s svetim. Toda svetega ne bo iskal v živem "Bogu Abrahama, Izaka in Jakoba", marveč v naravi in vsakdanjem življenju. Sodobni obrat k svetemu ni odločitev za živega Boga, ki je skriti, živi Bog ljubezni, ampak zdrš v malikovanje narave, njenih energij, zemlje ali sonca. Gre za novo, sodobno oblika poganstva, ki je posledica menjave velikih transcendenc za srednje in male; je obrat od živega Boga v naturalizem in poganstvo. Zgodovina svetovnih verstev, zlasti krščanstva, je bila zgodovina vzgoje verskega čuta za tistega Boga, ki more človeka osvoboditi ujetosti v naravne sile sveta in mu pomagati, da v vsej polnosti zaživi veličino svojega poslanstva in dostojanstva. Zdrš v pogansko religioznost, ki je posledica izgube verskega čuta, človeka zopet vrača v roke naturalizma in z njim povezanih okultističnih, spiritističnih, ezoterističnih, magijskih praks, ki človeka spreminjajo v banalen predmet. Use drugačna je krščanska vizija človeka. Krščanstvo - kakor poudarja Jürgen Habermas - je znalo v človeku odkriti najbolj skrite, a najpomembnejše človečnosti in kulturne potencialne: odgovornost, avtonomijo, možnost novozačenja, zgodovinskost, spomin, emancipacijo, dovrševanje, ponotranjenost, utelešenost, individualnost, občestvenost, bogopodobnost, dostojanstvo. Videti človeka v optiki teh pojmov pomeni videti ga v njegovi enkratnosti in nenadomestljivosti, kot osebo, od Boga izvoljeno in poklicano, da ljubi in živi v vsej svobodi in odgovornosti. Pogled na človeka skozi optiko sodobnega poganstva pa te čudovite resnice človeka ne zmore več videti.

Tu - in samo tu! - se bije velika in odločilna bitka za človeka in njegovo dostojanstvo. Sveti Gregorij iz Nise, ki je predobro poznal antično poganstvo, je tankočutno zaznal to temeljno resnico o človeku, ki se razodeva le v očeh evangelija: "človek, ne spreglej čudovitega v tebi. /.../ Imej v mislih svoje kraljevo dostojanstvo. Nebo ni bilo narajeno za podobo Boga kakor ti, niti luna niti sonce niti karkoli drugega, kar vidiš v stvarstvu. Vedi, da nič od tega, kar obstaja, ne more zaobseči tvoje veličine!"

Robert Petkovšek

1 Verlinde, Joseph-Marie, 2002, *Le christianisme au défi des nouvelles religiosités*, Pariz, Presses de la renaissance, 12.

## Težave demokracije\*

V naših družbah pustoši neznana bolezen. Nikoli nismo bili tako bogati, nikoli nismo uživali tolikšnega udobja, tako varne eksistence, nikoli nismo bili tako svobodni; nikoli, odkar obstaja, ni bila demokracija deležna večje podpore. In vendar to navidezno srečo nadleguje in vznemirja neizrekljiva zmedenost, podoba jutrišnjega dne kali neka nema in obenem zbadajoča zaskrbljenost, če že ne razglašaja prihodnosti za nepredstavljivo.

Odkod to skrivnostno zlo? Iz strahu pred novimi izzivi, ki kažejo onstran velikih problemov, ki so povzročili tragedije 20. stoletja in ki so sedaj za nami. Nikoli ne bomo mogli dovolj prehvaliti uspeha prizadevanj, ki so nas po letu 1945 rešila vprašanj, ki so se našim predhodnikom dolgo zdela tako usodna: družbeno vprašanje, narodnostno vprašanje, vprašanje parlamentarne vladavine. Izredno srečni smo lahko, da si upamo trditi, da slednja ne bodo več pustošila po Evropi. Toda človeštvo svojih problemov gotovo ne rešuje drugače, kot da povzroča nove. Danes se soočamo s težavami, na katere nismo niti pomislili in jih težko prepoznavamo. In sicer zato, ker so bolj zahrbtne in premetene kot tiste, ki smo jih vajeni. Zato pa niso nič manj nevarne.

Menim, da tri izmed njih prinašajo še posebno težke posledice.

Družba znanja širi svojsko nevednost o svojih koreninah. Ali je sposobna ohraniti identiteto, na kateri temelji?

Demokracija, v kateri vlada mir, opazuje, kako se njen cilj izmika v soglasju, ki jo združuje. Bolje ko zagotavlja urejeno sobivanje med osebami in skupinami, slabše pozna odgovor na vprašanje: zakaj živeti skupaj?

Humanizem zmaguje, toda pod njegovim okriljem se razvija brezčutno popačenje človekove človeškosti. Kaj smo, kdo se lahko pogubi onstran naših pravic in našega dostojanstva?

Nikoli ni bilo na voljo toliko sredstev za vzgojo, izobraževanje, oblikovanje novih prišlekov; nikoli ni bilo dostopnih toliko informacij; nikoli ni bilo na voljo toliko možnosti znanja. In vendar neka bistvena težava ovira ta prenos. Ne udarja naključno. Osredotoča se na to, kar daje polnost pomena ponudbi tega prenosa, tj. na zgodovinsko identiteto naših družb. Še posebno se trudimo prenašati pomen preteklosti, ki nas je ustvarila; kulture, katere dediči smo; poti, ki se nadaljuje v naših podvigih. Vedno nam uspeva, enkrat bolje drugič slabše, oblikovati posameznike, razvijati njihove sposobnosti, poskrbeti za njihovo poklicno in strokovno popotnico. Toda po drugi strani našim družbam vedno slabše uspeva tem posameznikom vtisniti zavest o njihovem mestu v zgodovini in pravo mero čuta za skupno odgovornost pri nadaljevanju poti, ki jim pripada. Kajti največja svoboda, ki smo jo poklicani razvijati v zgodovinskem svetu, ki je postal naš, je v tem, da se iztezamo v prihodnost, na temelju kritičnega sprejemanja dediščine, ki nas je oblikovala. To živo vez z nepretrganostjo časa je vse do nedavnega zagotavljalo načelo tradicije. Povsem razvrednoteno, oslABLJENO in izčrpano, kot je bilo, je akterjem našega sveta na skrivaj še naprej ponujalo pot njihove izkušnje. Dokončno se je razkrojilo v velikanskem pospešku hitrosti modernosti, ki nas nosi s seboj zadnjih trideset let. Njegovo izginotje nas pušča nemočne pred nalogo prenosa, ki je oropana tega, kar je pri



Špela Bevc: Z mosta, Mostar, 2007.

človeških bitjih tešilo potrebo po duhovnem vpisu v zgodovino človeškega rodu.

Tako zaradi nenavadnega obrata naša, s spominom obsedena družba, ustvarja izgubo spomina. Spomeniki, ki jih časti, dediščina, ki jo ohranja z velikimi stroški, muzeji, s katerimi se obdaja, so prav tako izrazi te oddaljitve od preteklosti; preteklosti, ki si jo tako prizadeva ohraniti, da do nje nima več intimnega odnosa. Ta balzamirana preteklost

je preteklost zunanosti, in ni čutiti potrebe po tem, da bi se ji želeli prilagoditi kljub temu, kako veliko spoštovanje naj bi ji izražali. To je preteklost sedanosti, ki s posamezniki, ki v njej bivajo, zadošča sama sebi. Slednji ne čutijo moralnih obveznosti do tega, kar je bilo pred njimi, ne dolžnosti do tega, kar jim bo sledilo. Toda, konec koncev, bodo rekli, kaj ni to svoboda? Kaj potem, če bi se človeštvo osvobodilo verig časa?

Dejansko obstaja tudi druga plat medalje. Resnica je, da ta izključitev zasnove razvoja oblikuje akterje, ki ne vedo dobro, ne kdo so ne kakšen je smisel njihovega ravnanja. Dobesedno ne poznajo se. Lebdiijo v odtujenosti od samih sebe, zaradi katere lahko govorimo o novi vrsti odtujitve. Toda kako ne bi onstran zmedenosti posameznikov pomislili na problem obnovitve zgodovinskih držav? Nedvomno je hitrost, dosežena z večstoletnim procesom, dovolj velika, da bo ladja še nekaj časa sledila svoji poti, kljub temu da posadka ne pozna smeri. Toda, kdo bi verjel, da bo ta situacija trajala? Morda prav v tem tiči najgloblji vzrok izjemne nesposobnosti naših družb, da bi si sploh predstavljale kakršnokoli prihodnost. Če obstaja kaj, o čemer niso prepričane, je to sposobnost zagotoviti si prihodnost, ki bi bila tako vzvišena, kot je bila njihova preteklost.

Poleg tega da so se demokratične oblike vladanja utrdile in da so njihova načela univerzalno sprejeta, so se slednje preobrazile tudi v smislu zaskrbljujočega združevanja, da bi omogočile prostor vsem. To sodobno posvečevanje svoboščin povzemajo tri pomembne besede: *nevtralnost* države, ki zagotavlja spoštovanje prepričanj, *pluralizem*, ki prepozna duhovne sile v družbi, *strpnost* do individualnih razlik. Skratka, naše demokracije se lahko ponašajo, govorijo nam o dobrih izumiteljih, o tem, da so našle dokončno formulo za človeško sobivanje, ki odobrava različnost izbire in omogoča mirno napredovanje v vzajemnem spoznavanju in izpolnjevanju skupnega pravila igre.

Kljub temu da je ta formula tako vabljiva na papirju, ker vključuje vse, povzroča veliko razočaranje državljanov. Izraža se v dvojnosti njihovega odnosa do imetnikov oblasti. Slednje pozivajo k temu, naj ne naredijo ničesar in jih hkrati obtožujejo, da ničesar ne zagovarjajo. Od njih zahtevajo, da se zadovoljijo zgolj z upravljanjem in jim obenem

to očitajo. Poleg nasprotovanja vsaki skušnjavi, da bi javno zagovarjali zasebno prepričanje, jih stalno opominjajo, da so le oskrbniki okvira, v katerem se izvajajo svoboščine. Kajti samo posamezniki, in nihče drug, so tisti, ki imajo pravico predlagati cilje in zahtevati poslednje vrednote. Vladajoče pa nepretrgoma obtožujejo, da so brez načel, da nimajo vizije prihodnosti, da so nesposobni odgovoriti na *zakaj*, ki bi dal smisel politiki, s katero se ukvarjajo.

Zato se je težko prilagoditi družbi, v kateri je vsakdo absolutni gospodar ciljev in vrednot, za katere misli, da jih je vredno doseči in kjer se skupen svet obenem za vsako ceno izmika, ker je ta le avtomatična rezultanta podvigov enih in drugih. Kako se rešiti ciljev in vrednot, ki se utelešajo v tej nehoteni vsoti in ki končno postanejo vzor avtoritete javne institucije? Ideja demokracije izgubi svoje bistvo v tej nemoči vseh, ki se hrani iz svobode vsakogar. Izvajanje moči tu postane smešno nepomembno in silovitost očitkov naslovljenih na javne osebnosti glede slednjega, dobro izraža veličino pomena simbola, iz katerega izhaja. V nasprotju z videzom uživa demokracija večjo veljavo kot katera druga oblika vladanja zaradi moči: je moč v sebi ali pa je ni. Nič ni bolj tuje njenemu resničnemu duhu kot politična družba trga. Ta predstavlja oblikovanje skupnega sveta ali pa izgubi ves svoj smisel.

Čuti potrebo, da na ta način obravnava skupno določene in sprejete vrednote in cilje. Najbolj banalne upravne izbire dejansko spodbujajo višje cilje; demokracija, ki je vredna svojega imena, iz svoje razprave ne more delati ekonomije.

Iz izjemne stopnje, ki smo jo dosegli z emancipacijo posameznikov, skušamo povzeti izkušnjo, da postavljanje ene svoboščine poleg druge ni prihodnost, ki bi nam zadoستovala. Nismo še na koncu zgodovine. Od demokracije neomajno pričakujemo nekaj



drugega. Vprašanje o smislu človeškega sobivanja še ni zaključeno.

Izkušnje nečlovečnosti strašnega 20. stoletja so prinesle človekove pravice, ki so sprejete kot nesporni temelj. Ta slovesna potrditev, ki se ozira nazaj na preteklo zaroto, vendarle ne preprečuje, da ne bi zastavili težkega vprašanja, ker slednja ni več frontalna, ampak tajna, ker se ne nanaša neposredno na integriteto oseb ali na njihovo dostojanstvo, ampak se širi v zavetju njihovih klicev na pomoč.

Na določeni točki osupli odkrijemo, da se svoboda posameznika, potrditev njegove naravne samozadostnosti, zahteva po njegovi pristnosti, njegova volja po »biti on sam« obrnejo proti razsežnosti človeške identitete, ki je ne vidimo več kot takšne, kakršna je bila vključena v sestav, kot neke vrste jasno dejstvo civilizacijske zasnove, ampak katere pomen prepoznamo šele takrat, ko se razodene kot krhka. Razpad posameznika, kult njegove posebnosti, vera v njegovo spontanost pripeljejo do tega, da iz njega naredimo bitje narave in ne priznavamo več vloge, ki jo ima kultura v njegovem razvoju k človeškosti.

Kultura tu ne določa okrasja duha ali popotnice spoznanj, ampak resničnost, ki je temeljnega pomena na drugačen način; za katero ni treba biti izobražen, da pri njej sodeluješ; ki je delo človeštva o samem sebi, po kateri se slednje oblikuje s pomočjo moralnih pravil, estetskih zahtev ali imperativov skupnega znanja. Bitja kulture smo v tem, da nismo dani sami sebi neposredno, ampak se moramo izgrajevati in to lahko dosežemo samo s prilagoditvijo sistemov norm, ki predstavljajo hkrati odmik od nas samih in delitev mnenja z nam podobnimi. Naša narava je v tem, da do samih sebe pridemo le po sredovanju kulture.

V nasprotnem primeru gre za logiko sodobnega individualizma, kateremu je po-

nujen nov razmah njegovih ambicij, da se nadaljuje v »naturalizmu«, ki je slep za to sestavno funkcijo kulture. Slednji teži k temu, da v njej vidi samo avtoritarno omejevanje svobode, pred katerim nas mora rešiti svoboda sodobnosti. V imenu univerzalnosti posameznika odklanja od volje odvisna pravila. V imenu pristnosti posebnosti izraza zavrača lažnost oblik.

Na prvi pogled ni v tej dekulturnaciji, ki se razvija iz stopnjevanja želje po biti jaz, nič dramatičnega. Pravzaprav se zdi povsem neškodljiva glede na ideološke grozote preteklosti. Toda kljub temu predstavlja neusmiljeno razčlovečenje, ki ga njen »dobrohotni in mehki značaj« ne zadržuje pred tem, da bi bil neizprosni. Molče razjeda vsakdanje ravnanje v odnosu do samega sebe in v odnosu do drugega. Pod pretvezo osvobajanja na skrivaj ponižuje. Daleč od nasilne nečlovečnosti, ki smo jo poznali, predstavlja razčlovečenje ravnodušnosti do tega, kar človeka dela človeka.

Namenoma se omejujem, da bi postavljaj sklepe. Vendarle bi rad brez natančnejših podrobnosti zaključil, da težave, ki sem si jih prizadeval izpostaviti, po mojem mnenju niso niti nerešljive niti nepremostljive, kljub temu, kako nevarne se zdijo. So preprosto vprašanja, ki jih bomo dolgo reševali, toda verjamem, da jim bomo prišli do konca v prihodnosti, ki je ne bom videl. Soočenje z njimi zahteva sodelovanje vseh ljudi dobre volje, tako kristjanov kot tudi drugih. Tu in onstran sklepov se začena dialog.

Prevedla: Mojca Bertancel

---

\* Postna predavanja v Notre-Dame, Pariz, Dialog med krščanstvom in sodobno mislijo, Éditions Parole et Silence, 2005

# Vojna in mir v Svetem pismu\*

V Svetem pismu najdemo veliko mest, ki omenjajo stisko ljudi zaradi vojnih grozot, ki so jih povzročili nasilni tuji in domači vojskovodje in vojščaki. V teh primerih gre za razna izročila, ki sploh ne vključujejo refleksije o razlogih za vojno; včasih vojno prikažejo kot kazen za grehe Izraela ali drugih narodov, pojavlja pa se tudi vidik predrznosti nasilnih vladarjev, ki brez razloga pustošijo in širijo svojo moč. Dojemanje posebne vloge Izraela kot izvoljenega ljudstva pa ima pri vseh karizmatičnih pisateljih Stare in Nove zaveze za posledico, da zavračajo vlogo države z organizirano vojsko po vzoru drugih narodov in dosledno izpostavljajo vero v Božjo moč in previdnost, ki brani svoje ljudstvo v vseh stiskah, hkrati pa ga kaznuje, ko se izneveri svojemu Bogu in svojemu temeljnemu poslanstvu. V slovitem hvalospevu Jahveju, ki je Izraela varno izpeljal iz Egipta (2 Mz 15,1-21) se v vrstici 3 pojavlja celo oznaka Jahveja kot "bojevnika" ('iš milhâmâh).

Zato je vsako razmišljanje o vojni v okviru Izraela in Cerkve razmišljanje o "sveti vojni", ki ni v tem, da Izrael brani vero v Jahveja, temveč v dejstvu, da Bog Izraela, ki ga je izvolil izmed vseh narodov, brani s svojo močjo in mu daje navdih za obrambo v moči vere (Gerhard von Rad 1991: 72-73). Iz te postavke sledi, da je Izrael v načelu v poziciji obrambe, ne pa v poziciji agresije, vsaka obramba pa je v samem bistvu "sveta vojna" in vsaka zmaga je GOSPODOVO, ne človeško delo (prim. Joz 10,10; Sod 4,15; 2 Sam 5,24). Nasprotno pa se vsaka agresija na Izraela smatra za napad na njegovo posebno poslanstvo izvoljenega naroda, ki ima sklenjeno posebno zavezo z Bogom. S tem

si narodi nakopljejo Božjo jezo. A iste narode Jahve pokliče, da kaznujejo Izraelovo nezvestobo. Sveta vojna ima končno izredno vidno vlogo v apokaliptični literaturi, ki govori o Božji zaščiti zvestih v sedanjem veku, z izrabo številnih simbolov pa govori o poslednji sodbi. V tem kontekstu se pojavi tudi dualizem, ki izpostavi nasprotje med Bogom in demonskimi silami.

Ključ za razumevanje vloge svete vojne v Svetem pismu je izvolitev Izraela izmed vseh narodov in zaveza z njim. Sveta vojna v tem kontekstu simbolno izraža vrhovno Božjo avtoriteto, Božjo pobudo za reševanje zaveznega ljudstva v stiski in na splošno Božjo previdnost v ohranjanju reda in miru v svetu. Cilja svete vojne sta odrešenje in mir. V svetem pismu ni mesta za ločevanje med svetnim in religioznim pomenom miru, kajti mir je v bistvu vedno stanje popolnosti in sreče, ki jo ustvarja Bog. V ozadju je prepričanje, da resnični mir ustvarja Božja navzočnost v človekovem zasebnem in javnem življenju, zato miru v pravem pomenu besede ni, dokler se človek ne pomiri z Bogom, ki je začetek in konec njegovega življenja. Posebno značilna je mesijanska perspektiva miru (Iz 11,6-9; Mih 4,3-4), dalje stanje duha v harmoničnem razmerju do Boga, človeka in sveta pod oznako "zaveza miru" (prim. Iz 54,10; Ezk 37, 26). Odziv na odpad Izraela je značilna grožnja, da bo Bog temu ljudstvu odtegnil "svoj mir, dobroto in usmiljenje" (Jer 16,5). Obljuba miru je vedno povezana s postavko o ustreznem odnosu ljudi do Boga - na splošno ali po prestani kazni vojne (prim. Iz 26,3,12; 52,7; 53,5; Nah 2,1; Ps 85,9). V tem duhu Ps 125,5 vzklika, naj vlada "mir nad

Izraelom”, Ps 122,6-7 pa spodbuja k prošnji za mir v Jeruzalemu:

*Prositate za mir v Jeruzalemu:  
tisti, ki te ljubijo, naj živijo v miru;  
mir naj bo med tvojimi zidovi,  
varnost v tvojih palačah.*

V besedilih Nove zaveze se pojem miru še bolj neposredno povezuje s pojmom zaveze, ker Jezus sam predstavlja zavezo miru med Bogom in zaveznim ljudstvom. Grška beseda *eiréne* torej pridobi na širini in globini v razmerju do hebrejske besede *šalom*. V evangeliju po Luku imamo besedno zvezo “pot miru” (Lk 1,79), spev angelov po Jezusovem rojstvu se glasi: “Slava Bogu na višavah in na zemlji mir ljudem, ki so mu po volji” (Lk 2,14), Jezus joče nad Jeruzalemom, ker ni spoznal, kaj mu “prinaša mir” (Lk 19,42). Jezus uporablja pozdrav “pojdi v miru” (Mr 5,34; Lk 7,50) in “mir vam bodi” (Jn 20,19,21). Jezus naroča učencem, kako naj pozdravijo, ko pridejo v hišo: “Če bo hiša vredna tega, naj pride nanjo vaš mir, če pa ne bo vredna, naj se vaš mir povrne k vam” (Mt 10,13; prim. Lk 10,5-6; 1 Pt 1,2; 2 Jn 3; Jud 2; Raz 1,4). Pomenljive so dalje besedne zveze “mir od Boga (njega)” (Gal 1,3; Ef 1,2; Raz 1,4), “Božji mir” (Fil 4,7), “Kristusov mir” (Kol 3,15), “Bog miru” (Rim 15,33; 2 Kor 13,11; Fil 4,9; Heb 13,20). Jezus pomenljivo izjavlja: “Mir vam zapuščam, svoj mir vam dajem. Ne dajem vam ga, kakor ga daje svet” (Jn 14,27). Obstajajo tudi mesta, v katerih beseda “mir” izraža tudi druge, manj teološke pomene, a tista ne izražajo bistva Jezusovega nauka.

### **Značilnosti svetopisemske svete vojne v razmerju do ideala miru**

Načelo vere, da je Bog bojevnik, ki brani izvoljeno in zavezno ljudstvo pred agresorji vseh vrst, postavlja posebne zahteve vojskovodjem, da v mišljenju in ravnanju iščejo neposreden stik z Bogom, čakajo na

njegov dar navdiha in ravnajo povsem kot karizmatični voditelji. Vojaki se za sveto vojno posvetijo, da ne bi predstavljali ovire za Božje posredovanje. Prvi klasičen primer takšnega mišljenja in ravnanja je Mojzes, ki ga je Jahve poklical za posebno poslanstvo, mu razodel postavo, skupaj z njim sklenil zavezo z Izraelom in ga pripeljal v obljubljeno deželo. Mojzes v vseh okoliščinah ravna v tem duhu, v dvajsetem poglavju Pete Mojzesove knjige (Devteronomiji) pa povzema vse značilnosti svete vojne kot pravilo za primer vojne (v. 1-4).

V dobi sodnikov se je kot karizmatična vojskovodinja proslavila sodnica Debora. V 4. in 5. poglavju Knjige sodnikov beremo, da je v veliki nevarnosti agresije koalicije kanaanskih kraljev proti Izraelovim rodovom Debora uspela prepričati večino rodov, da so ji voljno sledili in premagali Kanaance. Na začetku Deborine pesmi je formulacija, ki predstavlja pravilo ravnanja v duhu “svete vojne”, ki Izraelcem nalaga dolžnost, da se branijo v Božjem imenu: “Knezi so bili vodje v Izraelu, ljudstvo jim je voljno sledilo” (Sod 5,2). Pesniški zanos po zmagi pa narekuje celo izjave o kozmičnih silah, ki jih Jahve aktivira v vojni proti agresorju (v. 4,20-22).

Največ besedil, ki zadevajo sveto vojno, najdemo v zgodovinskih knjigah od Jozue-ta do obeh knjig kraljev. Savel v duhu razumevanja svete vojne Davidu ponudi svojo starejšo hči Merabo za ženo in pripomni: “Samo izkazati se mi moraš junaka in bojevati GOSPODOVE vojne (milhâmôt yhwh)” (1 Sam 18,17). Lepa in modra Nabalova žena pa nagovori Davida s pomenljivimi preroškimi besedami: “Zares, GOSPOD bo mojemu gospodu zagotovo naredil trajno hišo, kajti moj gospod bije GOSPODOVE vojne (milhâmôt yhwh) in vse tvoje dni se v tebi ne bo našlo hudega” (1 Sam 25,28).

Primerjava z drugimi kulturami in religijami starega Bližnjega vzhoda kaže, da so

tudi drugi narodi ravnali po načelu "svete vojne", zato je sveta vojna bila preizkus moči božanstva. Glavno teološko sporočilo poročila o spopadu med Mojzesom in faraonom je cilj, da bodo Egipčani spoznali, kdo je gospodar v deželi (2 Mz 6,7; 7,5; 9,14.29; 14,4.18). Isti cilj izpostavi "Božji mož" pred spopadom med izraelskim kraljem Ahabom in aramskim kraljem Ben Hadadom: "Ker so Aramci rekli, da je GOSPOD gorski Bog, ne pa dolinski, ti dajem v roke vso to velikansko množico, da spoznate, da sem jaz GOSPOD" (1 Kr 20,28). Zavest, da je zmaga odvisna od moči in volje Boga, narekuje tudi poročilo o podcenjevalnem odnosu asirskega vojskovodja do obleganega Jeruzalema (2 Kr 18,28-35).

V obdobju monarhije se je ideja svete vojne kljub centralizaciji administracije po tujih vzorih obdržala, a ni imela več tako pomembne vloge kakor v dobi sodnikov. Isto velja za obdobje po izgnanstvu vse do 2. stoletja

pred Kristusom, ko so Makabejci po vzoru svete vojne organizirali odpor proti kruti selevkidski oblasti.

### **Vojna in mir pri prerokih in v apokaliptiki**

Med zgodnjimi preroki sta se predvsem Elija in Elizej srečevala s spopadi v smislu svete vojne, toda v obdobju delovanja klasičnih prerokov zapletanje Izraela v spopade med imperiji največkrat ni potekalo skladno z zavestjo posebne poklicanosti Izraela, zato so preroki največkrat ocenili, da ne morejo zagovarjati političnih voditeljev, ki so se po svoje odločali za vojno. V obdobju monarhije je med izraelskim ljudstvom prevladala želja, da hočejo biti kakor drugi narodi. Vplivni ljudje naroda so opuščali jahvistični kult in so širili kult tujih bogov, opirali so se na svojo moč, borili so se za bogastvo, razvijali so svojo politično strategijo. Ko je zbledela zavest o



Špela Bevc: O, moj Bog, Jeruzalem, 2007.

teološki osnovi svete vojne, so izgubili rešnični vir moči, saj ni bilo več pogojev za sveto vojno, ki jo bojuje Jahve za svoje ljudstvo, ki mu popolnoma zaupa. Izrael je opustil zavezo z Jahvejem in se je "mešal z ljudstvi" (Oz 7,8), vse bolj se je zapletal v diplomatske in vojaške zveze s tujimi narodi, na primer z Egiptom (prim. Iz 30,1-5; 31,1-3; Oz 7,11). Zato je vojna v očeh prerokov dobila drugačen pomen; postala je sredstvo Božje kazni za Izraelovo nezvestobo (prim. Iz 5,26-30; 10,5-11; Jer 5,29-31; 6,1-5; Ezk 5; Oz 10,7-10; Mih 1,10-16; Hab 1,5-17). Ko narodi prestopajo meje dovoljenega in ravna ošabno, tudi njih zadene Božja kazen (Iz 16,5-7; 19,11-15; Jer 46,10; 49,16; 51,25-26; Am 1,13-14; Abd 10-14; Nah 1,2-3; 3,5-13).

Značilno spoznanje prerokov je, da Bog bdi nad narodi in nad Izraelom, vse pa presoja po stopnji spoznanja in zvestobe do njegove postave. Zato ni nič naključno, kar se dogaja. Tako imenovana devteronomistična zgodovina temelji na tem konceptu zgodovine in vsak nacionalni polom razume kot znamenje Božje kazni za nezvestobo. V tej preroki presoji zgodovine pa je prostor tudi za uvid, da tuji vladar kdaj po Božjem navdihu narode in Izraela rešuje iz spon in jim zagotavlja svobodo. Takšna je bila vloga perzijskega kralja Kira, ki je uničil represivno babilonsko kraljestvo in je narodom dal svobodo (Iz 45,1-8).

Preroška razlaga zgodovine je močno vplivala na vsebinske zasnove apokaliptike, ki ima svoj izvor v staroperzijski Zaratustrovi dualistični filozofiji in religiji. Judje so bili pod vplivom tega dualizma od dobe izgnanstva v 6. stoletju pred Kristusom vse do zgodnje krščanske dobe, ki je apokaliptiko podedovala od judovstva. Gre za dualistično, kozmično in eshatološko predstavo o delovanju nasprotnih sil – Boga in demonov in dveh različnih obdobjih – sedanjega, ki je pod vplivom demonskih sil in njihovih brezbožnih

zaveznikov med vladarji svetovnih imperijev, in prihodnjega, ki bo dokončna zmaga Božjega kraljestva. V konstelaciji teh nasprotij so pravični žrtve sedanjega veka, a so nosilci obljube dokončne zmage na koncu sveta. Značilno za človeške sodelavce demonskih sil je sla po oblasti, to pa vodi v nekontrolirano uničevanje v vojni vihri (Dan 8,23-26; 4 Ezr 9,1-3; Mr 13,7-8).

Posebna tarča demonskih sil in njihovih človeških sodelavcev so pravični, ki ostajajo zvesti Božji postavi (Dan 7,24-25; 8,23; Hen 91,5-19). Vojna in preganjanje sta torej najbolj kruta okoliščina preizkušnje vere in vztrajanja v dobrem, ki jo mora prestatati zavezna skupnost. V obdobju po izgnanstvu se tudi v preroki literaturi pojavlja spoznanje, da je vojna sodba nad poganskimi narodi in nad Izraelom (Iz 63,1-6; Joel 3,9-21; Hab 3). Posebno znamenito je Ezekielovo prerokovanje o uničenju Goga, ki pustoši po deželi. Premaga ga moč Jahvejeve vojske (Ezk 38-39). Ideja o končni sveti vojni sinov luči proti sinovom teme je dobila trdno mesto tudi v apokaliptiki kumranske skupnosti in v nekaterih spisih Nove zaveze, ki prav tako izpostavi preizkušnjo vere v temnih časih vojne (Mt 24,6-28; Mr 13,7-13; Lk 21,12-24). Posebno značilno je trinajsto poglavje Markovega evangelija, ki nazorno govori o končni sveti vojni. Najbrž ni naključje, da ima zadnja knjiga Svetega pisma, Janezovo Razodetje, ime Apokalipsa, saj celotna knjiga govori o vojni med silami zla in izvoljenim Božjim ljudstvom, s posebnim poudarkom na vojni proti Gogu in Magogu (20,7-9).

### Vojna in mir v Novi zavezi

Jezus iz Nazareta glede na svoje judovske korenine in kulturno ozadje na zunaj prese- neča prav zaradi odklonilnega stališča do vojne kot zelenega sredstva za mir in uresničitev njegovega poslanstva. Nič čudnega torej, če ga je hudič na začetku njegovega delovanja



Špela Bevc: Vnebohod, Jeruzalem, 2007.

skušal prav na temo zunanje moči (Mt 4,8-10; Lk 4,5-8). Njegov nauk je v sami zasnovi naravnani na prizadevanje za mir. Eden od blagrov se glasi: “Blagor tistim, ki delajo za mir, kajti imenovani bodo Božji sinovi” (Mt 5,9). V odnosu do sovražnikov naroča: “Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo” (Mt 5,44; prim. Lk 6,27-28.35). S tem stališčem je najprej presenetil svoje učence, ki so delovali kot običajni, povprečni Judje svojega časa in kulturnega okolja ter so tudi od njega pričakovali takšno držo (Mt 20,20-28; Mr 10,35-45). Ko ga Peter poskuša na veliko noč z mečem braniti pred vojaki, ga zavrne z besedami: “Spravi meč na njegovo mesto, kajti vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani. Ali misliš, da ne morem prositi svojega Očeta in bi mi takoj dal na voljo več kot dvanajst legij angelov, toda kako naj se potem izpolnijo Pisma, da se mora tako zgoditi?” (Mt 26,52-54; prim. Mr 14,47-48; Jn 18,10-11). Še po vstajenju ga v smislu tradicionalnega pričakovanja prihodnjega Mesija sprašujejo: “Gospod, ali boš v tem času obnovil izraelsko kraljestvo?” (Apd 1,6). To-liko bolj paradokсно zveni njegova retorična

izraba podobe vojne za oznako nujnosti odločitve za njegov nauk in zgled: “Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč” (Mt 10,34; prim. Lk 12,51).

Jezusovo razumevanje Božjega kraljestva na zemlji, ki ni od tega sveta, je temeljno vodilo novozaveznega razumevanja Cerkve. Vloga svete vojne v starozaveznem smislu nima nobene osnove, dobi pa tipološko vlogo in pomen v razmerju do nasprotij na duhovni ravni. Skladno s tem najdemo predvsem v Pavlovih pismih veliko retoričnih mojstrovlin, ki izražajo naravo krščanskega prizadevanja za zmago nad zlom. V 2 Kor 10,3-4 Pavel pravi: “Res živimo v mesu, a se ne bojujemo v skladu z mesom. Orožje našega bojevanja ni meseno, ampak ima v Bogu moč, da podira trdnjave.” V 1 Tim 1,18-19 pa spodbuja: “Sin Timotej, v skladu s prerokbami, ki so nekoč spregovorile o tebi, ti polagam na srce tole naročilo: z njihovo pomočjo bojuj dober boj. Ohrani vero in dobro vest. Nekateri so to zavržli in v veri doživeli brodolom.” V Pismu Efežanom (6,10-20) najdemo posebno jasno opredelitev boja proti zlu v duhu

krščanskega oznanila o prizadevanju za mir. Apostol Pavel je za vse čase podal razlago bistva Jezusove osebnosti in njegovega nauka, ki pozna en sam cilj: pomiritev in spravo med človekom in Bogom in med ljudmi (prim. Rim 5,1-11; 2 Kor 5,16-21; Ef 2,11-22). V Pismu Rimljanom (5,1-5) govori npr. o pomenu preizkušnje stiske:

*Ker smo opravičeni iz vere, živimo v miru z Bogom po našem Gospodu Jezusu Kristusu, po katerem se nam je tudi po veri odprl dostop v to milost, v kateri stojimo in se ponašamo z upanjem na Božjo slavo. Pa ne samo to, ampak se celo ponašamo s stiskami, saj vemo, da stiska rodi potrpljenje, potrpljenje preizkušnost, preizkušnost upanje. Upanje pa ne osramoti, ker je Božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan.*

### Sklep

Sveto pismo je knjiga knjig, ker je knjiga Božjega razodetja. Nastala je v zgodovinskem času in prostoru judovskega ljudstva, a v naši duši budi in krepi slutnjo po resničnosti, ki je onkraj prostora in časa. Osnovni okvir te knjige je zapis zgodovine hebrejskega ljudstva, ki v neposrednem spopadu z velikimi narodi išče svoje mesto pod soncem, svojo svobodo, svojo rešitev, svoje upanje, ki ne premine. Knjiga knjig govori o zgodovini majhnega naroda v okviru vesoljne zgodovine, ki ima samo dva mejnika: začetek v stvarjenju in konec v izpolnitvi odrešenja vesoljnega reda stvarstva. Znotraj teh mejnikov zgodovina poteka v razmerju med obljubo in izpolnitvijo, grehom in kesanjem, pokoro in odpuščanjem, izgnanstvom in povratkom v domovino, smrtjo in vstajenjem. Zgodovinskih podatkov je dovolj za velike učbenike o zgodovini Izraela, judovstva in zgodnjega krščanstva, toda vsebino te zgodovine sestavljajo pričevanja o nastopih karizmatičnih osebnosti, ki delujejo po skrivnostnem navdihu, o dogodkih, ki jih ni

mogoče povsem razložiti, o praznikih, ki jih določata zgodovinski spomin na preteklost in videnje prihodnosti, o veri in neveri, o zvestobi in nezvestobi, o življenju in smrti. Priповedi in molitve se ne ustavljajo v prizorih, ki slikajo naravo, ljudi in dogodke v njihovi zunanji pojavnosti. Izzivajo nas s prizori in namigi na skrivnostno ozadje, na globino duše, ki se noče izpovedati in priznati svojega nauha, ki se noče podrediti ukazu vesti in neba, pa zato prej ali slej konča tragično ali utone v pozabo. Po drugi strani nas pusti strmeti v podobo trpečega služabnika, Božjega Sina na križevem potu in njegovo mater, ki ga spremlja na poti na Golgoto, vključuje nas v začudenje žena ob odprtem grobu na velikonočno jutro, na radovednost učencev na poti v Emavs, na srčen govor diakona Štefana pred zborom podivjane množice ... Pusti nas strmeti v nebo, dihati s polnimi pljuči, živeti za vedno. Tako se uresničuje načrt za vesoljni mir, predvsem pa mir v srcih posameznikov, ki sledijo skriti sili hrepenenja po miru, "ki ga svet ne more dati".

#### Izbrana literatura

- Niditch, Susan. 1993. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Matjaž, Maksimilijan. 1999. *Furcht und Gotteserfahrung: Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*. Forschung zur Bibel 91. Würzburg: Echter Verlag.
- Plevnik, Joseph. 1997. *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers.
- von Rad, Gerhard. 1958. *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Angleški prevod pripravil Marva J. Dawn. 1991. *Holy War in Ancient Israel*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Russell, D. S. 1964. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100*. Philadelphia, Penn.: The Westminster Press.

\* Predavanje ob Tednu Univerze, 6. decembra 2007.

# O razlogih za obupavanje na filozofskem področju<sup>1</sup>

Vaša ekscelenca! Visoki zbor!

Pred nekaj desetletji bi učitelj filozofije ob začetku dejavnosti v novem delokrogu gotovo videl svojo nalogo v tem, da pred očmi svojih slušateljev razvije podobo svojega posebnega filozofskega sistema.

Pred nekaj leti pa bi nasprotno imel za primerno, da se v enakem primeru izreče o metodi svojega raziskovanja: o tem, ali je po njegovem človeški duh zmožen, da s pomočjo intuitivne ustvarjalne zamisli in apriorne konstrukcije postavi zgradbo spekulativnega vednja; ali če podobno kot naravoslovec ne pozna nobene druge poti do resnice, kot sta pot opazovanja in izkušnje. Ali če upa, da se bo z drznimi krili dvignil kvišku in z enotnim pogledom pregledal celotno resnico ali pa se bo zadovoljil s tem, da v podrobnostih odkrije in utemelji stavek za stavkom, resnico za resnico.

Danes je položaj znova spremenjen. Teda nja borba je končana: vprašanja, ki so bila takrat nerešena, so pojasnjena. Nobenega dvoma ni več, da tudi v filozofskih stvareh ne more biti druge učiteljice, kot je izkušnja, in da ni bistveno, da z *enim* samim genialnim metom predstavimo neki popolni svetovni nazor v celoti, ampak da lahko filozof tako kot vsak drug raziskovalec samo korak za korakom napreduje na svojem področju.

Toda nekaj drugega vzbuja pomislek. Zastavlja se vprašanje, ali bo tudi takšen skromnejši podvig uspel, in ali je v filozofskih vprašanih sploh mogoče doseči resnico in gotovost.

Neizpodbitno je, da filozofija ni deležna velikega zaupanja. Zelo na splošno imajo ljud-

je cilj, ki ga je izbrala, bodisi za prikrito podobo, skozi lupino katere ne zmore prodreti noben umrljiv pogled, ali pa za razrešitev klobčiča, prepletenega s številnimi nitmi, ki ga ne zmore razplesti nobena človeška roka. Večina meni, da zato filozofije pravzaprav ne moremo prištevati k znanostim. Raje jo primerjajo z astrologijo ali alkimijo. Tudi ti dve sta se nekoč imenovali znanosti: toda sedaj ni nobenega razumnega človeka, ki ne bi imel celotne astrologije in celotne alkimije z njenim kamnom modrosti za prazne izmišljotine. Podobno naj bi se tudi filozofija gnala za nemogočim in praznimi slepili.

V zadnjih desetletjih našega stoletja so bile predavalnice nemških filozofov prenapolnjene: v novejšem času je plimi sledila globoka oseka. Zato pogosto slišimo, kako priletni ljudje obtožujejo mlajšo generacijo, da naj bi ji manjkala smisel za najvišje veje vednosti. To bi bilo žalostno, a obenem tudi nerazumljivo dejstvo. Kaj naj bi bil razlog za to, da celoten nov rod po poletu in odličnosti duha tako močno zaostaja za prejšnjim?

Vzrok, ki je imel za posledico upadanje študija filozofije, v resnici ni bilo pomanjkanje talenta, ampak pomanjkanje zaupanja. Če bi upanje izviralo iz dosežkov, bi se raziskovanju sedaj gotovo ne obetala zaman najlepša zmaga. Zato menim, da svojega delovanja na tukajšnji univerzi ne morem pričeti bolje kot z obravnavo razlogov, ki so privedli do splošnega nezaupanja, ter preizkusiti njihovo moč in upravičenost.

V ta namen naj podam kratek pregled najpomembnejših med njimi.



Kjer je vedenje, je nujno resnica; in kjer je resnica, je strinjanje: kajti obstaja veliko zmot, toda resnica je samo *ena*. Ozrmo se na filozofski svet okoli nas. Je daleč od enotnosti in ujemanja nauk, ampak se nasprotno razcepi in razdeli na veliko množstvo šol, tako da skoraj povsem drži izrek: "Kolikor glav, toliko mnenj". To nesoglasje nikakor ni omejeno na različnost mnenj v posameznih, posebnih vprašanjih. Različnost obstaja na vsakem področju raziskovanja. V filozofiji zadeva spor prve in temeljne principe; celi sistemi nasprotujejo drug drugemu in se bojujejo s skrajno silovitostjo.

Gotovo ne bo nihče dejal, da takšno mnenje lahko utrdi naše prepričanje o znanstvenem značaju filozofije. Filozofija je tako stara kot katera koli druga veja raziskovanja. Aristotel je Talesa, ki ga slavimo zaradi odkritja nekaterih preprostih geometrijskih izrekov, hvalil tudi kot očeta filozofije. Če bi bila filozofija znanost, ji po mnenju nekaterih vsaj danes po več kot dvatisočletnih raziskovanjih ne bi več manjkalo splošno priznanih teoremov.

Dalje: ozrmo se iz sedanjosti v preteklost. Tudi zgodovinski potek filozofije ima nekaj, kar nemara malo ustreza zgodovini neke znanosti. Po mnenju nekaterih bi se morala zgodovina sleherne znanosti nadaljevati tako, da se na začetku nepopolno spoznanje z na novo odkritimi resnicami vedno bolj širi in se tako razvije v zaključeno znanost. Neka znanost se ne prične na novo v vsaki glavi. Obstaja tradicija, zaklad spoznanj, ki se ohrani, ko poznejša doba prevzame dediščino prejšnje.

Drugače je v zgodovini filozofije. Kaj naj bi bilo trajno, kar bi preživelo spreminjanje časov in bi se dedovalo od filozofa do filozofa? Še celo v najnovjšem času znova najdemo celotno spremembo sistemov: vsak naslednji sistem je do prejšnjega v najbolj izrecnem in zavestnem nasprotju. Široko razširjenemu dogmatizmu sledi kriticizem, čigar

zadržanost pogosto vodi v skepticizem; kriticizmu sledi absolutna filozofija z zahtevo po čezmernem spoznanju. Kako je lahko nekaj znanost in torej resnica, če tako rekoč z leti povsem spremeni podobo in barvo, tako da je ni več mogoče spoznati?

V času mojega študija se je pripetilo, da sem srečal enega od najbolj slavnih zgodovinarjev v našem času, ki se je podrobno ukvarjal tudi z zgodovino filozofije. Vtis, ki ga je nanj naredila njena obravnava, ni bil ravno tolažil. Zgodovino filozofije, je dejal, bi lahko najboljše primerjali z velikim pokopališčem. Tu lahko vidimo brez števila spomenikov: eden je mogočnejši in veličastnejši, drugi je skromnejši in manj bogato okrašen; toda tako na enem kot na drugem je isti žalosten napis "Hic jacet". Zdelo se mu je vsaj nedvomno, da po takšnih izkušnjah ni nobenega upanja za prihodnost. Filozofija bi tedaj sploh po krivici zahtevala mesto v nizu znanosti. Drugi so prišli do enakega mnenja po drugi poti.

Če natančneje razmislimo o naravi problemov, s katerimi se navadno ukvarja filozof, je videti, da imajo povsem drugačen značaj od problemov v drugih znanostih. Zdi se, da filozofija stremi za takšno razlago in doumevanje, ki sta za človeški razum povsem nemogoča. Gotovo, če se kdo ozre na uspehe, ki jih je raziskovanje doseglo na področju naravoslovja, bo priznal, da gre tu za dosežke, ki so jih v neki prejšnji dobi imeli prav tako za nemogoče. To, kar je bilo nevidno majhno in oddaljeno, mu je postalo dostopno in je osvetlilo razvoj davno preteklih obdobj, po drugi strani pa je z gotovostjo vnaprej določilo bodoče pojave. Kljub temu je način razlage, za katerim stremi naravoslovec, zelo skromen. Nikoli si ne prizadeva za to, da bi prodril do pravega bistva stvari. Nikoli ne zahteva, da bi pri neki vzročni zvezi doumel smotrni vzrok. Opazuje naravne pojave in njihovo zaporedje, med različni-

mi primeri išče podobnosti in na tak način ugotavlja splošne in nespremenljive odnose med pojavi, to je zakone njihove povezave. Ko govori o razlagi dejstev, mu to ne pomeni nič drugega, kot da so posamezni pojavi podrejeni določenim splošnim dejstvom, katerih število si nenehno prizadeva zmanjšati z nadaljnjim izpeljevanjem na še splošnejše zakone. Naravoslovna razlaga nikoli ne nudi več kot to - tudi v primerih, kjer jo imamo za zelo uspelo.

Najodličnejši primer med vsemi je gotovo razlaga nebesnih pojavov na podlagi splošnega zakona gravitacije, ki ga je odkril Newton. Toda v kolikšni meri lahko rečemo, da ta zakon pojasnjuje gibanje nebesnih teles? - Ta zakon vso neskončno mnogovrstnost astronomskih pojavov združuje v neko enotnost, in sicer na podlagi dejstva, da telesa privlačijo druga drugo v direktnem razmerju z njihovo maso in v obratnem razmerju s kvadratom razdalje med njimi. To je sprva videti samo kot razširitev dejstva, ki ga poznamo že od drugod: zakon splošnega privlačevanja je razširjeni zakon težnosti zemeljskih teles. - Toda kaj je privlačevanje in kaj je težnost? Ali nam Newtonova razlaga razkrije učinkujoči princip in notranji potek pojave? - Nikakor! To raziskavo učinkujočega principa naravoslovec prepušča spekulaciji filozofa.

Ali bo ta zmožen odgovoriti na to vprašanje? Ali bo v resnici zmožel pojasniti, kako lahko razumemo povezavo med pojavi v njeni nujnosti? - Toliko je gotovo: splošna pot raziskovanja, kot jo ubirajo druge znanosti, ne vodi do tega. Če naj bi nam opazovanje in izkušnja nudila ključ do rešitve tega vprašanja, bi morala naša zaznava prodreti v pravo in najbolj notranje bistvo stvari ter bi lahko dojela njegov pojem. To pa ne drži. Vidimo, kako različni pojavi stalno sledijo drug drugemu; iz stalnosti sklepamo na nujnost zveze med njimi: toda tega, kar je osnova po-

javov in povzroča nujnost, ne vidimo, niti ne dojamemo z enim od naših čutil. Če filozof ne bi imel nekega drugega očesa, s katerim bi to videl, bi bilo vse njegovo prizadevanje brezuspešno. Utegne se zgoditi, kot je dejal pesnik, da ko pojmov zmanjka, beseda izvleče iz kočljivosti.<sup>2</sup> Zdi se torej, kot smo dejali, da je naše filozofsko prizadevanje povsem brezupno.

Navedenim razlogom, na podlagi katerih filozofiji odrekajo pomen znanosti, se naposled kot pomemben argument pridružuje njena praktična neuporabnost. Sleherno spoznanje, kakor koli že izvira iz gole želje po vednosti, se prej ali slej pokaže koristno tudi v življenju. Raziskave, ki sta jih Arhimed in Apolonij naredila o stožnicah, so po mnogih rodovih privedle k prenovi astronomije; to je omogočilo izpopolnitev plovbe, tako da je Condorcet lahko po resnici dejal: "*Mornar, ki je na podlagi točnega opazovanja geografske dolžine rešen pred brodolomom, svoje življenje dolguje teoriji, ki so jo pred dva tisoč leti postavili genialni misleci, ki niso mislili na nič drugega kot na geometrijske raziskave*".

Vse veje priznanih splošnih teoretskih znanosti, fizika in anorganska kemija, kot tudi organska kemija in fiziologija, so zato postale osnova praktičnih prizadevanj. Z mnogimi izboljšavami in odkritji so preoblikovale medicino in agrikulturno ter tako rekoč celotno življenje. Iz njih so izšli fotografija, železnica in telegraf.

Dvomimo lahko o tem, ali je, kot je hotel Bacon, edini ali celo najvišji cilj znanstvenega prizadevanja v razširitvi moči človeka: da je znanje moč, neomajno drži ne le v krogu učenjakov, ampak tudi za vsakega izobraženca. Samo za filozofijo se zdi, da se ne bo na podoban način izkazala kot moč.

Nekatere filozofske ideje so ob koncu prejšnjega stoletja močno prevzele francoski narod in so vodile k velikim katastrofam. Toda, kakor že utegnemo soditi o njih in nji-



Špela Bevc: Dvojčka, Mostar, 2007.

hovich posledicah, gotovo ne bo noben razumen človek videl v njih podobne preizkušnje za filozofijo, kot jo imajo druge znanosti v praksi. Kakršne koli so že bile spremembe, se pričakovanja, ki jih je vzbudilo navdušeno gibanje množic, niso izpolnila. Kar sicer povzroči velik učinek, toda ne hotenega, pa v resnici ni moč. O velikem vplivu se lahko pogosto motimo, zato filozofske spekulacije ne označujemo drugače kot vednost.

Od abstraktnih znanosti torej samo filozofija ni pokazala praktičnih sadov. Če bi to držalo, ne bi bil mogoč o njej splošen dvom. Toda je mogoč, kajti je dejanski. In zdi se, da že njegov dejanski obstoj dokazuje njegovo upravičenost.

To so bili najpomembnejši vzroki, iz katerih izhaja splošno nezaupanje v filozofijo kot znanost: pomanjkanje splošno priznanih principov; celotni preobrati, ki jih sem ter tja doživi filozofija; cilja, za katerim stremi, ni mogoče doseči z izkušnjo, ter nemožnost praktične uporabe. - Kdo bi lahko zanikal, da so ta dejstva pomembna in določajo našo sodbo?

Kljub temu se nam nemara posreči pokazati, da navedeni razlogi ne dokazujejo -

ali da vsaj ne dokazujejo toliko, kot navadno iz njih izpeljujejo.

Če postavimo drugo poleg druge različne splošne teoretične znanosti, matematiko, fiziko, kemijo in fiziologijo, ugotovimo, da sestavljajo niz, v katerem je vsak prejšnji člen bolj abstrakten od naslednjega. Predmet znanosti, ki je v tem nizu poznejši, je bolj zapleten - in sicer se pri njej pojavi, ki so predmet prejšnje znanosti, zapletejo z novimi elementi in pogoji. Iz tega sledi, da je vsaka poznejša znanost odvisna od prejšnje, medtem ko nasprotno ne drži ali pa le v neprimerno manjši meri. In prav zaradi tega bo poznejša znanost počasnejša v razvoju: če vsakokratno stopnjo njene popolnosti primerjamo s stopnjo popolnosti, ki jo je sočasno dosegla znanost pred njo, se zdi, da bo za to znatno zaostala.

O tem nas najbolj jasno pouči zgodovina znanosti. Obilico matematičnih odkritij so imeli že Grki. Arhimed je v fiziki utemeljil najpreprostejši del, statično mehaniko; toda vsi nadaljnji omembe vredni dosežki so sledili v času Galileja in v sledečih stoletjih. Prava znanstvena kemija je znova veliko mlajša od fizike; za njenega utemeljitelja imamo navad-

no Lavoisiera, ki je bil, kot je znano, žrtev francoske revolucije. In trdnejša zgradba znanstvene fiziologije sodi šele v naše stoletje. V svojem razvoju danes očitno še daleč zaostaja za kemijo, tako kot ta za fiziko. Prav tako se fizika še zdaleč ne more po popolnosti primerjati z matematičnimi znanostmi.

Če obstajajo pojavi, ki so v podobnem odnosu do fizioloških, kot so slednji do kemičnih in kemični do fizičnih, je jasno, da velja: znanost, ki jih obravnava, se mora nahajati na še nezrelejši stopnji razvoja. In takšni pojavi so duševna stanja. Nanje naletimo samo pri organizmih in so odvisni od določenih fizioloških procesov. Potemtakem je očitno, da psihologija dandanes v svojem razvoju ni prišla prek prvih začetkov - ko je celo fiziologija relativno v manjši meri napredovala - in da v prejšnjem času, če ne upoštevamo nekaterih posrečenih anticipacij, sploh ne moremo govoriti o pravi znanstveni psihologiji. S psihologijo je povezana tako sociologija kot tudi ostale veje filozofije. Združujemo jih v isto skupino, ker so njihove raziskave med seboj v najtesnejših odnosih.

Vidimo torej, da filozofija dandanes, tudi če ji ne bi manjkala sposobnost, da se razvije v pravo znanost, ne more doseči visoke stopnje v razvoju; toda iz njenega sedanjega zaostalega stanja nikakor ne smemo sklepati, da pri njej sploh ni mogoč znanstveni napredek in da zato njenih raziskovanj v resnici ne moremo imeti za znanstveno prizadevanje.

Toda če nismo upravičeni, da iz nepopolnega stanja, v katerem se nahaja filozofija, izpeljemo takšen sklep, tudi razlogi, ki, kot smo dejali, povzročajo nezaupanje v znanstveno raziskovanje in globoko obupavanje, še ne pričajo zoper znanstveni značaj filozofskih nalog, ker jih lahko zlahka dojamemo kot posledice tega dejstva.

Pravijo: vsaka splošna znanost obrodi sadove za življenje. Toda ne filozofija. Torej ni

nobena znanost. - Vsekakor sleherna znanost obrodi praktične sadove, a šele tedaj, ko je dosegla stanje določene zrelosti. Veliki praktični dosežki fizike sodijo z redkimi izjemami v moderni čas, veliki praktični dosežki kemije pa sodijo v naše stoletje; s fiziologijo se tako rekoč šele dandanes začena novo rojstvo medicine. Praktičnih sadov, ki jih po mojem prepričanju lahko z gotovostjo prinese filozofija, danes očitno ne bomo obirali.

Nadalje pravijo, da sta način razlage in doumevanje, za katerima stremi filozofija, povsem drugačne vrste od teh, za katerimi si prizadeva naravoslovec. Filozof naj bi hotel prodreti v notranje bistvo in kvaliteto stvari, do katerih opazovanje in izkušnja nimata dostopa. - Na to odgovarjamo: tudi to je samo posledica zaostalega stanja filozofije. Je znak za to, da pogosto še ni spoznala meja možnega spoznanja in pravega načina, kako si mora zastavljati vprašanja. Tudi na drugih področjih vednosti je bilo nekoč podobno. Naravoslovec si ni vedno postavljajl skromne naloge, da posamezne pojave v materialnem svetu dojame kot primere splošnejših dejstev. Nasprotno, nekoč si je prizadeval, da notranje sile narave razume kot to, kar so, ter način, kako delujejo. Šele veliko pozneje in postopoma je opustil takšne poskuse in jih prepustil filozofom. Tej odpovedi se je nato vedno bolj pridruževal sočuten in celo porogljiv nasme. Naravoslovec je spoznal, da so meje, ki jih je na ta način postavil svojem raziskovanju, obenem meje, ki jih je narava sama postavila prizadevanju znanosti. Samo zaostalo stanje filozofije je krivo, da so se filozofi dejansko pogosto polastili takšnih vprašanj. Sicer ne bi le zavrnil tega danajskega dara, ampak bi podobno tudi na svojem lastnem področju kot nemožno opustili raziskovanje notranjega bistva pojavov. V svojem raziskovanju bi ravnali podobno kot naravoslovci: za duševne pojave bi poskušali na podlagi opazovanja posameznih dejstev ugo-

točiti splošne zakone in bi si nato prizadevali, da bi na podlagi povezave posameznih pojavov s splošnimi zakoni pojasnili določene pojave, druge pa bi določili vnaprej. Prav tako bi si na področju metafizike prizadevali, da odkrijejo splošne resnice, ki veljajo enako za področje fizičnih in področje duševnih pojavov ter tako za celotni univerzum. Zadovoljiti bi se morali z relativnim spoznanjem in ne bi smeli več z zahtevo po absolutnem spoznanju zaiti na področje tega, kar je povsem nedojemljivo. Filozofiji gotovo po takšnem razčiščenju in pojasnitvi njenih prizadevanj ne bi nič manj kot naravoslovju manjkalo velikih in bogatih nalog.

Kot razlog za nezaupanje v filozofijo smo navedli, da ne more na isti način kot druge veje raziskovanja pokazati nepretrgane znanstvene tradicije; da tudi še v najnovejšem času vidimo popolne spremembe, kolikor je naslednji sistem v ostrem nasprotju s prejšnjim. To je mogoče brez težave pojasniti s počasnejšim razvojem, ki ga pripisujejo filozofiji v primerjavi z drugimi znanostmi. Vsako znanstveno raziskovanje šele v svojem nadaljnjem poteku pridobi nekaj trajnejšega. Šele ko postane širok tok, je njegova struga nespremenljiva; prej si tako kot hudournik v gorovju vsako pomlad utira novo pot. Pojavijo se najrazličnejše hipoteze in izginejo, kolikor se pokaže, da je ena tako nevzdržna kot druge.

Po drugi strani je vsaka znanost na nezreli stopnji najbolj izpostavljena nevarnosti, da znova izgubi to, kar je že pridobila. Podobna je nežnemu organizmu otroka, ki lažje podleže motnjam in boleznim kot organizem odraslega, ki je v polni moči. V filozofskem raziskovanju se tako dejansko ne kaže samo manjši razvoj kot v drugih vejah vednosti, ampak tudi pogostejši in globlji propad.

Nemara je bil tudi polpretekli čas tako obdobje propada, v katerem so se vsi pojmi nejasno prepletali in od ustreznih metode ni bilo več nobene sledi. Nagel vzpon in propad nas-

protujočih si sistemov v tem primeru ne vzbujata več začudenja.

Sedanjest je zagotovo čas prehoda od omenjenega izrojenega načina filozofiranja k raziskovanju, ki bolje ustreza naravi stvari. V takšnem trenutku se bodo seveda filozofski nazori najbolj razhajali. Eni so še povsem pod vplivom zadnjih sistemov; drugi iščejo stične točke v prejšnjih dobah; spet drugi pričenjajo povsem na novo, kolikor od bolj razvitih znanosti dobivajo napotke za metodo; večina naukov pa predstavlja mešanico starih in novih elementov v različnih razmerjih. Na podlagi tega je mogoče povsem pojasniti tudi kaotično nasprotovanje filozofskih nazorov v našem času, ki je nemara bolj kot vse drugo pomagalo spodkopati ugled filozofije v najširših krogih - zato vidimo v tem glavni razlog za obstoječe nezaupanje.

Prej omenjene ugovore smo v obratnem vrstnem redu pregledali enega za drugim in pretehtali njihovo daljnosežnost. Ugotovili smo, da iz nobenega ni mogoče sklepati na nič drugega, kot da filozofija še ni na tako popoln način kot druge splošne discipline utemeljena kot znanost. Iz tega torej vidimo, v katerem smislu je upravičeno nezaupanje v filozofijo in v katerem ni.

*Upravičeno* je, kolikor lahko filozof danes odgovori na vprašanja, ki mu pripadajo, ne le v manjšem obsegu, ampak običajno tudi z manjšo gotovostjo in ostrino, kot to lahko trdimo za druge raziskovalce in vprašanja z njihovega področja.

Toda *ni upravičeno*, če nas vodi k prepričanju, da se filozofija žene samo za slepili; da zasleduje cilje, h katerim ne vodita nobena pot in nobena brv in kateri so za vekomaj nedosegljivi in nedostopni. Čeprav nemara včasih ni spoznala svojih meja, pa lahko rečemo: ostaja ji krog vprašanj in odgovorom nanje se ne sme odpovedati, niti se jim v korist človeštva ne more odpovedati. Zato ji brez dvoma pripada mesto med drugimi zna-

nostmi in prihodnost ji je zagotovljena. Pokaže se, da je obup, ki se je dandanes že vse preveč razširil, povsem neutemeljen.

Reči smemo še več kot to. - Če je katera doba imela vzrok, da se je nadejala uspešnih dosežkov v filozofskem raziskovanju, velja to za našo. Kot dokaz za to služi prav pogled na naravoslovje, pri čemer filozofi ob prvem pogledu na njegov lep in ploden razvoj utegnejo obupati. Znanosti so kot rastline, od katerih morajo nekatere - glede na vrsto in njihovo naravo - ozeleneti in cveteti prej od drugih. Dokler naravoslovje in vsaka od njegovih podvrst niso pognali obilo popkov, za filozofijo še ni napočila pomlad. Sedaj pa, ko je celo fiziologija začela močneje brsteti, ne manjka več znamenj, ki tudi za filozofijo napovedujejo čas zrelosti in plodnega življenja. Vnaprejšnji pogoji so dani; metoda je pripravljena, v raziskovanju ima izkušnje.

Če se o tem ne motimo, se zdi, da je obup v našem času podoben obupu Kolumbovih tovarišev, ki so prav tedaj hoteli iz brezupa dvigniti roke, ko se je dežela, za katero so hrepeneli, pred njimi dvigovala iz morja. Je še nekaj drugega, zaradi česa prav v naših dneh še najmanj smemo izgubiti pogum. To je naraščajoča potreba po filozofiji.

Naj je filozofija bolj odvisna od naravoslovja kot pa narobe, lahko rečemo, da tudi odnos med njima v nasprotni smeri - kot je to povsod, kjer se znanosti dotikajo - ni izključen. Psihologija in fiziologija vzajemno vplivata druga na drugo; zelo pogosto slišimo, kako se prav najbolj vneti borci za napredek v fiziologiji, kot na primer Helmholtz v njegovi fiziološki optiki, pritožujejo zaradi zaostalega stanja v psihologiji, ki naj bi jih oviralo pri reševanju najpomembnejših problemov. Naravoslovci obravnavajo tudi metafizične probleme, kot je vprašanje splošnega principa vzročnosti in njegov morebitni apriorni značaj;

druga od njihovih raziskovanj, kot na primer raziskovanje zakona o medsebojnem delovanju naravnih sil, pa jih vodijo k pragu najvišjih metafizičnih vprašanj.

Z znanstvenimi potrebami so obenem povezane praktične. V našem času stopajo socialna vprašanja bolj v ospredje kot pa v vsaki prejšnji dobi. Pokazalo se je, da je potreba po njihovi zadovoljivi rešitvi nujnejša od katere koli izboljšave v zdravstvenem varstvu, kmetijstvu ali prometu. Očitno sodijo socialni pojavi k duševnim in pri njihovem razvrščanju si ne moremo pomagati z nobeno drugo vednostjo, kot je poznavanje duševnih zakonov, torej s filozofskim vedenjem. Ta okoliščina je v današnjih dneh že več mislecev, ki jim je pri srcu blagor človeštva, pripravila do tega, da so se resno in skrbno posvetili psihološkim raziskavam.

Zato trdno upam, da bo oseko v filozofskem študiju, ki je nastopila pri nemški mladini in že danes ni več v najnižjem stanju upadanja, kmalu odpravila nova plima. Nemški mladeniči v Avstriji, ki jim je naklonjena vlada, katere modrost pozna vrednost znanosti in jo poskuša podpirati z vsake strani in z vsemi sredstvi, v tem plemenitem prizadevanju gotovo ne bodo hoteli zaostajati za svojimi brati v drugih deželah.

Prevedla Tanja Pihlar

1. Prevedeno iz: Franz Brentano, *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete*, v: Franz Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 1968, 83-100.  
Predavanje, ki ga je imel Brentano 22. aprila 1874 ob izvolitvi v naziv profesorja filozofije na c.kr. univerzi na Dunaju
2. Tu navajamo po slov. prevodu: Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Celotna izdaja* (prev. Janko Moder), Ljubljana, Sanje, 2005, 242 (op. prev.).

# Vebrova etika vesti

Članek ponudi splošen oris temeljnih značilnosti etike oziroma moralne filozofije slovenskega filozofa Franceta Vebra (1890-1975), kot jo je ta razvil v svoji knjigi *Etika* iz leta 1923. V njej se Veber ukvarja s pojmi in vprašanji, ki so osrednjega pomena za to etiko, tj. s pojmom vesti, dolžnosti, vrednostnega čustvovanja in stremjenja ter z vprašanjem formalne ter materialne pravilnosti slednjega. Etika je kot logika nagonске pameti umeščena v okvir Vebrove filozofije na splošno, zarisane pa so tudi nekatere vzporednice z ostalimi Vebrovimi deli, v katerih se dotika področja moralne filozofije.

## Izbrani zarisi Vebrove filozofije

Zanimanje za Vebrovo filozofsko zapuščino postaja v zadnjih obdobjih na Slovenskem vse večje. Njegova ontološka misel in spoznavna teorija, ki sta tesno vezani na predmetnostno teorijo, sta razmeroma dobro poznani. Podobno bi lahko trdili za njegovo estetiko in filozofsko antropologijo, kar je deloma tudi odraz širše dostopnosti ponatisov njegovih knjig *Estetika* in *Filozofija*. Pri tem pa njegova etika, socialna filozofija in spremljajoča razmišljanja, ki se dotikajo človekove družbene narave, ostajajo nekako v ozadju in še čakajo na podrobno obravnavo in kritičen razmislek. Ob tem velja omeniti knjigo Bojana žalca *Spisi o Vebro*, ki je izšla leta 2002 in v kateri avtor obravnava predvsem Vebrovo socialno filozofijo. Prav tako je avtor v tej knjigi Vebrovo misel kot celoto umestil v slovensko in tudi širšo evropsko filozofsko tradicijo.<sup>1</sup>

Ker je tako prav na področju etike največja praznina, se bomo v članku posvetili temu

delu Vebrove filozofije. Vebrova knjiga *Etika: Prvi poizkus eksaktne logike nagonске pameti*, ki je izšla leta 1923, predstavlja zaključeno obravnavo tega filozofskega polja. V njej na preko šeststotih straneh sistematično in natančno obravnava vrednostna čustva in stremjenja. Knjiga je zastavljena izrazito problem-sko, hkrati pa stremi k vzpostavitvi sistema moralne filozofije. Ob tem filozofska tradicija in predhodna etiška misel igrata obrobno vlogo. Ostala Vebrova dela, v katerih se ukvarja z vprašanji moralne filozofije, so *Idejni temelji slovanskega agrarizma* (1927), *Filozofija* (1930), *Sv. Avguštin* (1931) in knjiga *Nacionalizem in krščanstvo* (1938).

Janez Janžekovič je Vebrovo filozofijo nekoč označil kot filozofijo misleca, ki v vsaki knjigi pravzaprav poda celotno filozofsko teorijo na novo. Vebrova misel naj tako ne bi bila ukoreninjena v določeni osrednji zamisli, ki bi jo mislec potem zgolj preslikoval na različna filozofska polja. Če pri Vebro že ne moremo najti neke osrednje filozofske ideje oz. intuicije, lahko ugotovimo, da je brez dvoma temelj njegove filozofije s predmetnostno teorijo povezana teorija nagonскеga doživljanja in njegovih predmetov.

Osnovo te teorije predstavljajo doživljaj, predmet tega doživljanja in odnos med njima. Veber ločuje štiri osnovne vrste doživljanjev, in sicer predstave, misli, čustva in stremjenja. Vsaki vrsti doživljanja ustreza svoja vrsta predmeta. Predmet predstav so t. i. osnove, predmet misli so dejstva, predmet čustev vrednote in predmet stremljenj najstva. Najosnovnejši doživljaj in podlaga vsem ostalim je predstava. Med doživljaji je vzpostavljena enostranska odvisnost. Ne morem npr.

misлити mačke, če nimam predstave mačke. Prav tako so čustva odvisna od umskih doživljanjev, to je od predstav in misli, ter stremljenja od čustev.

Teorija nagonskega doživljanja je v ospredju tudi v njegovi knjigi *Etika*, katere osnovne misli predstavi nadaljevanje članka.

### Temeljne značilnosti Vebrove etike

Vebrovo etiko bi kot logiko nagonske pameti lahko najlažje opisali kot etiko vesti. Vest je v Vebrovi teoriji dispozicija za (materialno in formalno) pravilno čustvovanje in stremljenje, še posebej za pravilno vrednostno čustvovanje in odgovarjajoče stremljenje. Slednje je tudi cilj našega etičnega življenja. Neetičnost posledično pomeni nepravilnost vrednostnega čustvovanja in stremljenja.

Etika je za Vebra tako po svojem bistvu logika vrednostnega čustvovanja in stremljenja. V tem smislu je znanstvena; gre za urejen sistem spoznanj, ki se ukvarja s pravilnostjo in nepravilnostjo nagonskega doživljanja. Pri etiki gre za *“samostojno znanost, z ozirom na njen predmet tudi znanost o dobrem in slabem, o nrvavnosti in nenrvavnosti”* (Veber 1923: 12 – vsa nadaljnja sklicevanja se nanašajo na to delo, razen če ni označeno drugače.) Veber pri svojem delu privzame metodo, ki jo je najti že pri Aristotelu in po kateri je v etiki potrebno začeti z običajnimi moralnimi prepričanji in z zdravorazumskim pojmovanjem morale. Vsakodnevne moralne izkušnje in prepričanja so temeljna, a hkrati seveda ne absolutna ali neovrgljiva za zgraditev filozofskega sistema moralnosti. Etika kot avtonomna znanost se ukvarja s pravilnostjo in nepravilnostjo čustvovanja in stremljenja, kakor se logika kot znanost ukvarja z mišljenjsko pravilnostjo in nepravilnostjo. Zaradi tega ima nalogo, da *“[...] poišče zadnje in najsplošnejše kriterije vsega empiričnega etičnega razsojanja”* (75).

Veber v knjigi *Etika* ločuje med štirimi vrstami čustvovanja, tj. med hedonskim, estetskim, logičnim in vrednostnim čustvovanjem. Prvi dve temeljita na predstavah in jih zato imenuje tudi predstavnici čustvovanja. Zadnji dve vrsti sta miselni čustvovanja, saj so njune psihološke podlage misli. Vrednostno pozitivno in negativno čustvovanje (npr. veselje in žalost ali spoštovanje in zaničevanje) Veber imenuje tudi vrednočenje oziroma ne vrednočenje. Predmet vrednostnega čustvovanja so vrednote v strogem pomenu besede. Etična čustva so tako del tega vrednostnega čustvovanja. Osnovni etični čustvi sta spoštovanje in zaničevanje. Predmeti spoštovanja ali zaničevanja so osebe. Osebo lahko spoštujemo ali zaničujemo na podlagi naših prepričanj o tej osebi in njenih dejanjih.

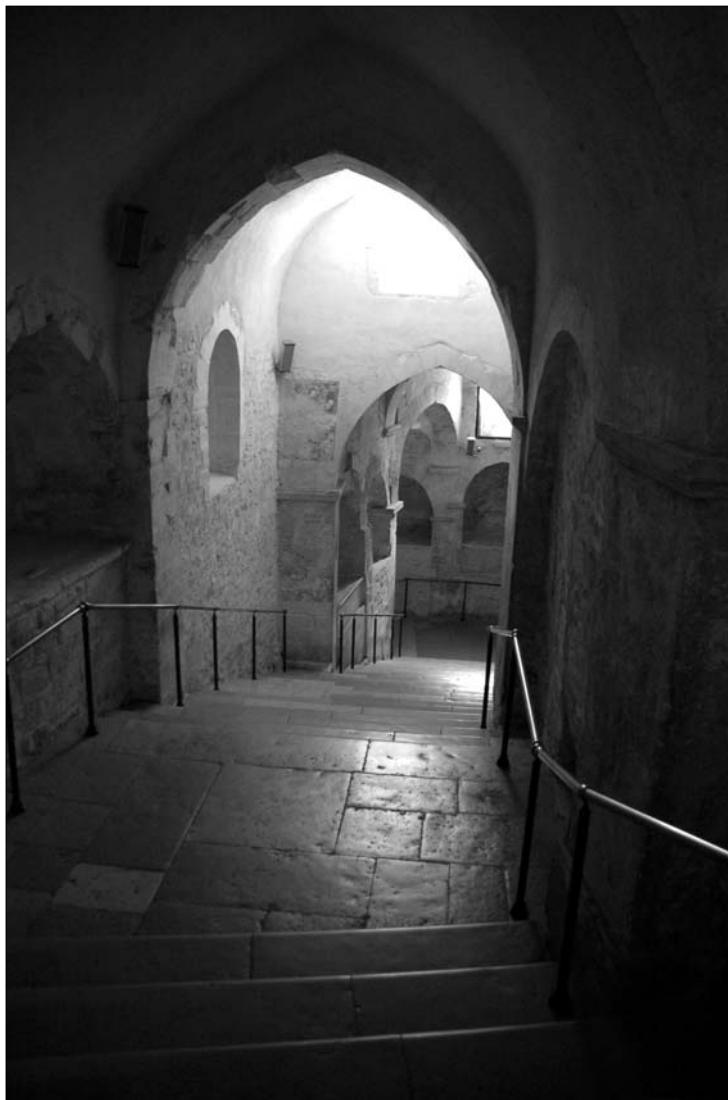
### Vrednostna čustva

Veber pri obravnavi razmerja med vrednostnim čustvovanjem in njegovimi predmeti pričinja s psihološkim pojmovanjem vrednot. Vredno oz. nevredno je tako lahko vse, kar nastopa (ali lahko nastopa) kot predmet vrednostnega čustvovanja. Psihološko etično vredno, to je “dobro” ali “zlo”, je posledično to, kar nastopa kot predmet spoštovanja ali zaničevanja. Pravilnost vrednostne sodbe v psihološkem smislu je tako odvisna od faktičnosti čustvovanja. Vendar se hitro pokaže nezadostnost takšnega psihološkega pojmovanja vrednosti, saj z opisanim psihološkim pojmom vrednosti ne moremo utemeljiti etike kot posebne znanstvene discipline. Pri vsakem, psihološko še tako pravilnem vrednostnem čustvovanju<sup>2</sup>, namreč načeloma ostaja odprto vprašanje, ali je tudi etično pravilno. Prehod od psihološkega k apsihološkemu pojmovanju vrednot je nujno potreben, če želi Veber izpolniti svoj načrt izgraditve logike nagonske pameti, ki bo pravi analogon tradicionalni logiki, vezani na pravilnost mišljenja.



Veber se apsihološki vrednosti približa preko analize vrednostnih in moralnih sodb. Tako ima zanj vrednostna sodba (npr. "To je dober avtomobil." ali "Ta oseba je dobra.") svoj smisel, ki je različen od smisla, ki bi se nanašal na katero izmed ne-vrednostnih značilnosti predmeta sodbe ali pa na naše doživljanje samo. Temu predmetu sodbe namreč pripisuje vrednost, ki mu pripada neodvisno od našega doživljanja. Vrednost v ap-

sihološkem smislu je samostojna predmetna kvaliteta, ki nastopa kot predmet vrednostnega čustvovanja in je torej ne smemo zamenjavati s tem čustvovanjem samim. Enako velja za apsihološko, tj. absolutno in objektivno etično vrednost, kjer z moralnimi sodbami na podlagi odgovarjajočega spoštovanja ali zaničevanja osebam pripisujemo dobroto, vrlost, plemenitost, hudobijo, podlost ipd. S tem dobi Vebrova etika možnost stroge ob-



Špela Bevc: Navzdol, Monte San Angelo, 2006.

jektivnosti. Seveda ostaja problem v tem, ker nam sama opredelitev psihološke vrednosti še ne pove, kateri pojavi so vredni.

## Vrednostna stremjenja

Poleg vrednostnega čustvovanja Veber obravnava tudi vrednostno stremljenje. Pri moralnosti ne gre zgolj za moralna čustva, temveč tudi za stremjenja. S čustvi bi sicer lahko pojasnili vrednotenje, ne pa tudi najstev ali dolžnosti. Stremjenja so nekakšna aktivna čustva, ki so potrebna za delovanje. Stremljenje je v temelju odvisno od čustvovanja, tj. stremimo ali zavračamo lahko samo to, kar poprej vrednotimo. Predmeti stremljenj so naji oziroma najstva. Podobno kot pri čustvih in vrednotah se tudi najstva glede na vrste stremljenj delijo naprej na hedonska, estetična, logična in vrednostna.

Tudi pri vrednostnih stremljenjih in najstvih je bistvenega pomena razlikovanje med psihološkim in psihološkim vidikom najstva. V psihološkem smislu je najstvo vse, kar nastopa ali lahko nastopa kot predmet stremljenja. Pojavom tako pripada najstvo v psihološkem smislu tedaj, ko po njih stremimo ali jih zavračamo. Toda najstveno prepričanje oziroma stremljenje, da se naj nekaj zgodi, ne pomeni zgolj tega, da nekdo po tem stremi, temveč meri na predmet oziroma pojav sam.

## Dolžnost in moralni status dejanj

V Vebrovi etiki je vsaka dolžnost najstvo. V psihološkem smislu je vezana na etično stremljenje, v psihološkem smislu pa je preko t. i. najstvenih sodb ali prepričanaj pozornost usmerjena k predmetom stremljenja samim. Dolžnost vršiti ali opuščati posamična dejanja je pozitivno ali negativno psihološko najstvo teh dejanj, ki predpostavlja njihovo moralno ali etično vrednost ali nevrednost (310). Za Vebra dolžnost torej izhaja iz vrednosti dejanj in ne obratno. *Ceteris paribus*, večja kot je vrednost ali nevrednost dejanja,

večja je naša dolžnost to dejanja izvršiti ali opustiti. Hkrati je dolžnost odvisna tudi od možnosti (izvršitve ali opustitve) dejanja. Veber je vrste dejanj glede moralne ali etične vrednosti in posledično zavezujočnosti dolžnosti povzel po svojem učitelju Meinongu. Tako skupaj z njim razločuje med:

- (i) zaslužnimi,
- (ii) korektnimi,
- (iii) dopustnimi in
- (iv) nedopustnimi dejanji.

Poleg teh vrst dejanj lahko posebej oddelimo še moralno-vrednostno povsem indifereentna dejanja. Zaslužna dejanja imajo največjo moralno vrednost, ki je navzgor neomejena. Po vrednosti sledijo korektna dejanja. Dopustna dejanja nosijo zgolj majhno nevrednost, medtem ko je nevrednost nedopustnih dejanj zopet navzdol neomejena. Posameznik ima dolžnost vršiti korektna in opuščati nedopustna dejanja, v manj strogem pomenu besede pa je dolžan vršiti tudi zaslužna dejanja in opuščati dopustna dejanja. Opuščanje zaslužnih dejanj je dopustno in obratno; opuščanje korektnih dejanj je nedopustno in obratno. Sami kriteriji pa so v veliki meri odvisni tudi od dispozicij posameznika. *“Ako si pa drugotne okoliščine, pod katerimi se vrši ali se je vršilo dejanje, le kolikor toliko natančneje ogledamo, pridemo kmalu do nedvomnega zaključka, da v vseh onih slučajih, ko govorimo o zaslužnem, dopustnem ali nedopustnem dejanju, prav za prav ne ocenjujemo dejanja samega, temveč le dispozicije subjekta, ki so potrebne, da v gotovih okoliščinah nekaj izvrši.”* (319). Isto dejanje je tako glede na dispozicije delovalca in njegove motive posledično lahko npr. enkrat korektno, drugič zaslužno.<sup>3</sup> Tako so tudi dispozicije vrednostno opredeljene; dispozicije za zaslužna in korektna dejanja so vredne dispozicije, na drugi strani pa so dispozicije za dopustna in nedopustna dejanja nevredne dispozicije.

## Logika nagonskega razuma

V tretjem delu svoje knjige Veber obravnava logično pravilnost čustvovanja in stremljenja. Kakor je zanj resnična (objektivna in pravilna) tista misel, katere predmet je istinito dejstvo, je čustvovanje in stremljenje pravilno, kolikor gre predmetu tega čustvovanja in stremljenja odgovarjajoča apsihološka vrednost ali najstvo. Tako izklesana logična resničnost vrednočenja in vrednostnega stremljenja je torej pravi analogon tradicionalni logični miselni pravilnosti. Veber pri mislih oziroma prepričanjih ločuje med njihovo zunanjo in notranjo resničnostjo. Le slednji gre status pravega spoznanja, grajenega na temelju notranje razvidnosti (356-361).<sup>4</sup> Ta delitev na zunanjo in notranjo pravilnost se ponovi tudi pri čustveno-stremljenjski strani doživljanja. Tako na primer za zunanje pravilno vrednočenje zadostuje zgolj to, da je objekt apsihološko vreden oz. nevreden. Za notranje pravilno vrednočenje morajo vrednostna prepričanja, na katerih temelji vrednočenje, ustrezno meriti na apsihološko vrednost, ta psihološka vrednost mora biti razvidna iz psihološkomišelnih podlag vrednočenja, pri čemer morajo biti vrednostna prepričanja sama notranje resnična.

Materialna pravilnost mišljenja in čustveno-stremljenjskega doživljanja je odvisna od ujemanja z istinitimi dejstvi, medtem ko je formalna pravilnost odvisna zgolj od logičnih relacij med prepričanji (mislimi, vrednostnimi sodbami, stremljenji), te morajo biti namreč takšne, da bi materialna pravilnost ali nepravilnost teh prepričanj sama po sebi sledila iz materialne pravilnosti ali nepravilnosti drugih prepričanj. Primer formalno pravičnega, a materialno napačnega vrednostnega čustvovanja, je npr. da A vrednoti X na podlagi neresničnega prepričanja, da je X apsihološko vreden. Formalna pravilnost sama ne vključuje materialne pravilnosti, je pa za

Vebera dober "vodnik", da dosežemo tudi materialno pravilna miselna in nagonska doživljanja (376-391).

Veber v tem delu knjige poda lestvico vrednot, ki jo utemelji tako zdravorazumsko kot tudi teoretično (glede na njihovo večjo ali manjšo subjektivnost ali objektivnost). Najnižje na tej lestvici so hedonske vrednote (prijetnost in neprijetnost), sledijo jim estetske vrednote (lepota in grdota), logične vrednote (logična vrednost in nevrednost) in na vrhu so vrednote v ožjem smislu oziroma etične in moralne vrednote (moralna vrlost). Slednja je maksimalna vrednota, ki zaobsega vse ostale (412-421). To lestvico gre jemati z vsaj dvema vrstama omejitev, prva so *ceteris paribus* stavki, ki nadvladujejo vrstni red vrednot, druga pa nadomestilnost oziroma nenadomestilnost posameznih vrednot.

## Vest

Ko Veber sklene z aksiomi nagonskega doživljanja, se obrne k za njegovo etiko morda celo najpomembnejšemu pojmu, tj. pojmu vesti. Vest je opredeljena kot dispozicija za pravilno in nepravilno čustvovanje in stremljenje, kot nagonska pamet, hkrati pa jo lahko obravnavamo kot posebno doživljanje, tj. pravilno vrednočenje in pravilno vrednostno stremljenje, ki ima za svoj predmet druga vrednočenja in vrednostna stremljenja ter njihove posledice v dejanjih.<sup>5</sup> Temeljni empirični postulati so po Vebrovem mnenju razvidni vsakomur, ki ni "rojen zločinec ali pa 'sploh' slep za moralno ali etično 'dobro' oz. 'zlo'" (487). Zlobnost je po Vebru vrednočenje nevrednega, zloben človek vrednoti tisto, za kar je prepričan, da ni vredno, in ki nevrednoti tisto, za kar je prepričan, da je vredno. Ta uvid vesti je povsem predteoretičen, tj. ni vezan na specifična teoretska izhodišča. Vest, pravi Veber, "nam večkrat tudi sama z isto nedvoumno jasnostjo priča za moralni ali etični oziroma nemoralni ali nee-

etični značaj lastnih dejanj, kakor velja to o 'razumu' napram prepričanem oziroma napram njihovi logični resničnosti ali neresničnosti. Da, glas vest je vsaj po navadi tako precizen, da presojamo z njim z neko maksimalno sigurnostjo iz etičnih ali moralnih vidikov nas same in večkrat tudi druge osebe ne samo na splošno, temveč tudi z ozirom na katerakoli še tako posamezna in od najrazličnejših trenutnih okoliščin odvisna lastna in tuja dejanja." (417). Najuniverzalnejši postulat etike je tako: "Poslušaj vselej in povsod glas svoje vesti!" (539). Vest je pomembna tudi kot ta, ki nas vodi preko vseh posamičnih primerov moralnih presoj.

Vest je vedno vest posameznika. Vest je skladna z aksiomi nagonke pameti, ki jih oblikuje Veber. V tem oziru lahko vest vodi tudi do empiričnih postulatov.

"Ako se torej v naslednjem vprašam, katera dejanja zahteva od nas kot moralna ali etična dejanja naša vest, se morem in moram že načelno ozirati samo na vest poedinca, n. pr. prav na mojo vest in pri tem paziti samo na to, da izoliram pri naslednjem naštevanju postulatov naše vesti vse one činitelje, ki so značilni n. pr. prav za mene, ne pa za tebe itd. Ako vse to storim, lahko rečem, da zahteva od nas vest določena dejanja v četrtem pogledu: a) v kolikor se tičejo dejanja nas samih, b) v kolikor zadevajo dejanja našega bližnjega, c) v kolikor tangirajo tudi družbo samo, v kateri živimo in d) v kolikor imajo stike s takozvanimi kulturnimi činitelji, kakor jih nahajamo n. pr. v znanosti, umetnosti, državi in religiji. (538-539).

## Empirični postulati vesti

Veber tako razločuje med štirimi moralno zavezujočimi odnosi, v katere je postavljen posameznik. To so odnos do samega sebe, do bližnjih, do družbe in do nadosebnih pojavov, tj. do znanosti, umetnosti, religije in države. Zanimiva je tudi razlika, ki jo Veber zariše med etičnim udejstvovanjem na eni in

moralnim udejstvovanjem na drugi strani. Za etično udejstvovanje velja, da je vezano zgolj na osebne vrednote, torej na prve tri moralno zavezujoče odnose, medtem ko gre pri moralno zavezujočem odnosu do nadosebnih pojavov za moralno udejstvovanje (559-560). Pri konfliktu med obema pa moramo dati prednost slednjemu, seveda s smiselnimi omejitvami.

"Seveda bi bilo s tem obenem tudi izrečeno, da se moramo vsaj v slučaju konflikta odločiti prej za moralno nego za etično udejstvovanje, [...] Seveda je pri tem strogo pripomniti, da velja vse to samo povsod tam, kjer gre za idejo znanosti, umetnosti, religije ali državnosti, t. j. kjer preti nevarnost, da bi se zastavil razvoj faktične človeške znanosti, umetnosti, religije ali državnosti, ki je istoveten z vedno večjim približanjem k ideji nadosebno kulturnih pojavov, ne pa tam, kjer gre samo za poedine elemente, ki so v svoji poedinosti in izoliranosti kaj malo pomembni za uspešen razvoj celokupne znanosti, umetnosti itd." (559-560).

Glede na različna moralno zavezujoča razmerja do nas samih, do naših bližnjih, do družbe in do nadosebno-kulturnih pojavov pa Veber tako zastavi empirične postulate vesti.

### A. Empirični postulati vesti, tikajoči se nas samih

1. Materialni postulati vesti, tikajoči se nas samih
  - a) Ne ruši lastnega zdravja, pospešuj lastno zdravje!
  - b) Ne ruši lastne sreče, pospešuj lastno srečo!
  - c) Ne ruši lastnega duševnega razvoja ne v kvantitativnem in ne v kvalitativnem pogledu, pospešuj svoj razvoj!
  - d) Skušaj se po svoji sposobnosti uveljaviti!
2. Formalni postulati vesti, tikajoči se nas samih
  - a) Ne omejuj svojih interesov izključno na posamezne pojave, ne bodi enostranski!
  - b) Skušaj biti sam s seboj v soglasju, ne bodi nedosleden!

- c) *Delaj vse s polno energijo, ne bodi len!*
- d) *Ne oziraj se na trenutna neugodja, ne bodi strahopeten!*

## **B. Empirični postulati vesti, tikajoči se razmerja do "bližnjega"**

### **1. Materialni postulati vesti, tikajoči se razmerja do bližnjega**

- a) *Ne ruši tujega zdravja, pospešuj tuje zdravje!*
- b) *Ne ruši tuje sreče, pospešuj tujo srečo!*
- c) *Ne ruši tujega duševnega razvoja ne v kvantitativnem in ne v kvalitativnem pogledu, pospešuj tuj razvoj!*
- d) *Ne omalovažuj tujega mnenja in tujih sposobnosti, upoštevaj tuje mnenje in tuje sposobnosti!*

### **2. Formalni postulati vesti, tikajoči se razmerja do bližnjega**

- a) *Sodi bližnjega po njegovi lastni vrednosti, ne bodi družabno krivičen!*
- b) *Skušaj po možnosti z bližnjim soglašati, ne bodi družabno protiven!*
- c) *Zanimaj se za svojega bližnjega, ne bodi družabno indiferenten!*
- d) *Presojaj bližnjega kakor samega sebe, ne bodi družabno egocentričen!*

## **C. Empirični postulati vesti, tikajoči se razmerja do družbe, v kateri živimo**

### **1. Materialni postulati vesti, tikajoči se razmerja do družbe**

- a) *Ne ruši socialnega blagostanja, pospešuj socialno blagostanje!*
- b) *Ne ruši socialnega reda, pospešuj socialni red!*
- c) *Ne krši naravne družbe v prid umetni, stavi naravno družbo nad umetno!*
- d) *Ne krši večje družbe v prid manjši, stavi večjo družbo nad manjšo!*

### **2. Formalni postulati vesti, tikajoči se razmerja do družbe**

- a) *Sodi vsako družbo po njeni lastni vrednosti, ne bodi socialno krivičen!*

- b) *Skušaj po možnosti z družbo soglašati, ne bodi socialno protiven!*

- c) *Zanimaj se za družbo, ne bodi socialno indiferenten!*

- d) *Presojaj družbo kakor samega sebe in svojega bližnjega, ne bodi socialno niti ego-niti altrocentričen!*

## **D. Empirični postulati vesti, tikajoči se razmerja do nadosebno-kulturnih pojavov**

*"Goji in pospešuj nadosebno-kulturne činitelje (znanost, umetnost, religijo, državo)!"* (539-547)

Zadnji cilj oziroma smoter našega življenja je po Vebru *"vseskozi pravilno kakor umsko tako nagonsko življenje"* (569). Pri tem ima nagonška pamet smotrnostno prednost pred umsko, kar je tudi pogojeno s samo strukturo doživljanja. Razvoj človeške kulture<sup>6</sup> je posledično razvoj stopnje pravilnosti nagonsko-umskega življenja posameznika(ov) (574).

## **Etika vesti**

Na podlagi Vebrovih premišljevanj si lahko zastavimo vprašanje glede vloge vesti in njenega spoznavnega statusa v našem etičnem in moralnem življenju. Kakor smo videli že zgoraj, je za Veبرا glas vesti tisti, ki nam lahko priča tako o moralnem ali etičnem statusu posamičnih dejanj, motivov in oseb, hkrati pa tudi o temeljnih načelih etike, ki jim moramo slediti. Pri tem se lahko vprašamo, kakšni so ozadni mehanizmi, ki te sodbe vesti podpirajo. Pri splošnih načelih etike in morale bi se Veber lahko oprl na notranjo logično pravilnost oziroma samorazvidnost letih. Razpoložljivost podobnega odgovora pri posamičnih dejanjih otežuje to, da so leta povečini zelo kompleksna in zajemajo mnogo vidikov, ki so moralno in etično zavezujoči ali pomembni. Da je temu tako, je dovolj že bežen pregled vsebine empiričnih postulatov vesti in hkrati našega dejanskega moralnega življenja. Tako je presenetljivo, da Veber mestoma zatrjuje tudi *"nedvoumno in jasno"*

pričevanje vesti glede posamičnih moralnih situacij. Glede slednjih nas bi tako vest lahko kvečjemu opozarjala na moralno pomembne vidike situacij, ne pa pričala o tem, kakšna je naša dolžnost.

Hkrati moramo vzeti v obzir še Vebrove misli s konca *Etike*, kjer poudarja, da je v našem življenju priložnosti za zanesljivo materialno pravilno vrednostno čustvovanje in stremljenje izredno malo, medtem ko se mo-

ramo izven tega zanesti le na formalno pravilnost. Vest se torej ne more opirati na formalno pravilnost, saj v tem primeru ne bi dosegla tiste gotovosti, o kateri govori Veber. Hkrati pa se ne more opirati na materialno pravilnost, saj bi se potem izgubila njena vseprisotnost v našem življenju. Mislim, da je vsaj v okviru njegove knjige *Etika* rešitev v tem, da lahko vest razumemo na raznolike načine. Prvič bolj v smeri moralne intui-



Špela Bevc: Navzgor, Vipavski Križ, 2007.

je, ki je vezana na vrste dejanj oziroma splošna moralna načela; temelji postulatni vesti so notranje pravilni, tj. samo-razvidni.<sup>7</sup> Tako se jim z vestjo podeli materialna pravilnost. Drugič, vest, kakor se nam oglašča v posamičnih situacijah, bi lahko vezali bolj na vrsto moralnega čuta, kamor ponavadi umeščamo še obžalovanje, kesanje, "slabo oz. pekočo vest"<sup>8</sup>, notranji moralni mir ali nemir ipd. Poleg tega bi lahko vesti pripisali še tretjo vlogo, tj. vlogo vira moralne motivacije. Veber namreč za naravno stanje človeštva, kjer ne bi bilo na voljo vzpostavljenih kazenskih institucij, pravi, da bi naše delovanje obvladovali le dve sili: zasledovanje lastnega interesa in vest, ki bi bila tako edina, ki bi vodila do moralnih ali etičnih dejanj (328-329). Tako je v bistvu Vebrov pojem vesti mogoče brati v trojnem smislu. Pri obravnavi njegove etike kot etike vesti je to trojnost potrebno imeti jasno pred očmi, saj gre za različna razumevanja vesti oziroma moralne intuicije.

## **Pomen Vebrove Etike in nadaljnji razvoj njegove etične misli**

Vebrova *Etika* se vključuje v prvo fazo njegovega filozofskega razvoja, kjer je v ospredju izgradnja celovite teorije nagonskega doživljanja. Iz tega projekta so izšle tudi Vebrove obravnave raznolikih filozofskih polj. "Vebrova estetika, etika in v veliki meri filozofija religije so natančnejša obravnavana estetiških, vrednostnih in hagiotskih čustev z genetičnega, analitičnega, predmetnostnega in normativnega vidika." (žalec 2002: 19-20).

Vendar imajo v *Etiki* predstavljena izhodišča pomembne omejitve. Vsa pozornost je usmerjena na teorijo vrednostnih čustev in stremljenj. Gre torej za vidik odnosa med doživljanjem in njegovim predmetom. Ta okvir pa se zdi mnogo preozek za vzpostavitev prave moralne filozofije. Posledica teh omejitev je tudi njegova hitra in v mnogih ozirih pomanjkljiva zavrnitev tradicionalnih etičnih

teorij ali izhodišč, npr. kantovske etike in utilitarizma, saj se ta očitno niso mogla pokrivati z izhodišči Vebrove misli. To ozkost izhodišč je Veber priznaval tudi v svojih poznejših delih. V *Filozofiji* tako o svoji *Etiki* pravi, da njegova misel izpred skoraj desetih let še ni mogla imeti posebnega filozofskega čara, kajti izpuščeno je bilo razmerje (moralnega) doživetja do subjekta tega doživetja. Ta slednja razširitev pomeni ponoven vnos pojmov, kot sta svoboda in odgovornost, v moralno misel.

"No, vprav v pričujočem spisu pa sem pokazal, da sta svoboda in odgovornost res legitimi posebni činjenici in hkrati takšni činjenici, brez katerih bi res ne bilo nikake bistvene razlike med človekom in golo živaljo. Tako ta moj spis tudi etiki vrača ono njeno pravo osnovo in čar, ki ga ji še nisem mogel dati leta 1923., ko sem bil napisal pač obsežno etiko, vendar etiko, ki je bila že načelno osnovana samo na razmerju 'doživetja do objekta', ne pa hkrati na vzporednem razmerju 'doživetja do subjekta'." (Veber 2000: 216)

V tej luči nadgraditve njegove moralne filozofije sta pomembna razvojna koraka, ki ju Veber stori v vmesnem obdobju: nova delitev vrst čustvovanja in nadgraditev teorije vrednot. Veber je svojo kasnejšo etiko mnogo bolj vpel tudi med filozofsko antropologijo na eni in socialno filozofijo na drugi strani. Veber v *Etiki* tudi še ni govoril o razliki med trpno in dejavno duševnostjo, kot jo poznamo iz *Filozofije*, kjer je odnos, ki je v ospredju v *Etiki*, tj. doživljaj – predmet, že nekako v grobem obeležil kot pasiven oziroma trpen, medtem ko odnos doživljaj-subjekt označuje za aktivnega oz. dejavnega. Tako šele v knjigi *Filozofija* srečamo resničnega dejavnega moralnega delovalca, ki ga v etičnem smislu zaznamujeta svoboda in odgovornost. Navkljub tem omejitvam pa Vebrova *Etika* iz leta 1923 predstavlja natančno in obsežno obravnavo vrednostnih čustev

in stremljenj, ter je hkrati nadgrajena z zelo zanimivim pojmom vesti.

## Literatura

Aristoteles. 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Janžekovič, J. 1977. *Domoljubni spisi • Vebrova filozofija*. Celje: Mohorjeva družba.

Strahovnik, V. 2001. O Vebrovem pojmovanju dveh tipov socialnosti: cerkveno občestvo kot vrhovna oblika človeške socialnosti, V: *Tretji dan*, let. XXX, december 2001, št. II, 85-93.

Strahovnik, V. 2005. Veber's ethics. V: *Anthropos*, letn. 37, št. A, 105-116.

Strahovnik, V. in žalec, B. 2002. Socialna filozofija Franceta Vebra. V: *Aktualni problemi filozofije, sociologije in politologije, ekonomije in psihologije*, izdala Univerza v Permu, Perm; 66-75.

Veber, F. 1923- *Etika – Prvi poizkus eksaktne logike nagonske pameti*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.

Veber, F. 1923b. *Znanost in vera*. Ljubljana: Tiskovna zadruga.

Veber, F. 1927. *Idejni temelji slovanskega agrarizma. Programatična socialna študija*. Ljubljana: Kmetijska tiskovna zadruga.

Veber, F. 1929. Nekaj misli o kulturi in civilizaciji. V: *Odmevi I*, 1929, Ljubljana, 78-85.

Veber, F. 1931. *Sv. Avgustin; Osnovne filoz. misli sv. Avgustina. Poskus kulturno zgodovinske apologije novega življenjskega idealizma in svetovnega optimizma*. Ljubljana: Zbirka Kozmos.

Veber, F. 1938. *Nacionalizem in krščanstvo. Kulturna pisma Slovencem*. Ljubljana: Ivo Peršuh.

Veber, F. 1979. *Zadružna misel. Izbor člankov in razprav*. Buenos Aires: Cooperativa de Credito S.L.O.G.A. LTDA.

Veber, F. 2000 (1930), *Filozofija; načelni nauk o človeštvu in njegovem mestu v stvarstvu*. Ljubljana: Študentska založba.

Žalec B. 1998. *Reprezentacije; od pojavov k stvarnosti*. Ljubljana: Študentska založba.

Žalec B. 2000. Slovenska filozofska mavrica leta 1930. V: Veber, F. 2000, 245-321.

Žalec, B. 2001, *Kultura, zgodovina, družina in narod v Vebrovih Idejnih temeljih slovanskega agrarizma. Tretji dan*, let. XXX, december 2001, št. II, 74-84.

Žalec, B. 2002. *Spisi o Vebriu*. Ljubljana: Študentska založba.

1. Ob tem velja omeniti še dva članka, ki sta pred leti izšla v reviji *Tretji dan* (žalec 2001 in Strahovnik 2001) in simpozij posvečen Francetu Vebriu, ki se je septembra 2005 zgodil na SAZU v Ljubljani.
2. Ta psihološka pravilnost oziroma nepravilnost zadostuje za zavrnitev nekaterih zmotnih vrednostih čustev (s tem, da nam lahko razkrije neresničnost psiholoških podlag), na primer če nekdo vrednoti osebo A zaradi njene lastnosti L, hkrati pa ne drži, da B ima to lastnost. Vendar zgolj na podlagi te psihološke pravilnosti ne moremo odpraviti vseh zmotnih vrednostih čustev (178).
3. Po Vebriu smo dolžni izvrševati le tista dejanja, ki jih (z)moremo izvršiti. Veber tako znotraj svoje etike sprejema znano "ought implies can" načelo, vendar hkrati dodaja, da to nima nikakršnih neposrednih posledic za odnos med etiko in svobodno voljo (332-333).
4. Za več o tem glej tudi žalec 1998: 164-174 in žalec 2002: 32-43.
5. "Vest pa lahko smatramo tudi kot posebno doživljanje; v tem slučaju jo bomo na splošno istovetili s pravilnim vrednočenjem in s pravilnim vrednostnim stremljenjem, posebej pa z onim pravilnim vrednočenjem in stremljenjem, ki ima za svoje objekte druga naša ali tuja pravilna ali nepravilna vrednočenja in stremljenja in tudi tem vrednočenjem in stremljenjem odgovarjajoča vnanja dejanja." (537).
6. Primerjaj tudi Vebrove misli o kulturi in civilizaciji, Veber 1929.
7. Veber je razvidnost (vsaj v prvem obdobju svojega filozofskega razvoja, kakor sodi *Etika*) zavračal. Kako torej, da na tem mestu govorimo o moralni intuiciji in razvidnosti temeljnih etičnih postulatov? Podobna vprašanja si je zastavljal že Janez Janžekovič v svojem spisu *Razvoj Vebrovega nauka o spoznavanju* (1977), kjer je ugotavljal, da Veber po eni strani evidenco zavrača in razglašal sklicevanje nanjo za "psihološki analfabetizem", po drugi strani pa v vseh njegovih delih iz tega časa dobimo občutek, da jo pri zadnjih vratih znova vpelje in se nanjo pogosto sklicuje. Mislim, da velja podobno tudi za *Etiko*.
8. Veber o slabi vesti govori predvsem v zvezi z razmerjem med pravilnim vrednostnim čustvovanjem in stremljenjem kot smotrom našega nagonskega življenja in srečo. Nemoralni delovalci ne morejo doseči prave sreče, saj jim, po Vebriu, to preprečuje slaba vest (569-570).



# (Ne)kultura dialoga med Slovenci

*Splošni cilji Evropskega leta medkulturnega dialoga (2008) so:*

- *spodbujanje medkulturnega dialoga kot procesa, ki krepi sposobnost vseh tistih, ki živijo v EU, da delujejo v bolj odprtem, a tudi bolj kompleksnem kulturnem okolju, kjer v različnih državah članicah, **kakor tudi znotraj vsake posamezne države članice soobstajajo različne kulturne identitete in prepičanja;***
- *poudarjanje medkulturnega dialoga **kot priložnosti prispevati k raznoliki in dinamični družbi** in izkoristiti priložnosti, ki jih ta ponuja, ne samo v Evropi, ampak tudi v svetu;*
- *ozaveščanje vseh, ki živijo v EU, zlasti mladim, **o pomembnosti razvoja dejavnega in v svet odprtega evropskega državljanstva,** ki spoštuje kulturno raznolikost in je osnovano na skupnih vrednotah v EU, kakor so določene v členu 6 Pogodbe EU in v Listini o temeljnih pravicah EU;*
- ***poudarjanje prispevka** različnih kultur in izražanja kulturne raznolikosti k dediščini in načinom življenja v državah članicah. (Evropski parlament in Svet Evropske unije, Odločba št. 1983/2006 ES.)*

*Zelo sem zadovoljen, da so se problemi rešili s pogajanjem, kar dokazuje zrelost in odgovoren pristop njihovih udeležencev. To nam daje dobro osnovo, da se bodo tudi v bodoče vsa vprašanja te vrste rešila s pogajanjem. **V Sloveniji moramo gojiti kulturo dialoga in sposobnosti za sporazumevanje. Tega imamo še veliko premalo.** (Danilo Türk, predsednik RS. Izjava ob uspešnem zaključku pogajanj med socialnimi partnerji)*

Kakšna ironija, pomisli človek, da Slovenci predsedujemo Evropski uniji prav v letu, ki sta ga evropski parlament in Svet evropske unije razglasila za leto medkulturnega dialoga. Če smo namreč kje pod pragom še sprejemljivega, smo v kulturi dialoga in spodobnosti sporazumevanja. “Tega,” kot ugotavlja predsednik države, “imamo še veliko premalo.” Po drugi strani pa je sovpadanje slovenskega predsedovanja EU in leta medkulturnega dialoga izjemna priložnost, da gremo Slovenci vase, se izmerimo, spremenimo smer in napravimo potrebne korake h kulturi dialoga in ustvarjalnega sožitja.

Diagnoza predsednika države je bila podana v zvezi z uspešnim dogovarjanjem med socialnimi partnerji, ki so takrat dosegli kompromis in se izognili slabšanju medsebojnih odnosov, dragi stavki in zastrupljanju družbene klime v državi. Ker socialnih razmer ni mogoče izolirati od splošnega stanja duha v deželi, je upravičeno meniti, da velja predsednikova ugotovitev za vso družbo. Ali povedano drugače: tako na socialnem področju kot na drugih - političnem, kulturnem, idejnem, religijskem idr. - bo več kulture dialoga in razumevanja, če jo bo več v splošni družbeni klimi in obratno. Tu smo pravzaprav v spiralastem kroženju ali navzgor ali navzdol: vsako področje prispeva pozitivno ali negativno k celoti in ta povratno deluje na posamezno področje. Rečemo lahko, da bo kakovost osebne in družbenega življenja rasla sočasno in sorazmerno z rastjo kulture dialoga v vseh segmentih družbe od medčloveških odnosov do najširših družbenih odnosov. Kulturo dialoga oblikujejo po eni strani ljudje v medsebojni interakciji, po drugi strani pa so ljudje pod vplivom nezavednih ali

nemišljenih mehanizmov, ki jih (in)formirajo, da ne rečem formatirajo. V razpravi se ne bom spuščal na osebno področje, kjer imajo v usposobljenosti za dialog pomembno vlogo čustva in volja, izobrazba in prepričanja, inteligenca in dobrohotnost, občutek varnosti in sprejetosti ... Ustavil se bom pri nemišljenih mehanizmih, in sicer pri zgodovinskih in s tem prigradnih, nenujnih, in antropoloških, strukturnih, ki so povsod, kjer je človek, vendar pa jih ta lahko v precejšnji meri oblikuje.

### 1. Razdiralna dediščina "bojev"

Če bi bilo treba z vidika kulture dialoga povzeti z eno besedo malodane poldrugo stoletje slovenske zgodovine, bi ta beseda bila "boj", in sicer kot nasprotje dialoga. Do druge svetovne vojne je bil to "kulturni boj", ki mu je sledil "razredni", temu pa "boj za demokracijo" in z njim vzpostavljanje kulture dialoga, ki se otepa smrtonosne dediščine prvih dveh bojev.

Zloglasni "kulturni boj" naj bi po liberalnem in komunističnem zgodovinopisju začel na Slovenskem dr. Anton Mahnič, goriški profesor teologije. Toda za zgodovinarja Janka Prunka to ni tako razvidno. "Kljub vsemu povedanemu moramo danes ugotoviti, da nimamo jasnega konkretnega odgovora, kdo je na Slovenskem začel kulturni boj, kdo je imel večji interes in ga je bolj vztrajno vzpodbujal in kdo je imel od njega večjo korist. Edini kolikor toliko objektivni odgovor bi bil, da je kulturni boj v slovenski politiki (...) škodil tako katoliški kot liberalni strani in slovenskemu narodu kot celoti" (2006: 20). Če so se z Mahničevim nastopom začeli "duhovi ločevati" idejno, pa so bili že pred njim dejansko razdeljeni in so razumni ljudje tožili, "da je na Slovenskem močno narobe, ker je pravi 'ravs in kavs' med katoličani, zlasti duhovniki in svetnimi gospodi liberalci" (Prunk 2006: 24). Kul-

turni boj, kot pravi Igor Grdina "evocira in opredeljuje niz medsebojno povezanih akcij ter reakcij, ki jim je uspelo spremeniti obličje 'raja pod Triglavom' - pri čemer pa so njihove meje oziroma robovi tako tematsko kot časovno težko opredeljivi. Gre za izrazito 'večsektorski' pojav, ki je prodril globoko v pore vsakdanjega življenja" (2006: 34). V različnih slovenskih deželah je imel ta boj različne razsežnosti in moč, najbolj pa se je razmahnil na Kranjskem. Če je Cerkev hotela s tem bojem ohraniti prednostni položaj, ki ga je imela dotlej v družbi, pa tudi "liberalci niso goreli samo za 'narod, omiko in svobodo', ampak tudi za svojo osebno in strankarsko ekonomsko in politično moč. Vsaj druga generacija liberalcev po letu 1880 (Tavčar, Hribar, Tiller itd.) je znala dobro materialno poskrbeti zase" (Prunk 2006: 30).

Ta "ravs in kavs", ki je v grobem potekal med katoliškim taborom na eni strani in njegovimi nasprotniki (liberalci in socialisti) na drugi strani, so komunisti leta 1945 radikalno in krvavo prekinili ali s fizično ali z družbeno-politično likvidacijo drugače mislečih. Če je "kulturni boj" potekal v obliki brezobzirne polemike in je posledično slabil politično enotnost in moč Slovencev tako v avstro-ogrski kot jugoslovanski monarhiji, pa je "razredni boj", ki so ga bojevali slovenski komunisti s pozicije totalitarne oblasti, preskočil z ideološko-političnega področja na področje terorja. Sopotnik in simpatizer komunistov, pesnik Edvard Kocbek, je kmalu po "osvoboditvi" dojel, da je zavladal "komunofašizem", za katerega so značilni: "prigoljufana oblast, kanibalsko uničevanje, blazna antivatikanska gonja, rastoče divjanje zoper Cerkev in vero ..." Nazadnje so brezobzirnega zatiranja in teptanja deležni vsi. "Letos (1952) ne bo božiča niti v mestih niti na deželi. Po tovarnah morajo delati, v uradih prav tako, v šolah je pouk ... Ponekod ne bodo niti polnočnic imeli. Tisti,



Špela Bevc: Pot, Skrabin, 2007.

*ki prinese za božič smrečico, ga zapro in mu drevesce odvzamejo. Po trgovinah so poskrili rozine, nakit, svečke in božična darila. Ljudje nimajo bele moke, kjer pa je, je njena cena blazno poskočila. Vse to pa bo na razpolago takoj po 25. decembru. Tega nismo nikoli niti v sanjah pričakovali, s čimer nas tepe partija osmo leto po osvoboditvi ... Ljudje so potrti, kakor še niso bili ...” (Kocbek 1987).*

Uničevalna strast komunistov se ni zastavila pri političnih nasprotnikih in poli-

tično brezbriznih, ampak je svojo smrtno raboto nadaljevala v lastnih vrstah. Pred štiri leti so izšli spomini Angele Vode (1892-1985), publicistke, defektologinje, soustanoviteljice OF, komunistke, feministke in pevjalke. V recenziji *Skritih spominov* (Nova revija, 2004) v Mladini je Bernard Nežmah zapisal:

*Angela Vode je najtemnejša plat vladavine tovarišev Kardelja, Kidriča, Kraigherja in družčine. Je primer usode intelektualca, ki je*

*mislil s svojo glavo. Da bi bilo še huje: je komunistka in antifašistka, ki so jo degradirali njeni lastni soborci. Ženska, ki je s svojim delom utelešala najbolj svetle strani gibanja, je bila za partijo neprebavljiva. Zakaj? - Ko je l. 1939 Stalin podpisal pakt s Hitlerjem, ni sledila partijskim direktivam in je še naprej agitirala zoper nacizem. Ekspresno so jo vrgli iz partije in kasneje po spravni široki antihitlerjanski koaliciji tudi iz OF.*

*Njeni spomini so pretresljivi, ko opisuje, na kakšne načine so jo nekdanji tovariši degradirali, zapirali, ji jemali človeško in profesionalno dostojanstvo. Knjiga je kronika slovenskega komunizma in njegove grozljive nehumanosti do drugačnih. Predstavljajmo si staro gospo, ki pride iz povojnih zaporov, brez za preživetje zadostne penzije, a ji je prepovedano početi to, kar zna: predavati in pisati. Da pride do pisalnega stroja, je projekt dimenzij pristanka na Luni. A zdaj grozljivka najvišje vrste: da bi preživela, je primorana svoje članke za male denarje prodajati teoretičarkam komunistične partije, ki jih potem neženirano objavljajo pod svojimi imeni.*

*Delo, ki ne ponuja bralnega veselja, ampak spoznanje o trpki resnici zgodovinskega obdobja, ki svojim nasprotnikom ni naklonilo človečnosti.*

Mladinin kolumnist pronicljivo zazna ob individualni usodi Angele Vode vso sprevrženost partije, njenega delovanja in učenja. "Knjiga je kronika slovenskega komunizma in njegove grozljive nehumanosti do drugačnih. ... spoznanje o trpki resnici zgodovinskega obdobja, ki svojim nasprotnikom ni naklonilo človečnosti."

Duhovni in telesni potomci komunistov, ki so od svojih "očetov" podedovali z razrednim bojem in revolucijo prigrabljeno družbenopolitično in ekonomsko moč, zdaj dopovedujejo drugim Slovencem, naj pustijo preteklost pri miru in naj ne preštevajo kosti. In vendar prav ti isti razlagajo, kako je treba ravno to opraviti v Srebrenici, Ruandi ... Resnica je pač, da

tako kakor telesno zdravje ogrožata v sto letih naložen cink in kadmij v celjskih, še zlasti teharskih tleh, ravno tako ogrožajo duhovno zdravje naše družbe zločini, krivice, strah, sumničenje, nezaupanje ipd., ki jih je komunistični režim prizadevno odlagal v družbeno ozračje skozi desetletja. Kako pride človek, ki je zašel, na cilj, če ne tako, da v obratni smeri prehodi stranpot v obratni smeri, pri tem pa si pozorno ogleda kraj, kjer je skrenil s prave poti, da se drugič ne bi več zmotil? Kako pomaga psihoanaliza, če ne tako, da se človek z obujanjem osebne zgodovine sooči s travmami, ki jih je odrinil, jih predela in pospravi, kamor sodijo? Terapevtsko vrednost za sedanjost ima tudi narodova preteklost, če se ljudje z njo odkrito spoprimejo. Francozi so npr. svojo revolucijo iz leta 1789 vsaj trikrat temeljito pretresli, pretehtali in nanovo interpretirali. Nove razmere so namreč zahtevale ponovno osvetlitev dogajanja pred 200 leti, da ne bi postal ovira za zdrav razvoj francoske družbe.

Nič bolj ne zastruplja odnosov med Slovenci, jih usodno razdvaja in preprečuje razmah kulture dialoga kakor čas razrednega boja in revolucije. A ne zato, ker so bili dogodki tragični in dramatični za številne ljudi; podobne reči so se dogajale in se še povsod. V 90-tih 20. stoletja sta bila genocida v Ruandi in Srebrenici, vendar je mednarodna javnost pomorjenim priznala status žrtev, odgovorne za pomore pa pripeljala pred Haaško sodišče in tiste, ki so bili spoznani za krive, obsodila. Pri nas se ni zgodilo nič podobnega, ker še vedno velja partijska interpretacija zgodovine, ki ne razglašča za izdajalce, sovražnike, izmečke ipd. le žrtve komunističnega terorja, marveč tudi njihove sorodnike, potomce, znanke, krajane in sovornike. Noben dialog ni mogoč, nobene kulture dialoga ni, če ljudje sami ne smejo povedati, kako so oni živeli, doživljali, videli in razumeli čase, za katere partijska interpretacija pravi, da so bili časi napredka, svobode, enakosti in bratstva.

Dokler večina, ki ji je partija odvezla pravico glasu, ne bo povedala svoje plati zgodbe in ne bo ta vključena v novo interpretacije polpretekle zgodovine, nas bo le-ta dušila in se bomo zaradi nje delili in spopadali naprej.

Zgodovinar Jože Dežman vidi rešitev iz zadušljive in destruktivne situacije v spravi.

*... izglasujmo spravni referendum. Imamo zgodovino, kjer se pojavi projekt revolucije, ki uveljavi zapoved: Umori! Ropaj! Laži! Na spravnem referendumu bi morali glasovati o tem, ali naj to še drži ali pa se bomo držali vesti, ki ukazuje: Ne ubijaj! Ne kradi! Ne laži! Pa ne bomo s tem prav nič spreminjali zgodovine. Churchill je v Angliji še zmeraj angleška ikona, a o njem povsem resno razpravljajo kot o zasvojenecu, alkoholiku, depresivcu, o njegovih prismuknjenih odločitvah. Kot o človeku pač. In takšen človeški odnos do zgodovine bi morali imeti tudi Slovenci. Imamo bleščeče 20. stoletje in čas je, da se o nekaterih stvareh dogovorimo, na primer kakšen je odnos oblasti do človekovega življenja, ali se mu država lahko vtika v zasebnost ali ne, ali se nemočnim in zapostavljenim pomaga, kakšen je odnos do manjšin ... (2005).*

Po sesutju komunizma kot politične in idejne diktature je potihnilo govorjenje o razrednem sovražniku, pa tudi tisto o notranjem in zunanem, ker je večina vendarle hotela imeti pluralno demokracijo in priti v Evropo. Zaradi teh sprememb je prenehal tudi razredni boj in predsednik prve pluralne skupščine dr. France Bučar je končno mogel razglasiti konec državljanske vojne. Toda borci razrednega boja, ki so si z njim zagotavljali totalitarno oblast pol stoletja, se niso dali in so se spet vrgli v boj, da bi prigrabljene privilegije obdržali zase in svoj "novi razred". Kontinuiteta, kot poimenujejo nekdanji komunistični tabor, ne izbira sredstev in med drugim zopet obudi "kulturni boj", kakor da bi po pol stoletja še vedno imeli nek katoliški tabor, ki obvladuje družbo in ima nad-

njo monopol. Propagandni stroj kontinuitete je do nedavna prikazoval Demos, pomladne stranke, Cerkev in vse, ki jim je za demokracijo, kot revanšiste, fašiste, izdajalce, kolaborante, domobrnce, stremuhe ... In znova oživil izključujoče in nedialoške miselne in vedenjske vzorce, ki so v času osamosvojitvenih prizadevanj skorajda izgini- li. Ti demoni preteklosti, ki jih del politike brezobzirno obuja za ohranjanje oblasti - *divide et impera*, so danes največja ovira za sproščeno družbo, v kateri bo pluralnost zaželena in razumljena kot priložnost. Zato prizadevanja za resnično demokracijo še zdaleč niso končana, gojenje kulture dialoga pa je šele na začetku.

Razmislek pokojnega predsednika Janeza Drnovška o ujetosti v "stare vzorce" in o osvoboditvi iz njih nakazuje enega osnovnih pogojev za vzpostavljanje kulture dialoga pri nas.

*Govorili ste v različnih terminih, o prijateljski ločitvi npr. med državo in verskimi skupnostmi, ne o ločitvi, ki bi bila izključevalna, sovražna, ki bi vnaprej predpostavila neke konflikte in stalen kulturni boj (...). Torej odnos, ki lahko včasih vsebuje tudi konflikte, vendar se ti lahko razrešujejo v dialogu na podlagi medsebojnega spoštovanja in upoštevanja medsebojnega priznavanja. Prepričan sem, da bo tak dialog rodil dobre in konstruktivne, za družbo in državo koristne sadove. Pri tem pa se je res treba včasih ali pa velikokrat otresti nekaterih preteklih vzorcev našega obnašanja, razmišljanja, stereotipov, s katerimi smo morda kar vsi ali pa vsaj večinsko obremenjeni iz preteklosti (...). Če se nam bo uspelo izviti iz starih vzorcev, potem bomo lahko res vzpostavili kakovosten dialog in odnose v naši državi.*

## 2. "Za strpen dialog različno mislečih zmanjkuje kisika" (Jančar)

Do referenduma, ki ga predlaga zgodovinar Dežman, (še) ni prišlo, do sprave, ko bi se srečali okrog skupnih vrednost naše ci-



Špela Bevc: Vznožje, Skrabin, 2007.

vilizacije in v njihovi luči presojali človeška dejanja in razmere v družbi, tudi (še) ne. To žal pomeni, da pluralne družbe še nismo sprejeli ne v načelu ne v praksi. Pluralnost predpostavlja namreč skupne splošne etične - se pravi nadideološke in skupinske - vrednote, in šele pod takšnim vrednostnim obzorjem lahko "cveti tisoč cvetov". V nasprotnem primeru se ima kaka ideološka skupina za najvišje merilo, ki se mu morajo podrejati vsi

drugi. V naši zgodovini je Osvobodilna fronta (OF) tipičen primer tega. V tej združbi se je ena od njenih sestavin, komunistična partija, razglasila za merilo, vodilo, in partnericam določila podrejen položaj in vlogo. In čeprav imajo nekateri dediči tega neslavnega početja polna usta govorjenja o pluralnosti in strpnosti, jo dopuščajo le toliko in tako dolgo, dokler imajo oni vodilno vlogo v družbi, diktirajo njeno življenje in skladno s svo-

jimi koristmi določajo, kaj je prav in kaj ne za vso družbo, za vse ljudi.

*Kaj torej hoče povedati tisti, ki spravlja zaupne diplomatske dokumente v javnost? Opozarja nas, da v Sloveniji še vedno obstajajo ljudje, ki se v veliki meri identificirajo z nekdanjimi oblastniki, ne režimom. Druži jih prepričanje, da jih je "Usoda" izbrala za to, da nam vladajo in dopovedujejo, da smo lahko srečni, ker jih imamo. Spominjam se prvih dni po zmagi Demosa, ko sem pred Namu srečeval svoje nekdanje politične komisarje z orožnih vaj. Bili so veliko mlajši od mene in so se med nami vrteli s kurirski torbicami ter poskušali delati vtis. V glavnem so se prilizovali višjim poklicnim oficirjem. Ker jim ni bilo jasno, kaj se dogaja, so se med seboj nekaj dni pozdravljali. "Si že postal član Karitas?" Še danes mi ni povsem jasno, kaj jim je Karitas pomenil. Očitno jim je bila ta beseda neka aluzija na cerkev, na one, ki so njihove spravili z oblasti, skratka na drugačne, ki jim bodo sedaj vladali. Zgodbe o teh iracionalnih fantih ne bi pripovedoval, če ne bi ob zamenjavah vlade LDS opazal pri nekaterih podobne reakcije. Poudarjam! Gre za nekaj vidnih posameznikov, ne za splošno podobo, vendar so ti najbolj vpadljivi. Ko obračunavamo s sedanjo vlado, pade v oči najprej njihov pogled, ki ne more skriti najgloblje prizadetosti. Način govorjenja dokazuje, da se govorec ne kontrolira. Iz njega bruha strast obupa in prezira. Obupa, ker se je zgodilo, in prezira, ker so njegovo nekdanje delo prevzeli ljudje, ki že po naravi in izvoru za nekaj takega niso primerni. Dejstvo, da ima nasprotnik doktorat, da so mu svetovni odri domači kot domača dnevna soba, je kvečjemu njegova pomanjkljivost, ne prednost.*

Zaradi stalnih in množičnih napadov nanj v pismih bralcev, je Jančar prenehal s pisanjem. Ne zaradi piscev debilnih pisem, ampak zaradi urednikov, ki so ga povabili k sodelovanju, potem pa nanj spuščali trope popadljivcev in zmerjavcev. Tudi sam sem pisal redno petkovo kolumno v Dnevnik. In ker

se mi je dogajalo enako kakor Jančarju, sem po več letih odložil pero. Kaj naj rečem? Razočaran? Ne, ampak streznjen, spregledal sem igro ... In predvsem žalosten, da je pri nas še toliko tovrstne podlosti, ki sem jo bil vajen v komunizmu, v demokracijo pa gotovo ne sodi.

Pisatelj Drago Jančar je zaradi stalnih napadov na svoje pisanje prenehal pisati za Delo in je to pojasnil v zadnji kolumni. To začne s pripovedjo, kako so iz nekega dnevnika vprašali na nek urad: "Čemu oz. s kakšnim razlogom je v častni odbor (za Trubarjevo leto) uvrščen Drago Jančar"? Potem pa nadaljuje:

*Zadeva s tistim vprašanjem bi bila seveda obrobna neumnost, če ne bi bila tako značilna za deželo, ki jo je zajelo splošno politično preštevaje in razvrščanje v nazorske in strankarske predale, v kateri ustvarjanje ne pomeni nič in kjer za strpen dialog različno mislečih zmanjkuje kisika. Kultura v najširšem pomenu besede, združena z znanjem in sposobnostjo za refleksijo, se umika pred nevednostjo, nerazgledanostjo in sposobnostjo za surovo obračunavanje. "Ne dvomim," piše Trubar Adamu Bohoriču 1. avgusta 1565, "da dobro poznaš in neredko obžaluješ nesrečno kulturno zaostalost naše domovine, saj je prava sramota, kako se vsepovsod šopiri zaničevanje do lepih umetnosti in zanemarjanje duhovne izobrazbe". Stanje duha, kot bi rekli danes, stanje duha v tej domovini Trubar imenuje "bedno barbarstvo" in tudi sam ga pogosto tako občutim. Divja politizacija in neusmiljen boj za kapital **teptata vsak normalen in strpen pogovor**, poteptala sta "lepe umetnosti" in "duhovno izobrazbo". Včasih se mi zdi, da so se razbohotali provincialni besji, ki jih Trubar tako opisuje: "Takšna zavist namreč, sovraštvo, hudobija, ošabnost, napuh, objestnost, častihlepnost in pohlep po denarju, ki prihaja od hudiča in od naše pokvarjene narave, so zanesljiva znamenja, predhodniki in glasniki propada in pokvarjenosti naše domovine."*

*Domovina od Trubarjevih časov ni propadla, nasprotno, rasla je in vzcvetela, tudi v prihodnosti ne bo propadla. Mislim pa, da v njej človeku, ki želi govoriti javno in velikokrat drugače od večine, marsikdaj ni dosti lažje kakor v Trubarjevem, Cankarjevem ali Kocbekovem času. Mislim tudi, da je v tej deželi veliko pametnih, modrih in strpnih ljudi. Mnoge med njimi poznam, zato vem, da se jih zmeraj več pred "bednim barbarstvom" umika v svoje umetniško ali znanstveno delo, nekateri kratkomalo v zasebno življenje.*

### 3. Zavest in praksa enakovrednosti

Če se kot voznik osebnega avtomobila na ozki cesti srečate s tovornjakom, se največkrat zgodi, da tovornjak kar leze naprej, vi pa se previdno umikate na stran ali celo pomikate nazaj. In če vam sopotnik očita vaše početje, češ da imate prav toliko pravic na tej cesti kakor tovornjakar in da ste z njim enakopravni, boste skomignili z rameni ali vzdihnili, da drugače pač ne gre.

Za dialog ni dovolj samo enakopravnost. To demokracija res vsem zagotavlja, a zato ni kultura dialoga nič višja. Da bi do resničnega dialoga prišlo, je nujna tudi enakovrednost. Če bi tudi vi vozili enak tovornjak, bi verjetno srečanje na ozki cesti potekalo s podobnimi naporji z obeh strani. Dokler pa vi nimate enake moči kakor sogovornik, vam nobena enakopravnost ne zagotavlja enakovrednega položaja. Informativni dialog je pod taktirko bolj informiranega, pogajalski dialog pod taktirko spretnejšega govorca ... In ker pri nas divja tudi kulturni boj, povejmo, da je ta "pod taktirko bolj nasilnega in brezobzirnega" (Muhovič 2006: 85). Te nesimetrične in neuravnotežene oblike dialoga niso same po sebi nič napačnega, kadar potekajo tam, kjer je njihovo mesto. Ker imamo prav s tovrstnimi dialogi največ izkušenj - od otroštva, prek šole do službe -, smo se ob njih privadili na odmik, zvija-

nost, kritičnost in nezaupljivost. Preučevalci totalitarizma pravijo, da ta deluje zato, ker se ljudje tudi v njem najdejo, in sicer zato, ker nagovarja vrsto človeških teženj. Slehernik v njem ni le podrejen in tlaččen, ampak je tudi komu nadrejen in ga po mili volji tlači: sleherniku je omogočeno, da se v določenih odnosih počuti mali Stalin, mali Tito ... Totalitarizem goji kulturo monologa, v njem vlada enoumje tistega, ki ima monopol nad družbeno močjo.

Demokracija, ki je zanikanje totalitarizma in njegova alternativa, pa temelji na drugačnih odnosih, na vzajemnosti, zato goji kulturo dialoga, partnerstva, dogovarjanja; družbena moč in oblast sta v njej razpršena, razdeljena med ljudi. Sleherni koncentracija oblasti je nevarna, če ni tudi koncentracije protioblasti. Zato demokracija ne stoji na menjavi podrejenosti in nadrejenosti, marveč na enakopravnosti in enakovrednosti; tako npr. številčno šibkim, kot npr. narodnostnim manjšinam, zakon omogoča posebne pravice, da bi bili enakovredni z večino. Vloga in položaj žensk v družbi sta v primerjavi z moškimi deficitarna, zato se poskuša moč žensk okrepiti s posebnimi pravicami, kot npr. kvotami za volilne liste ipd., da ne bi bile samo enakopravne, marveč tudi enakovredne moškimi. Prav tako se danes govori o pravicah ljudi s posebnimi potrebami, bolnikov, otrok ...

Pri nas se vse preveč ohranjajo stari totalitarni vzorci človeških in družbenih odnosov. Če je v našem družbenem življenju kultura dialoga na zelo nizki ravni, smo za to odgovorni vsi. Premalo se namreč zavedamo, da smo se naučili živeti v nesimetričnih vrstah odnosov in smo jih ponotranjili. Še vedno se enim zdi normalno, da so vodilni, in še vedno se drugim, večini, zdi normalno, da so drugorazredni, da nimajo kaj reči in povedati, razen da se jezijo in bentijo, kar pa ni nikomur mar, saj nima to nobene teže v družbi. Premik od kulture monologa h kul-



turi dialoga se bo zgodil, če se zavemo, kako podlegamo priučenim starim vedenjskim in mišljenjskim vzorcem. Zares je treba vzeti pregovor: *Kar se Janezek nauči, to Janezek zna*. V totalitarizmu smo se naučili živeti v kulturi monologa in čeprav se je sistem sesul, živimo in prakticiramo naprej, kar smo se v njem naučili. Tu se mi zdi, da je še eden od vzrokov, zakaj še vedno prevladuje kultura monologa, *glajhšaltunge*, in ne dialoga. Ker vsi ponavljamo "stare vzorce", kot pravi dr. Drnovšek, zato težko preskočimo v tisto vrsto dialoga, ki predpostavlja tudi enakovrednost, ne le enakopravnost sogovornikov. "Take situacije so na primer dialogi med enako pametnimi, izobraženimi in etično izoblikovanimi ljudmi različnih prepričanj, nazorov, konceptov in izročil" (Muhovič 2006: 85-86). To pa nenazadnje pomeni, da bomo morali spremeniti tudi podobo o sebi in drugih. Kot člani demokratične družbe se bomo morali bolj zavedati ne le lastne enakopravnosti, marveč tudi enakovrednosti z vsemi drugimi. To pomeni, da se bodo nekateri morali prenehati imeti za bolj enakopravne in večvredne od njihovih sodržavljanov, vsi drugi pa se bodo morali prenehati imeti za manj enakopravne in manjvredne od tistih, ki jim te reči dopovedujejo in jih silijo v tak položaj.

Za nas kristjane, katoličane, pa takšna sprememba vedenjskih in mišljenjskih vzorcev pomeni, da bomo končno vzeli resno veselo vest, evangelij, o tem, da smo vsi brez izjeme ljubljani božji otroci, z enakim dostojanstvom in poslanstvom, bratje in sestre med seboj. To kar v posvetni govorici imenujemo kultura dialoga, se v naši krščanski imenuje ljubezen do Boga, bližnjega in sebe.

*"Kot Božji izvoljenci, sveti in ljubljani, si torej oblecite čim globlje usmiljenje, dobrotljivost, ponižnost, krotkost, potrpežljivost. Prenašajte drug drugega in odpuščajte drug drugemu, če se ima kateri kaj pritožiti proti kateremu. Kakor je Gospod odpustil vam, tako tudi vi odpuščajte. Nad vsem tem pa naj bo ljubezen, ki je vez popolnosti. In Kristusov mir naj kraljuje v vaših srcih, saj ste bili tudi poklicani vanj v enem telesu, in bodite hvaležni. Kristusova beseda naj bogato prebiva med vami. V vsej modrosti se med seboj poučujte in spodbujajte. S psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi v svojih srcih hvaležno prepevajate Bogu"* (Kol 3,12-16).

### Literatura:

- Dežman, Jože. 2005. Oba elementa, patriarhalni in boljševisistični teror ... V: *Mladina*, 28. marec 2005.
- Drnovšek, Janez. 2005. *Pogovori o prihodnosti Slovenije X. Dialog z verskimi skupnostmi*. (14. december 2005). Ljubljana: Urad Predsednika RS.
- Granda, Stane. 2008. Zasmehovalci Slovenije. V: *Demokracija*, 14. februar 2008.
- Grdina, Igor. 2006. *Med dolžnostjo spomina in razkošjem pozabe. Kulturnozgodovinske študije*. Ljubljana: ZRC.
- Kocbek, Edvard. 1987. *Dnevnik 1951-1952*. Zagreb: Globus.
- Muhovič, Jože. 2006. Od kulturnega boja h kulturnemu dialogu. V: *Forum za dialog med vero in kulturo. Kulturni boj na Slovenskem včeraj, danes, jutri*. Ljubljana: Družina.
- Nežmah, Bernard. 2005. Angela Vode: Skriti spomin. V: *Mladina*, 17. januar 2005.
- Prunk, Janko. 2006. Kulturni boj v slovenskem političnem življenju - brez konca in kraja. V: *Forum za dialog med vero in kulturo. Kulturni boj na Slovenskem včeraj, danes, jutri*. Ljubljana: Družina.
- Türk, Danilo. *Izjava ob uspešnem zaključku pogajanj med socialnimi partnerji*. V: Večer, 28. januarja 2008.

## Pesmi

*Naredil si me krhko;  
takó Ti je bilo všeč.  
Dan za dnem se s prsti dotikaš  
te lomljive posode  
in preizkušaš njeno zdržljivost,  
jaz pa se bojim,  
da se bo sesula.*

*Rečes mi: Hodi!  
Mehka voda  
bo zadržala tvoja plašna stopala  
in tvoji koraki  
se ne bodo pogreznili  
v razpenjenost vodnih valov.*

*Usaj kos lesa mi vrzi!  
Da me dvomi ne povlečejo  
v temne globočine  
neizmernega oceana,  
od koder  
ni vrnitve.*

*teh besed  
se ne dotikaj  
ne približuj se jim  
niti z najnežnejšimi gibi  
same  
naj bodo  
ranljive  
in ranjene  
kakor odrto  
živo meso  
razbolene  
nič  
jim ne pomagaj  
samo  
zavedaj se jih  
naj te orosijo  
odznotraj*

\*\*\*

*nisem se še čisto rodila  
takšna je namreč zapoved tega sveta:  
najprej je treba priti do kruha  
in do strehe nad glavo  
in roditi otroke  
in jih spraviti do kruha  
in jim priskrbeti streho nad glavo ...*

*potem šele smeš  
dokončno izplavati  
iz porodne tekočine  
z nagubano  
starčevsko glavo*

*šele potem lahko  
sedeš na obrežja svetov  
se igraš s kamenčki  
zidaš peščene gradove  
rišeš mavrico  
in se čudiš  
čudiš  
z utrujenimi očmi starca*

## Elijev počitek

*Uem, da Si tu – otrpnilo mi je telo;  
tema se zgrinja, spušča se nebo,  
ne vem, kam naj premaknem okorele ude ...*

*Ti sam me milostno odloži pod drevo.  
Tam mirno naj počivam tisoč let.  
In ko se v sončno jutro mi odpre oko,  
preide naj vse, kar je zdaj hudó -*

*in moja pamet končno naj doume svet.*

\*\*\*

*pošiljava ti ta pogled:  
v skalnato kotanjo ujeta voda  
nad njo upognjena drevesa  
sipljejo svoje šumenje  
v odpiranje in zapiranje lokvanjevih cvetov  
gladina se kodra  
v bronastih zvokih  
na dno jezera  
lega spokojnost časov  
in srka vase  
skrivnostne odseve človeških obličij ...*

*oči so nama same zaobjele  
ta delček sveta  
v svojem srcu  
ljubeče hraniš  
njegov odtis*

*pošiljava ti ga v temne čase  
ko ga boš lovil  
na pomolu domotožnega hrepenenja  
in si ga s silo spomina  
prikliceval  
pod zaprte veke  
ujel ga boš*

*in midva bova vedela  
kam  
po trudu dneva  
naslanjaš svojo glavo*

\*\*\*

*Otroci tega sveta  
so si izbrali svoje zlato tele.  
Dovolj so jim igre in kruh,  
njihova lakota ne seže višje od pasu;  
zadoščajo jim umešana jajca  
z malo možganovine.*

*Slavje žlahtnega humorja  
je bilo žalostno do kosti.  
Prazna dvorana  
je širila svoje oboke  
v košatih odmevih  
samovšečnega aplavza.  
Pokojnikova senca  
se je plazila po tleh;  
čevlji nastopajočih  
so hodili po njej  
in krivenčili njeno podobo.*

*Mislila sem  
na zarezano telo.  
U neki drugi dvorani  
je prejemale nagrado spoznanja  
o življenju in smrti.  
Nemoč  
se je kot kadilo  
dvigala proti nebu,  
grenkoba  
ni zlakotila njegovih ust.*

*Nisem bila žalostna  
zaradi tega.  
Objokovala sem brezupno zakrknjenost  
krepkih otrok.*

*grem  
kakor živina zvečer  
v svojo stajo  
utrujena ležem k počitku  
kakor vol  
ki se je od ranega jutra neumorno naprezal  
hodil pred plugom  
in ni gledal  
kako se sesedajo  
sveže zorane brazde za njegovim hrbtom*

*kakor vol se zleknem ob polnem koritu  
sveža studenčnica se preлива čez sprane robove  
njegovo oko počiva v žarenju večernega ognja  
ki so ga prižgali pastirji  
njegovo uho počiva v zvokih piščali  
fantiči so si jih urezali ob opoldanskem počitku*

*on ne razmišlja o poteptanih njivah  
njega ne skrbi kaj bo jutri  
ne ve za prihodnost*

*in ne kliče v nebo  
naj ne vzide dan*

*ko se z žarečim železom dotaknejo žive kože  
ko zasmrdi po zažganem mesu  
ko se na čela odtisnejo pečati  
ko se nabrusi klavni nož  
in se začne  
kozlovski ples*

*ko pride klic  
se ne obotavljaš*

*nemudoma obuješ delovne sandale  
samaritanke  
in se odpraviš  
med blago nihajoče majske trave  
ne moreš se upreti  
njihovemu presunljivemu šepetanju  
v utrujenih nogah zrelega moža  
se prebudijo bosí deški podplati  
in zaplavajo  
v neizmerno morje otroškega prostranstva*

*ko pride klic  
mu nemudoma slediš  
vzameš popotno palico*

*in se ne ozreš na streho svojega šotora  
nad njim se zadržano nestrpnostjo  
spreletavajo plahutajoči krokarji  
in si brusijo lačne kljune*

*in ne pogledaš pod streho svojega šotora  
tam leži ženska  
zvita je v dve gubi  
skrivenčene ude je razmetala po svojem telesu  
nabreklo glavo  
z navznoter obrnjenimi očmi  
je skrila pod zmečkano ležišče*

*ko pride klic  
mu neomajno slediš  
vračaš se zadovoljno utrujen  
v očeh se ti prelivajo žarki  
zahajajočega sonca  
noge so prijetno težke  
in pomlajene*

*na strehi tvojega šotora  
si krokarji potešeno trebijo  
rdeče kljune  
razmesarjeno telo na ležišču  
je toplo  
mehko  
in voljno*

*kako da nisi mogla čakati  
rečes*

*kosi njenega mesa  
se s tihim cviljenjem odplazijo v pasjo uto  
izpod ležišča vzameš glavo  
gleda te z nepremičnimi  
navzven obrnjenimi očmi*

*boš kdaj lahko sprevidel svojo zmoto ...*



# Nebo na Zemlji

## Novodobne skušnjave

Pojav "new age" ali t. i. nove dobe je že dolgo časa predmet živahnih razprav sociologov, filozofov in religiologov, ki skušajo pojasniti, kdaj, kako in zakaj se je gibanje pojavilo. Težko je namreč spregledati, da vedno znova, posebej pa v kriznih časih, vzplameteva "nova" vera, ki bo – tako se zdi – ustvarila sintezo najboljšega iz preteklosti in prenovila človeka, družbo in svet (Goljevšček 1992: 22).

"New age" je nekakšen duhovni trg, od koder posamezniki jemljejo tisto, kar se jim zdi v določenem trenutku primerno in znosno, ali pa se prepustijo karizmatičnosti vodij, moči nebesnih bitij, celo blagodejni vesoljni energiji, ki jih očiščuje, razsvetljuje, svari in jih usmerja v obliki osebnih astroloških kart, horoskopov, vedeževanj itd. Pri tem pa ne gre za neko novo religijo (na kar nas bi lahko napeljala besedica "new"), temveč za določen nabor verovanj in praks, ki črpa, si sposoja in reinterpretira ideje dominantne religije, ponovno odkriva nekatere magične, mistične, metafizične in okultne ideje lastne tradicije (vse od antike, prek gnostičnih začetkov krščanstva, do srednjeveških krščanskih mistikov) in jih med seboj poljubno meša (Črnič 2003: 15-16). Iskanje in opredeljevanje vzporednic med "new ageom" in gnosticizmom predstavlja osrednji temelj pričujočega članka, a je kot tak, zgolj in samo to. Oba pojma, "new age" in gnosticizem, sta terminološko in filozofsko mnogo kompleksnejša, kot ju zmorem opisati v nadaljevanju, zato naj bralec tovrstno ohlapnost spregleda in se osredotoči predvsem na v oči bodočo podobnost njunih miselnih okvirov, ki pa ostaja kljub vsemu še vedno pomensko in kri-

tično odprta. Prav gotovo so me lastna zanimanja, predsodki in vrednote pripeljala do določene interpretacije, ki zna biti drugemu bralcu povsem tuja, zato v umiku, ki podarja novo bivanje, dopuščam vsakršno svobodo.

## Gnosticizem, gnostiki, gnoza

Filozofski, verski in mistični nauki krščanskih gnostikov so se oblikovali v prvih treh stoletjih po Kristusu zunaj cerkvene ortodoksije in so bili do nedavnega znani pretežno iz del cerkvenih očetov, Ireneja, Hipolita, Justina, Tertulijana, Klementa, Origena in drugih branilcev prave vere, ki so v gnosticizmu videli krivoverstvo in odpadništvo.<sup>1</sup> V okviru njihovih ogorčenih kritik, še posebej Irenejevih, so se ohranili le posamezni fragmenti, citati iz gnostičnih rokopisov, v zvezi s katerimi so se najpogosteje omenjala imena Valentin, Bazilid, Marcion, Simon Čudodelnik, Ptolemej, Menander, Satornil in še nekatera druga - toda gnostični nauki kot celovita duhovna izkustva so bili večidel zaviti v temo, izvirni rokopisi pa prišteti med izgubljene (Ursič 1994: 9).<sup>2</sup> Ko je bilo leta 1945 v bližini kraja Nag Hammadi v zgornjem Egiptu odkritih trinajst gnostičnih kodeksov z dvainpetdesetimi rokopisi v koptščini, se je znanstvena srenja srečala z originali, kjer se pojavi cela vrsta samooznačb, na primer pnevmatiki, izbrani, Setova rasa, rasa Popolnega človeka in podobno, ne pa tudi označba "gnostikos". Ta izraz so, kot že omenjeno, oblikovalci sodobnega konstrukta "gnosticizem" zaradi primanjkljaja originalnih virov črpali od zgodnjih krščanskih hereziologov (Zalta 2005: 77).<sup>3</sup>

Večina gnostičnih evangelijev, apokalips in traktatov je nastala v grško govorečem delu

Imperija v 2. stoletju, kar je razvidno tudi iz del cerkvenih očetov. Najmlajši izvorniki gnostičnih tekstov (v koptski verziji naslovljenih O izvoru sveta, Allogenes, Hipostaza arhontov, Tridelni traktat itd.) pa so verjetno nastali v 3. in 4. stoletju po Kristusu. Avtorji gnostičnih del so večinoma anonimni, natančneje, psevdonimni, saj je v besedilih avtorstvo pogosto pripisano samim apostolom, ki naj bi v teh apokrifih (skrivnih spisih) zapisali ezoterične Kristusove nauke, notranjo, duhovno resnico evangelija. V zbirki Nag Hammadi je moč najti tekste, ki so izrazito gnostični, a niso krščanski (Zostrian, Šemova parafraza), hermetične tekste (npr. Razprava o osmih in devetih nebesih), pa tudi izrazito krščanski tekst, ki pa ni gnostičen v ožjem pomenu (Silvanovo učenje) in nazadnje, kot zanimivost, v zbirki se nahaja celo odlomek iz Platonove Države (Uršič 1994: 9-16, 24-25).

Preden začnem z opisovanjem nekaterih temeljnih gnostičnih idej, bi bilo dobro, da bralcu najprej pojasnim pomen pojmov, kot so "gnoza", "gnosticism" in "gnostiki". Kategorija "gnosis" ali "gnosticism" naj bi bila zasnovana na samodefiniciji, ki naj bi jo (po mnenju hereziologov) izrekli že omenjeni zgodnji krščanski heretiki, kot sta na primer Valentin in Ptolemej s svojimi učenci, ki so sami sebe imenovali gnostiki ("gnostikoi") in se prizivali h "gnosis". Samooznačba "gnostikos" se v veliko primerih nanaša na kvaliteto in ne na ločinsko oziroma na socialno-tradicionalno identiteto. V tem primeru so gnostiki tisti, ki so "učeni", "izobraženi", "dojemljivi za znanje". Toda velja omeniti, da gnostična alegorija, namesto da bi prevzela vrednostni sistem tradicionalnega mita, s pomočjo nekakšne protestne in preračunljive eksegeze dokazuje globlje spoznanje z zamenjavo dobrega in zla, sublimnega in nizkotnega, blagoslovljenega in obsojenega. Ne trudi se najti soglasja, temveč z izbo-

rom "druge" strani, tradicionalno neslavne, želi šokirati. Gnosticizem nekateri označujejo še z definicijami, kot so "akutna sekularizacija", "helenizacija krščanstva", "parazitstvo na tujih tleh gostiteljske religije (grške, judovske, iranske, krščanske in islamske)" ali "sinkretični spoj izposojenih delov drugih religij" (Zalta 2005: 79-82).

Ko govorim o gnozi, mislim na vse tiste duhovne smeri in poti, tako krščanske kot nekrščanske (tj. budistične, islamske, judovske, daostične itd.), tako starodavne kot sodobne (npr. jungovska gnoza), ki na poti k "najvišji" resnici združujejo vedenje, videnje in (ob)čutenje - neločljivo od vere v odrešenje, kajti prav vera omogoča, da je gnoza odrešilno spoznanje. "Gnosis" zahteva duhovno skušnjo, notranje videnje in občutenje in se od razodete religije razlikuje po tem, da se ne zadovolji s pričevanjem, Svetim pismom in institucijo - Cerkvijo kot varuhinjo naukov in obredov očetov, apostolov in samega odrešenika -, temveč je njen cilj pobožanstvenje vsake duše v večni in s stališča tosvetnega časa neskončno ponavljajoči se božji drami. S tem je gnoza blizu mistiki, lahko bi rekli, da sta neločljivo prepleteni, kar gotovo velja za vzhodne duhovnosti (sufizem, jogo, vedanto itd.). Gnoza je izkušnja "luči", je notranji proces razsvetljenja (Uršič 1994: 21-23).

### Izvor in vzroki za nastanek gnosticizma

Zibelka nekaterih najzgodnejših gnostičnih skupin naj bi bile skupine palestinske in sirijske ločine judovskega porekla. Pojav gnosticizma nekateri avtorji povezujejo z eksegetskim problemom prvih poglavij Geneze, s problemom, ki zadeva dva biblična mita glede izvora zla: greh Adama in Eve ter sestop "božjih sinov" iz nebes, da bi se združili s "človeškimi hčerami" (1 Mz 6,1-4). V judovski apokaliptični literaturi spekulacije

o slednjem mitu ponujajo rešitev problema zla v svetu s tem, da "božje sinove" istovetijo z upornimi angeli, ki si zaželiyo človeških žensk, se z njimi spojijo in ustvarijo mešano raso velikanov ter predstavijo človeštvu vse vrste zla (1 Enoch 6-10). V zgodnejši verziji te zgodbe naj bi bilo poslanstvo angelov pozitivno, in sicer da v svet prinesejo civilizacijo, vendar pa se je to iz nekega vzroka razvilo v popolnoma negativen pojav izvora zla v civilizaciji. Tudi zgodba o Raju dopušča možnost spekulacije o izvoru zla kot posledici nelegitimnega spolnega prepleta. V ju-

dovski rabinski literaturi se nahaja predstava, da je angel po imenu Samael, ki se enači s satanom, spolno občeval z Evo, iz tega odnosa pa se je rodil Kajn. Iz Kajna so satanovi potomci umazali raso, medtem ko je bil Set spočet kasneje, kot "drugo seme" Adama in Eve (1 Mz 4,25). Izvor tega "drugega semena" in zgodba o njegovem prenosu v zgodovino kot "gnostična rasa" naj bi predstavljala osrednje temo gnostičnega mita, ki izhaja iz obsesivne preokupacije s problemom zla, obsedenosti, ki – kot bomo še videli – leži v korenini gnostičnega zavra-



Špela Bevc: Nekoč je živel, Novigrad, 2007.

čanja materialnega sveta in njegovega stvarnika. Na vprašanje, zakaj so bili ti ljudje tako obremenjeni z vprašanjem zla, bi lahko odgovorili, da so morda pripadali okolju judovske apokaliptične literature in so globoko zakoreninjene frustracije v tem okolju pripeljale do radikalnih odgovorov. Druga razlaga pravi, da so bili gnostiki kot "judovski intelektualci" morda pretirano odtujeni od glavnega toka svoje lastne kulture, bili nezadovoljni s tradicionalnimi odgovori in so tako zavzeli določeno revolucionarno držo ter dodali nove interpretacije. Zapomnimo pa si lahko naslednji razlagi, in sicer: zgodovinsko razočaranje (v tistem času nad mesijanstvom), ki traja več let, je podlaga pesimizmu, iz katerega vznikne radikalni primer nesoglasja s starejšimi religioznimi tradicijami. Nenazadnje pa je lahko gnosticizem, kot produkt "mestnih intelektualcev", med katerimi so bili tudi Judje, povezani z judovsko modrostjo in apokaliptičnimi gibanji, katerih teme postanejo odločilne pri oblikovanju gnostične teologije (na primer: dualizem duša - telo; dualizem dveh obdobij; razvrednotenje časa, ki mu vlada hudič; pesimizem in skepticizem o dogajanju sveta itd.) posledica izgube njihove politične moči, kar je vplivalo na nastanek t. i. protestne eksegeze in uporniškega duha, ki se upre svetu, v katerem Bog nima več prave moči. Demiurg in njegovi lakaji so bili potemtakem mitični simboli demoralizirane politične moči Rima. Skepticizem, ki je nastal iz dvoma v božjo modrost, je pripravil pot "gnosis", pot, ki je vodila iz formalnega judovstva in se je končala kot njegovo protislovje (Zalta 2005: III-II7).

### Značilnosti gnosticizma

Ena izmed gnostičnih značilnosti je antikozmičnost. Zakaj se številni miti pojmujejo kot antikozmični, ni težko ugotoviti, saj prav vsi, ki so običali pod to oznako, pri-

pisujejo stvarjenje kozmosa (sveta) nižjim entitetam in s tem oblikujejo nov nauk, ki ga lahko imenujemo demiurška doktrina (Zalta 2005: 84-85). Irenej in drugi cerkveni očetje so posebej ostro zavračali zgodnjekrščanski gnosticizem zaradi nauka, značilnega predvsem za valentinsko šolo, ki pravi, da sveta ni ustvaril Bog, temveč neko nižje božanstvo, to je demiurg. Tisti gnostiki, ki so ločevali Boga Očeta od Stvarnika sveta, so hoteli predvsem ločiti najvišjega, brezimnega, onostranskega nebeškega Očeta od tostranstva, od našega končnega in minljivega sveta, v katerem je toliko zla. Ti nauki učijo, da Bog ni niti stvarnik niti vladar niti krmar sveta, temveč zgolj Duh, povsem onstran naše "solzne doline", razodet po Jezusu Kristusu le kot obljava, kot čista prihodnost ali - kot "prihodnost v sedanjosti". Tako kot stvarnik(i) naj bi bili tudi vladarji tega sveta (arhonti) nižja božanstva, tudi sama ustvarjena v padajoči nebeški kozmogoniji. V teh temnih različicah stvarjenja, kjer so na primer arhonti nosilci zla, lahko včasih nehoti prepoznamo rimske oblastnike, Vladarje Krivičnosti, ki pa nikoli ne bodo mogli premagati Korenine Resnice (Hipostaza arhontov).<sup>4</sup> Skratka, v skrajnih negativnih variantah gnosticizma je stvarstvo hudičevo delo, svet pa kraljestvo zla, prava "demonična džungla", iz katere je človeku pokazal pot Jezus Kristus. V Tridelnem traktatu, enem izmed najdaljših tekstov knjižice Nag Hammadi, lahko v zasledimo idejo o "odrešenem Odrešeniku". Neznani avtor te razprave namreč pravi, da ne le ljudje, temveč tudi angeli potrebujejo odrešenje, še več - v določenem pomenu mora biti odrešen celo sam Odrešenik. Ta misel je blizu budizmu in drugim vzhodnim soteričnim naukom. Slednjega opredeljuje ideja, da se odrešenje zgodi le preko spoznanja oziroma razsvetljenja; razsvetljenja kot luč, pot, Dao, notranji psihični proces, v katerem razsvetljeni sam razsvetljuje. V spisu



Špela Bevc: Senca, Vipavski Križ, 2007.

Razprava o vstajenju lahko preberemo, da pa je tisti, ki je spoznal, že vstal. Vstajenja torej ni razumeti zgolj v prihodnjiku, temveč v (preteklem) sedanjiku. Gnostik “že dogodeno vstajenje” razume na mističen način, v drugačnem časovnem modusu. Misel, da je možno vstajenje časovno locirati v sedanjost, je nasprotna judovsko-krščanskemu pojmovanju časa, ki sledi premici in postavlja vstajenje tja v eshatološko prihodnost, na konec Tisočletja ali na konec Časa. Gnostična misel ohranja arhaično dožemanje časa na ta način, da se poganski mitični čas v gnozi preobrazí v mistični čas, v brezčasje, v katerem sovpadeta trenutek in večnost. To, kar je, se razodeva v sedanjosti, tukaj-in-zdaj, in se razodeva s tem, da se uzre v novi luči, “pre drugačeno”; vse je že tukaj-in-zdaj, tudi vstajenje, le spoznati je treba, tako kot takrat, ko se je očak Jakob zbudil iz spanja in rekel: “Resnično, Gospod je na tem kraju in jaz nisem

vedel” (1 Mz 28,16) (Tomažev evangelij, O Kraljestvu, Nevestina soba). Prav tako so pri gnostikih onstranska potovanja povsem samoumevna; tostranska pokrajina pogosto brez ostrega prehoda prehaja v onstransko, od mrtvih vstali Kristus poučuje učence o skrivnostih stvarstva, razpirajo se nebeške sfere, globine podzemlja itd. (Uršič 1994: 17-19, 21-24, 51-52, 60).

Pri omenjeni antikozmčnosti se moramo vprašati, kaj to (negativno) vrednotenje prinaša, na kakšen način zaznamuje življenje ljudi in njihovo vsakodnevno obnašanje. Ali naj antikozmčnost v družbenopolitičnem oziru razumemo kot odpadništvo od širše skupnosti, politični anarhizem, ki zavrača vsakršno oblast in se nagiba k brezbržnosti do politične dobrobiti in do prihodnosti družbe nasploh ter se kot nekakšen individualizem oziroma solipsizem (subjektivni idealizem) zavestno odvrta od etičnih vprašanj? Vseeno

pa se bomo vzdržali posploševanja, predvsem zaradi tega, ker je tudi znotraj gnostičnih spisov možno odkriti razlike v pojmovanju demiurgov, ki niso vsi zli (npr. spisa O stvarjenju sveta, Hipostaza arhontov) in to postanejo šele takrat, ko se pojavijo v bivanju; poleg tega pa tudi redki viri vsebujejo mite, pri katerih se dualistični antagonizem pojavi že na začetku. Za ortodoksijo je ena izmed spornejših stvari zagotovo subverzivno interpretiranje Biblije. Zanimivo je to, da je pri gnostikih prevladovala drugačna strategija razlage zla. Predstava, da sta Tema in Svetloba obstajali že od vsega začetka, stoji nasproti predstavi, da je svet ustvaril dobri Bog. Bog Stvarnik se lahko pojavi kot podlež ali celo nevednež, včasih niti nima stvarniških in vladarskih moči, Sin božji pa lahko postane njegov nasprotnik.<sup>5</sup> Značajske poteze posameznih oseb, ki se ortodoksiji zdijo pozitivne, se prikažejo z druge plati; stvari, ki se normalno razumejo kot greh, na primer zaužitev jabolka spoznanja, lahko postanejo dejanja odrešitve in podobno (Zalta 2005: 86-87). Po kanonični varianti je drevo življenja bolj prepovedano od drevesa spoznanja, v gnostičnih spisih pa izraziteje nastopata obe drevesi, še posebej pa je zanimiva vloga kače – skušnjavca, ki uteleša Modrost in človeka nagovarja k spoznanju nesmrtnosti, k “pobožanstvenju”: spoznanje (“gnosis”) je prepovedano zgolj s strani ljubosumnih arhontov, medtem ko je v odnosu do tistega nebeškega, neizrekljivega in neznanega Boga spoznanje prav pot k Njemu. Kača je torej svetovalec, modrejši od vseh arhontov, ki Adama in Evo “razsvetli” v duhu, da sta zelo veliko razumela. Srditi arhonti so nato vse prekleli, od njih ni prišel noben blagoslov in oblasti so spoznale, da je pred njimi tisti, ki je resnično močan in lahko v njihovem veličastju vidi norost ter jim zavladava (O izvoru sveta) (Uršič 1994: 66-74).

Naslednja predpostavka, ki zaznamuje definicijo gnosticizma, je sovraštvo do telesa.

Telo je kot materija proizvod demiurga in je zaradi tega podvrženo gnitju in propadu. Razprave o gnostičnem odnosu do fizičnega telesa so poudarjale “radikalno odklanjanje telesa”. Ne poudarja se zgolj šibkost in minljivost telesa, temveč se govori o telesu kot o jami in ječi. Telesna ambivalenca izhaja iz dveh predpostavk: bistvo človeka ni fizično telo, toda po drugi strani pa je, kot navajajo mnoga besedila, prav človeško telo tisto, v katerem lahko najdemo vidno sled božanskega v materialnem svetu. “Prvi” oziroma “Popolni človek” ni samo fizično bitje, ampak tudi mentalna samopodoba resničnega Boga. Ustvarjeni človek ima torej dvojno podobnost - z Bogom in z arhonti, ki želijo ustvariti človeka, da bo njegova podoba postala njihova luč. Če se znova osredotočim na metaforo telesa kot ječe: le-ta je stoletja služila za opisovanje reinkarnacije kot kazni. Tako je tudi v Janezovem apokrifu, kjer oseba, ki ni dosegla spoznanja v enem življenju, umre, arhonti pa se polastijo njene duše, jo vklenejo v verige in pahnejo (nazaj) v ječo; zgodi se, da je telo tisto, ki zatre in ubije dušo (Jakobov apokrif). Vendar ne smemo pozabiti, da telo, kljub svoji snovnosti, ohranja božansko podobnost. Človeška oblika na poseben način odseva božansko (Zalta 2005: 94-102). To pa pomeni, da gnostik išče Boga v sebi, v brez(d)nu svoje duše in svobode ter ga spozna, Neznaneza, Neizrekljivega, Tujega, s pomočjo razsvetljene misli. Eden izmed osrednjih gnostičnih naukov je prepričanje, da mora tisti, ki želi Boga resnično spoznati, sam postati Bog. Takšno prepričanje verjetno izvira iz vzhodne duhovne tradicije: človekova odrešitev je notranje razsvetljenje, obuditev spomina na svoj pravi “jaz”, “sebstvo” (središče združenih nasprotij), rojstvo “božanske iskre” v človeku - deifikacija človeka, reinkarnacija svetega duha v vsakem človeškem življenju, pasijonu in vstajenju; nenehno ponavljajoče se “božje rojstvo” v

meni, tebi, njemu, njej. Pri gnostični deifikaciji srečamo načelo "spoznavanje enakega po enakem"; duša lahko spozna Boga, ker je sama božja (Uršič 1994: 49-50, 85-86).

Brezbriznost do telesa naj bi gnostiki izražali na dva načina: prvi dopušča telesu, da ga ženejo naravni nagoni, drugi pa, ravno nasprotno, aktivno zatira telesne želje, saj vse telesne apetite pripisuje ostudnim arhontskim nakanam. Večina ohranjenih gnostičnih virov kaže na to, da so ljudje, ki so jih napisali, asketsko obnašanje namenili v prvi vrsti vzdržnosti pri spolnosti. Včasih so omenjeni tudi drugi asketski običaji, kot na primer vzdržnost do določene hrane ali vina. Hkrati pa lahko v gnostični literaturi najdemo tudi mnoge odlomke, ki kažejo na odobravanje spolnosti, nekateri izpostavljajo celo deviantne spolne prakse. Simonisti se po Ireneju menda niso menili za moralne nauke judovske Biblije, zato so počeli vse, kar se jim je zljubilo, saj so menili, da njihova odrešitev ni odvisna od njihovega početja, temveč od milosti božanskega Simona Maga (Zalta 2005: 102-106). Na tem mestu lahko navedem tekst z naslovom Nevestina soba, ki je bil pred odkritjem kodeksov Nag Hammadi znan predvsem iz Irenejeve kritike. Šest glavnih gnostičnih ritualov, namreč dve obliki krsta (duševni in duhovni), obhajilo, "birma" (ang. "confirmation"), obred "nevestine sobe" in poslednje maziljenje predstavlja popoln prototip zakramentov Katoliške cerkve. V tekstu Nevestina soba je Irenej prepoznal arhaični naravni kult, v katerem so se inicianti seksualno združili s svojim bogom (Uršič 1994: 37).

Naslednji portret slika gnostike kot deterministe, ki človeškega obstoja ne razumejo kot možnosti svobodne izbire, temveč kot že določeno identiteto in usodo. V zbirki Nag Hammadi valentinsko besedilo Tridelna razprava izpostavlja ločevanje na "duhovno raso", "duševno raso" in "snovno raso", kar naj bi se navezovalo na določeno, nespremi-

njajočo se, fiksirano naravo tipov. Čeprav lahko v apokrifih zasledimo tudi vrstice, ki spodbijajo predstavo o človekovi determiniranosti, moramo poudariti, da se gnostik izvije iz tega stanja zgolj s pomočjo lastnega prizadevanja, ki mu bo sledilo odrešenje. Prvi tip človeka bo odrešen s pomočjo duha življenja, drugi se mora za odrešitev močno boriti, tretji pa bo pod vplivom zlih sil ponovno inkarniran v drugem telesu, vse dokler ne sprejme odrešujočega spoznanja (Tridelna razprava) (Zalta 2005: 77-117).

### **Nova religijska gibanja – "new age"**

V sodobnih zahodnih družbah smo pričali novim načinom izražanja religioznosti, ki so posledica sprememb v samih družbah. Višja izobrazbena stopnja prebivalstva, geografska in socialna mobilnost, nenehna izpostavljenost množičnim medijem vse bolj otežujejo ali onemogočajo kontrolo religijskih institucij nad uporabo religijskih simbolov. Religija naenkrat ni več nekaj samo po sebi umevnega, prav tako ni več definirana izključno s prevladujočo, tradicionalno religijo danega okolja. Pomemben argument za takšno razumevanje najdemo v razcvetu novih religijskih gibanj, ki po svoji vsebini in strukturi odražajo stanje zahodnih družb od začetka tisočletja. Religijsko dejavnost tako opredeljuje predvsem princip izbire, kar pomeni, da se vsak posameznik odloča za religijske izbire na temelju stroškov in koristi (Črnič 2001: 1004-1005).

Nova religijska gibanja se je nekdaj opredeljevalo s termini, kot so "sekta", "kult", "denominacija", "new age" ali "nova doba", nazadnje tudi s terminom "mistične skupine", za katere je značilen "radikalni religijski individualizem" posameznikov, ki doživljajo religijsko izkušnjo neodvisno od organiziranih in jasno strukturiranih religijskih organizacij. Namesto doktrine in čaščenja poudarjajo osebna, notranja doživetja. "Mi-

stične skupine” uspejajo v urbanih središčih in privlačijo predvsem izobražene pripadnike srednjega sloja. Danes se v družboslovnem preučevanju sodobnih religijskih skupin predvsem zaradi nekritične, nejasne in vrednostno obremenjene rabe omenjenih terminov uporablja termin “nova religijska gibanja”.<sup>6</sup> Le-ta označuje pestro množico izjemno heterogenih gibanj, ki se med seboj razlikujejo po izvoru, organizacijski strukturi, doktrinah in praksah, velikosti, odnosih z okolico itd. Med nova religijska gibanja uvrščamo religijske skupine, ki so se pojavile v današnji obliki po drugi svetovni vojni in so religijske v tem smislu, da ponujajo religijski ali filozofski svetovni nazor, ali pa ponujajo način za dosego kakega višjega cilja (npr. duhovno razsvetljenje, samospoznanje).<sup>7</sup> Termin tako uporabljamo za označevanje skupin, ki svojim članom nudijo dokončne odgovore na osnovna vprašanja (življenjski smisel, posameznikovo mesto v svetu). Kot že omenjeno, nova religijska gibanja v največji meri nastajajo z reinterpretacijo idej dominantnih religij, druge si ideje “sposojajo” pri azijskih religijah (predvsem indijskih). Za nova religijska gibanja je značilen predvsem nov verski sistem, ki je praviloma bolj jasen in manj dvoumen od etabliranih religijskih tradicij; delitev na “njih” in “nas”, ki temelji na dualističnem, “črno-belem” pogledu na svet, po katerem predstavlja gibanje dobro, božansko, resnično, preostali svet pa zlo, demonsko, satansko, iluzorično (Črnič 2003: 117-121, 130-132).

Če si dovolim med seboj primerjati termina “nova religijska gibanja” in “new age”, ugotovim, da je slednjega težko zamejiti, saj naj bi za novodobnike veljalo, da ne zmorejo kakšne posebne osrednje organizacije, dokončne pripadnosti določeni osebnosti, avtoriteti, sveti knjigi, mitologiji in se v teh točkah razlikujejo od pripadnikov novih religijskih gibanj, ki so lahko organizirani na hierarhi-

čen način. Toda tisti, ki so skozi prakso preučevali novodobnike bolj poglobljeno in celovito, so med terminoma identificirali mnoge in med seboj primerljive stične točke, na primer kolektivni značaj novodobništva (tj. grajenje mrež sociabilnosti, recipročnosti, vzpostavljanje “skupnosti”), zato v tem kontekstu uporabljam termina kot enakovredna.

### Značilnosti “new agea”

Glavna značilnost “new agea” je iskanje in doseganje “avtentičnega jaza”, igra s “samoduhovnostjo”, ena najbolj razširjenih praks je “kanaliziranje” in eno najbolj razširjenih prepričanj vera v reinkarnacijo. Novodobniki radi poudarjajo, da je zanje najpomembnejše tisto, kar sami delajo in izkusijo, si pridobijo “intuitivni uvid”. Novodobniki so veliki privrženci ideje o reinkarnaciji, preseljevanju duš, kjer je ponovna utelesitev nekakšna nagrada za pravilno ravnanje v tem življenju, saj se mora duša “ves čas – ob reševanju problemov – učiti”. Novodobniki verjamejo, da so prepričanja in verovanja v srcu vseh religij, ne glede na to, kako različna se sicer zdijo, zato jih iščejo v kateri koli religijski tradiciji. Večina novodobnikov tudi verjame, da so ljudje v “prvinskem stanju” (tj. stanje vsakršnega blagostanja) v bistvu vse-mogočni bogovi, ki so sposobni že s samimi mislimi vplivati na svet okoli njih. Tedaj so ljudje v stiku z “višjo silo”, s “kolektivnim nezavednim”, s “kozmično energijo”, s “sebstvom”, z bogom itd. “Višja sila” deluje skozi njih v njihovo dobro; komunikacija med njimi in božanskim se lahko dogaja tukaj-in-zdaj (če ne nastopi kakšna blokada). Novodobnik se ves čas ukvarja sam s seboj, dela na sebi, tudi s pomočjo obiskovanja delavnic, predavanj, terapij, dogodkov (Potrata 2001: 1145-1146, 1147, 1148, 1150-1153). Pripadniki “new agea” se lahko poslužujejo tudi praks, ki jih ponavadi označujemo z imenom “bodywork” prakse. “Bodywork”, kot po-



membna sestavina novih religijskih gibanj, pomeni posameznikovo upravljanje s telesom. Oblikovanje, nadzorovanje in "presejanje" telesa (z adikcijo, deprivacijo, z vajami in terapijami) pripomore k posameznikovi duhovni rasti in razsvetljenju (Ferenc 2003: 51). To pomeni, da se posameznik s telesom poistoveti in mu, na primer post ne pomeni zgolj očiščevanje telesa strupenih snovi, temveč predvsem spreminjanje "stanja zavesti", "duha", ko v svojem postu postaja tako rekoč neodvisen od materialnih stvari.

### **Vzroki za nastanek "new agea"**

Ključno vlogo pri nastajanju gibanja "new age" nekateri pripisujejo nezmožnosti judovsko-krščanske tradicije, da bi prikrbela odgovore na nekatera temeljna vprašanja postmoderne družbe (Debeljak 1994: 141). Nedavno pa sva s sodelavcem dorekla, da gre v prvi vrsti za močno spremenjen vrednostni sistem, ki se skoraj do popolnosti sklada z miselno naravnostjo novodobnikov. Spreobrnitev v "new age" pomeni kvalitativen premik v moralnem in kognitivnem smislu, spremenjeno držo do življenja. Posamezniki v religiji ne iščejo izkustva skupnosti, ampak individualno izkustvo, kar ima za posledico nastanek teženj po samorealizaciji, samouresničitvi in samoodrešitvi (Volarič 2001: 1039, 1045). Človek se v današnjem času ne ukvarja toliko z družbenimi vprašanji (npr. s stanjem sveta in človeka), kot z vprašanji, ki se nanašajo na njegovo lastno odrešenje (Juhant 1992: 27).

Družba, v kateri pravi in dolgotrajni mentalni in fizični napor ne pomeni več ničesar, z lahkoto ustvarja posameznike, nezmožne vsakršne globlje kritičnosti, hkrati pa fanatično, a kratkoročno očarane nad določenimi simbolnimi figurami. Hedonizem kot način življenja pomeni takojšno zadovoljitev želja, čustev in čutov. V vzdušju strpnosti in dopuščanja se novo meša s starim, znanost z mi-

stiko, razum z intuicijo, transendenca z imanenco, evropsko izročilo z izročilom drugih dežel, verstva različnih kultur in epoh – nekakšna meglennost z namenom: v pojme, ki niso jasno opredeljeni, lahko vsakdo investira, kar najbolj potrebuje in želi. Brezdušni, zmaterializirani svet je rodil veliko zanimanje za okultno, za tisto, kar je skrito, a vendarle ne toliko, da se ne bi dalo odkriti. Potrošna naravnost družbe vpliva na potrošniško strukturo tudi pri religijskih sistemih: posamezniki eksperimentirajo z različnimi tehnikami razširitve zavesti, kar pripelje do zasebnega sinkretizma, do mešanice različnih elementov, prirejene za osebne potrebe. Tako se človek odrešuje kar sam, z lastnimi močmi, odrešitev pa je v bistvu tehnični problem, kar pomeni, da je človek pristni novodobni subjekt, ki mu je razpoložljivo popolnoma vse (Goljevšček 1992: 7, 8, 21, 22). Odpor današnjega človeka do velikih organizacij in institucij kliče k osebni povezanosti z božanskim in s tem tudi k precejšnjemu zanimanju za mite, ki trosijo (otroško!) skrivnost in magičnost (Dolenc 1992: 62).

### **Skupne značilnosti gnosticizma in "new agea"**

V heretičnih naukih, čutenjih in molitvah krščanskih gnostikov se nam razkriva slutnja svobode duha, nauka in vizije. Morda se jim ravno zaradi tega novodobnik ne more upreti. Gnostikovo iskanje duhovne izkušnje, notranjega videnja in občutenja je podobno novodobnikovemu zanimanju za osebno transformacijo, duhovno rast in stalno učenje. Religioznost se meša z izkustvom; Boga je moč izkusiti. Odrešenje se pri obeh dogaja v procesu spoznavanja samega sebe, v procesu ozaveščanja ali razsvetljevanja notranjega, višjega jaza, sebstva, božje iskre ali kar boga, pa tudi s pomočjo telesne (ne)discipline. Ko posameznik sebstvo doseže, spozna samega sebe in se prepozna kot večni in

božanski. Vendar je človek brez svobodne volje in je kot tak pod vplivom usode, ki ga je pahnila, inkarnirala v neko telo - ječo, iz katere se mora, če želi napredovati, rešiti - znova s pomočjo različnih tehnik. Med njimi velja izpostaviti tudi obrede destruktivnih magičnih moči, identifikacijo z zli simboli, miti in junaki, ki pripomore k samoosvobajanju posameznika. Vse to in še več pa se dogaja tukaj-in-zdaj, kar je povsem razumljivo: preobilje realnosti je zadušilo imaginarno, intuitivno in skrivnostno ter jih nadomestilo z izkušanjem, spoznavanjem in doumevanjem. Gnostični učitelj se, ko govori o odrešenju, vstajenju tukaj-in-zdaj, zelo približa neke vrste eksistencialističnemu ateizmu. Posmrtno življenje postane odveč, prav tako Sodba in Sodnik. O človekovem vstajenju in odrešenju se odloča vsak hip, sodba se nenehno dogaja. Notranje razsvetljenje ali vstajenje se kot psihično doživetje zgodi v trenutku zanosa, ek-

staze, transa ali pa tihe, s stališča tega sveta odsotne zazrtosti v brezčasje, v to, kar je (Uršič 1994: 9, 24-25).

### Novodobne pasti

“New age” posameznika prepušča njegovi poti, ki je določena z nekaterimi zakoni in končno bo tako ali drugače sam dosegel odrešenje. Nevarnost takšne poti je njena ujetost v individualizem. Zaradi tega se izgubljata elementa socialne pomoči in skupnega obreda. Posameznik, ki živi sam zase in ne z Bogom v konkretnem občestvu, je ujet v hermetično zaprt sistem, ki ga vodi v radikalno osamljenost, nefiksiran narcisizem, stalno nezadovoljstvo s samim seboj (Juhant, Potočnik 1992: 36, 38, 88).

Bog je v “new ageu” lahko spoznan, odkrit, okušen. Na tej ravni se vera spreminja v nekakšno duhovno sladokustvo, kjer pa se izkuša predvsem samega sebe in zgolj človeš-



Špela Bevc: Odsev, Piran, 2007.

ko sveto (Dolenc, Potočnik 1992: 61, 87). Svet postaja odčaran simbolov in poln otipljivih in vidnih znakov, v katere je na ta način najlažje verjeti.

“Gnosis” pomeni spoznanje Boga v njegovi radikalni transcendenci. Arhonti so ustvarili človeka z namenom, da bi držali duha ujetega v njem. Življenje je ječa, kjer je duša zaprta v mesne obloge in medli v spanju. Da se zbudi in odreši, je potrebno spoznanje, spoznanje onkraj svetnega Boga in sebe, svojega božanskega izvora. Pri tem se uporabljajo zakramentalne in magične priprave ter skriti obrasci, ki pomagajo duši na poti prebijanja skozi sfere. Oborožena s tem spoznanjem, s to gnozo, se duša po smrti reši telesnih spon in se spoji z božjo substanco. Seveda pa je to proces, ki zahteva nekakšen asketizem ali pa nasprotno, absolutno svobodo, brez vsakršne odgovornosti; možnost dveh popolnoma nasprotnih vedenjskih izbir, kjer druga sloni na nihilizmu, ki je značilen tako za gnostično antikozmičnost kot tudi za postmoderno miselno naravnost (Rebula 1992: 42, 45-46). Toda Bog je presežno bitje in ostaja skriti Bog, ki ga posameznik sicer lahko zelo od blizu in občuteno sreča, a ga ne more zadržati, se ga dotakniti, ne ga popolnoma doumeti (Koncilija 2008: 14). V krščanstvu si Bog in človek stojita nasproti kot “jaz” in “ti”, vsak v svojem redu, sta “partnerja” v ljubezni, a brez pomešanja. Iz izkušnje ljubezni čutimo, da ljubezen nikoli ne prinaša zlitja, ampak vedno enost v različnosti (Turnšek 1992: 97). Če pa je odrešenje, vstajenje, bližina z Bogom odvisna zgolj od gnoze, so dobra dela odveč. Greh lahko postane pot k zveličanju (Rebula 1992: 47). Poroznost meje med dobrim in zlim vodi v nevarno relativizacijo. To pomeni, da ni več ničesar, kar ne bi bilo vprašljivo, in ničesar, o čemer se ne bi dalo nič reči. In pri spogledovanju s tuzdajšnjostjo se rado zgodi, da se globoka molitev, upanje, hrepenenje in ljubezen izrodijo v histerijo in tesnobo.

Gnostični način stvarjenja sveta s strani nižjih entitet, demiurgov, arhontov, vladavina zla je lahko dejansko predhodnik zanimanja za mračne in temne sile (Rebula 1992: 47). Kot v Rimu tudi danes ti pojavi kažejo na razmeroma visoko stopnjo pesimizma in v tem tudi na željo po uporabi proti določeni oblasti, avtoriteti, instituciji. Posameznik v sebi vendarle občuti, da ponujene vrednote – kljub temu da jih je že prevzel – niso prave, zato se jim v svoji nemoči skuša zoperstaviti z včasih nerazumljivim anarhizmom, skepticizmom in subjektivnim idealizmom. Vprašanje, kakšna bo duhovna prihodnost človeštva, je močno povezano s samim načinom soočenja in zapolnjevanja praznine postmodernega človeka, ki se čedalje bolj odpira in golta vse, kar lahko z neba potegne.

### Literatura:

- Črnič, Aleš. 2001. Teorija in praksa definiranja religije. V: *Teorija in praksa*, let. 38,6. Ljubljana: FDV.
- Črnič, Aleš. 2003. Odnos sodobnih družb do NRG. V: *Teorija in praksa*, let. 40,1. Ljubljana: FDV.
- Debeljak, Aleš. 1994. *Temno nebo Amerike*. Celovec: Wieser.
- Dolenc, Bogdan. 1992. Kristjan pred ponudbo sekt. V: *Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence (V somraku duhovnih avantur)*. Ljubljana: Zbirka Teologija za laike.
- Ferenc, Marjeta. 2003. *“Bodywork” kot sestavina nove dobe* (diplomsko delo). Ljubljana: FDV.
- Goljevšček, Alenka. 1992. Bo okultno res zamenjalo religijo? V: *Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence (V somraku duhovnih avantur)*. Ljubljana: Zbirka Teologija za laike.
- Juhant, Janez. 1992. Duh Vzhoda in krščanstvo. V: *Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence (V somraku duhovnih avantur)*. Ljubljana: Zbirka Teologija za laike.
- Koncilija, Rudi. 2008. Zmaga: ponižna in veličastna. V: *Družina*, let. 57, št. 12, Ljubljana.
- Potočnik, Vinko. 1992. Razprodaja svetega? V: *Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence (V somraku duhovnih avantur)*. Ljubljana: Zbirka Teologija za laike.

- Potrata, Barbara. 2001. Verske ideje, verske prakse: Slovenski novodobniki in njihove prakse. V: *Teorija in praksa*, let. 38,6. Ljubljana: FDV.
- Rebula, Alojz. 1992. Skušnjava gnosticizma. V: *Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence (V somraku duhovnih avantur)*. Ljubljana: Zbirka Teologija za laike.
- Turnšek, Marjan. 1992. Pot v popolnost. V: *Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence (V somraku duhovnih avantur)*. Ljubljana: Zbirka Teologija za laike.
- Uršič, Marko. 1994. *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija.
- Volarič, Ariana. 2001. Znanstveni pogledi na spreobrnitev v alternativne religije. V: *Teorija in praksa*, let. 38,6. Ljubljana: FDV
- Zalta, Anja. 2005. *Svetloba na Zahodu*. Maribor: Litera.
- 
1. Ta dva pojma najpogosteje označujemo tudi z izrazom "herezija". Beseda izhaja iz grške besede "hairesis" in v sebi skriva široko paleto pomenov, vključno z "izbiro", "možnostjo", "določenim delovanjem" in "razpravo". "Hairesis" se je prav tako nanašala na katero koli skupino ali posameznike s popolnoma izdelano doktrinalno identiteto, na primer na filozofsko šolo ali versko ločino. Krščanski predstavi pojmu herezija je nekdanj bolj ustrezal grški izraz "heterodoxia", ki pomeni "motiti se o stvari oziroma biti drugačnega, zmotnega mišljenja", danes pa - nekeje od srednjega veka dalje - prevladuje prvi pojem, ki označuje divergentne težnje znotraj krščanstva, zmotno človeško dojemanje, ki temelji na Bibliji in je v nasprotju s cerkvenim učenjem ter pravili (Zalta 2005: 18-20).
  2. Iz zgodovine krščanstva in boja proti herezijam so sicer že ves čas znani nekateri novozavezni apokrifni, ki so jih kritiki imenovali "gnostični" (npr. Apokrifni Janezov evangelij, Nikodemov evangelij, Tomaževa dela itd.), toda ti teksti vsebinsko niso v pravem pomenu gnostični. Pri večini teh zgodnjekrščanskih apokrifov gre - v nasprotju z gnostičnimi deli - za bolj ali manj populistične variante tradicionalne evangelijske zgodbe, za razlage, ki "skušajo predvsem zadovoljiti pobožno radovednost" (npr. kaj se je dogajalo z Jezusom med njegovim otroštvom in tridesetimi leti, ko je začel učiti, pa z Marijo pred Jezusovim rojstvom ali z apostolom Tomažem na njegovem legendarnem misijonu v Indiji itd.). Gre torej za "faktografsko" intenco, ki je gnosticizmu tuja in zanj nebitvena, čeprav je po drugi strani res, da tudi v teh tekstih najdemo nekatere značilne gnostične elemente (npr. v Nikodemovem evangeliju Kristusov sestop v Satanovo kraljestvo, od koder odrešenik vzame k sebi pravičnike iz poganskih časov, vse do prvega človeka Adama) (Uršič 1994: 9-11).
  3. Pri Ireneju je uporaba označbe "gnostikos" dvoumna, saj ne vemo, ali z izrazom opisuje določeno ločino ali pa ga uporablja kot sinonim za vse heretike. V zgodnjem 3. stoletju je Hipolit iz Rima sestavil še en katalog sekt: prvi del njegovega dela z naslovom "Refutatio omnium haeresium" poroča o različnih tradicijah grške filozofije, stare astrologije in magije. Po njegovem le dve skupini sami sebe imenujeta "gnostikos". Ena izmed njih je skupina, ki jo Hipolit imenuje "Naasseni" ali "serpentisti", kljub temu da naj bi po njegovem sami sebe imenovali "gnostikos"; prav tako navaja, da so bili prepričani, da so izmed vseh ljudi le oni "edini pravi kristjani" (Zalta 2005: 18-20).
  4. Zanimivo je tudi to, da so ljudje, za katere predpostavljamo, da so bili bodisi brezbrizni do rimske politične oblasti ali pa so do nje gojili čisto antipatijo, izbrali za kraj svojega delovanja prav Rim: Cerdon, Marcion, Valentin, Ptolomej, Marcelina in drugi naj bi prišli v Rim prostovoljno in naj bi se gibal v ekonomsko premožnejših krogih. Po Tertulijanu naj bi zelo pomembne in vplivne ljudi, ki jih vsi občudujejo, "najbolj zveste, pametne in najbolj izkušene pripadnike cerkve", takšni krogi privlačili (Zalta 2005: 87-88).
  5. V gnostičnih spisih bralec naleti tudi na idejo, da so Bog Oče, Bog Stvarnik in Božji sin tri samostojne osebe, kar pa ne moremo trditi za spis z naslovom Silvanovo učenje, kjer Bog Oče in Stvarnik nista ločena, Jezus Kristus pa je Sin božji (Uršič 1994: 88).
  6. Številne skupine, ki jih označujemo s tem terminom, pa nikakor niso nove. Tako na primer Mednarodna skupnost za zavest Krišne sebe dojemata kot starodavno, tradicionalno religijo, saj svoje izvore locira vsaj v srednji vek ali pa kar v predzgodovinski čas pred 5000 leti. Termin "nova religijska gibanja" je oblikovan predvsem na podlagi kriterija, kdaj se je določeno gibanje pojavilo na Zahodu kot organizirana skupina. Vendar pa se pojavi novo vprašanje, in sicer: kako "nova" morajo biti religijska gibanja, da jih štejemo med nova religijska gibanja. Nekateri avtorji mednje še vedno prištevajo krščanske sekte, ki so nastale konec 19. in v začetku 20. stoletja, vendar je danes znanstveno preučevanje novih religijskih gibanj osredotočeno predvsem na mlajše skupine, nastale v drugi polovici 20. stoletja (Črnič 2003: 130)
  7. Raziskovalci pod oznako nova religijska gibanja pogosto uvrščajo zelo raznolika gibanja, kot so na primer gibanje Hare Krišna, krščanske odpadnike oziroma novopogane, božje otroke, sataniste, scientologe itd. (Potrata 2001: 1144).

# Nedolžnost, ki vzbuja dvom

*“... Res sva se srečala - takoj naslednji dan. Kolikor se spomnim, sva se dobila najprej na pijači, potem pa me je odpeljal k sebi domov. Med pogovorom mi je odpiral povsem nova obzorja, nove ideje, ob katerih se mi je zdelo, da so vse tiste stvari, katere sta me učila starša, ničvredne in staromodne. Tisto, o čemer mi je govoril, je bilo novo, perspektivno! Govoril mi je o tem, kako mora biti človek srečen, kako mora biti svoboden, kako obstaja pot do sreče - in namignil mi je, da jo on pozna. Bila sem vsa srečna, ker je to “čudovito” vedenje delil z mano ...”*

Napisano je začetek ene izmed mnogih zgodb ljudi, ki se ujamejo v lovke tistih verskih gibanj modernega časa<sup>1</sup>, ki na zunaj kažejo interes delati za dobrobit posameznika, v ozadju pa skrivajo drugačne namene.

## Volk v ovčji preobleki

Jezus pravi: “Varujte se lažnih prerokov, ki prihajajo k vam v ovčjih oblačilih, znotraj pa so grabežljivi volkovi. Po njihovih sadovih jih boste spoznali.”<sup>2</sup>

Volk v ovčji preobleki je zgoščena definicija kulta. Ljudje na tega volka gledajo kot na ovco in ne kot na volka v ovčjem kostumu, ker zna volk dobro prikriti svojo identiteto. Volk na zunaj zgleda kot ovca tako za tiste z nižjo izobrazbo kakor tudi za bolj izobražene ljudi, za ljudi katerekoli vere ali prepričanja, za tiste, ki so predani svoji veri, in za tiste, ki so predani veri samo na zunaj.

Volk v ovčji preobleki vara ljudi, da bi jih zvabil v past in bi potem pogoltnil ter uničil žrtev, da bi tako zadostil svojim apetitom. Žrtev je raztrgana, ranjena in emocionalno travmatizirana. Če ji uspe preživeti, kasne-

je ne bo imela zaupanja v nič, kar bo podobno ovci. Odzivi in “zdravila” opazovalcev, ki nimajo tovrstnih osebnih izkušenj, navadno vsujejo soli na rane žrtve. Odzivajo se z naslednjimi opazkami:

- “Moral si biti zelo neumen in nor, da si se približal volku.”
- “Moral si imeti kakšne psihološke motnje, preden si se zapletel z volkom.”
- “Nisi bil dober človek po moralni in duhovni plati, ker se sicer ne bi zapletel s to pošastjo.”
- “Edino, kar moraš storiti, je, da se vrneš v čredo in vse bo urejeno.”

Volk v ovčji preobleki nam služi seveda samo kot primerjava, da si lažje predstavljamo, kako lahko je škodljivim skupinam utvariti podobo o sebi, kot da so nekaj dobrega. Dejstvo je, da takšne skupine celo bolj ugajajo novim pričakovanjem ljudi, kakor to more Cerkev ali druge velike religije. Bolje jim gre od rok to, da so bolj prijazni, da pokažejo več pozornosti, skrbi in ljubezni ... Pravi obraz skupine pa ostaja skrit. Ne gre za to, da naj bi bili ljudje, ki se pridružijo kultom, neumni ali lahkoverni, ampak so voditelj skupine in člani, ki jih je voditelj posebej usposabljal, tako prepričljivi in njihov nastop zelo privlačen. Kult (“volk”) se obnaša tako, kot ne pričakujemo. Žrtve ne požre takoj, ampak počasi, vsake toliko časa jo ugrizne, kasneje pa to počne čedalje pogosteje. Nekaj časa se kaže kot ovca, spet drugič pa se pokaže kot volk, da svoje žrtve ohranja zmedene. V vlogi ovce pa je dovolj čara, da so žrtve polne spoštovanja, vere in predanosti.<sup>3</sup> Spodnja tabela nam bo pomagala razumeti dvoličnost kultov.

## Gnoza in new age

VOLK/OVCA	KULT	RAZLAGA
Zakaj bi se kdo sploh približal volku?	Zakaj bi se kdo pridružil takšni skupini?	Kar so videli na začetku, ni bil volk (kult), ampak ovca (ljubeča in skrbna skupina).
Verjetno so bili neumni, nori ali pa so imeli kakšne psihološke težave, da so se zapletli z volkom.	Morali so biti neumni, nori ali pa so imeli psihološke probleme, da so se včlanili v takšno skupino.	Ljudje, ki se zapletejo v kulte, niso slabiči. So normalni ljudje, ki iščejo odgovore. Dejansko kulti pogosto zvbijajo v past tiste, ki so sposobni, pametni, privlačni in uspešni.
Te osebe niso bile dobre, moralne in duhovne, da jih je volk lahko zapeljal.	Ti ljudje niso bile dobre, moralne in duhovne osebe, da jih je zapeljala tako zlobna in bizarna skupina.	Ljudje, ki se pridružijo kultu, običajno iščejo način, da bi zadovoljili svoje socialne in duhovne potrebe in so pogosto zelo moralne in idealistične osebe, ki iščejo ustrezno skupino, s pomočjo katere bodo lahko služili Bogu in/ali vsemu človeštvu ter osebno napredovali.
Edino, kar morajo storiti, je, da se vrnejo v čredo in vse bo spet urejeno.	Vse, kar potrebujejo, je, da gredo nazaj v dobro cerkev, sinagogo ali zvezo in bo z njimi vse v redu.	Mnogi predvidevajo, da je kult povsem drugačen od dobre cerkve, sinagoge ali medosebnega odnosa - da je razlika takšna kot med volkom in med ovco. Toda (bivši) član sekte je že bil ranjen od navidezne "ovce". Normalno je, da je oprezen, da ima težave pri zaupanju in da bo reagiral negativno na vsakršno podobnost med novo skupino ali odnosom in prejšnjo skupino/odnosom. Ti ljudje potrebujejo posebno pomoč.

### Karakteristike novih verskih gibanj

Če se osredotočimo na "odnose v kultu", lahko rečemo, da je to odnos, v katerem oseba namerno prepriča drugega, da postane povsem odvisen od njega/nje pri skoraj vseh velikih življenjskih odločitvah. Svojim "učencem" vbijajo v glavo vero, da ima oseba, ki izvaja tovrstno nasilje, kakšen poseben talent, moč, dar ali vedenje. Takšno gibanje je zaznamovano z naslednjimi dejavniki:

1. izvor skupine in vloga voditelja,
2. struktura moči ali odnos med vodjem (ali vodji) in "verniki",
3. uporaba usklajenega programa prepričevanja (čemur pravimo miselna reforma ali tudi pranje možganov).

**Ad 1:** V skoraj vseh primerih imamo na vrhu strukture eno osebo (navadno ustanovitelja), ki je center vseh odločitev. Ti voditelji imajo tipične lastnosti:

- Voditelji kultov so samozvani (določeni od samih sebe); so prepričljive osebe, ki trdijo, da imajo posebno poslanstvo v življenju ali da posedujejo posebno vedenje.
- Voditelji kultov naj bi bili odločni in gospodovalni, pogosto so opisani kot karizmatični.
- Voditelji kultov osredotočijo čaščenje sami nase.

**Ad 2:** Za preprosto vizualno podobo kulta lahko uporabimo narobe obrnjeno črko "T". Voditelj sam je na vrhu, verniki so spodaj.

- Kulti so v strukturi avtoritarni, samovoljni. Voditelj je postavljen kot najvišja avtoriteta, kljub temu da lahko nekaj moči da tudi nekaterim maloštevilnim podrejenim, ki jih sam izbere. Naloga teh izbrancev je poskrbeti, da se verniki obnašajo po njegovih pravilih in željah. V kultu ima voditelj edino in končno oblast glede vseh stvari.
- Kulti so inovativni in ekskluzivni. Kulturni voditelji trdijo, da so prelomili s tradicijo, nudijo nekaj novega in posedujejo edini možni sistem za spremembo, ki bo rešila vse življenjske probleme in svetovne bolezni. Skoraj vsi kulti zagotavljajo vernikom, da so "izbrani" in da so nekaj "posebnega", medtem ko zunanje ljudi jemljejo za manj razvita bitja.
- Kulti imajo dvojna merila. Člani so vzpodbujani, da so znotraj skupine odprti in iskreni in da se voditelju tudi vsega spovejo. Istočasno člane opogumljajo, da golju-fajo in manipulirajo z "neverniki". Najpomembnejša filozofija v kultih je, da cilj posvečuje sredstva.

### Ad 3:

- Kulti se nagibajo k totalitarizmu v kontroliranju obnašanja svojih članov.
- Kulti od članov zahtevajo, da pretrpijo večji prelom ali spremembo v stilu življenja.

Kulti niso uniformirani in statični. Skupine nihajo glede na stopnjo članstva in pripadnosti: npr. člani iz periferije skupine po navadi niso seznanjeni s stroški, vsebino in obveznostmi nadaljnje stopnje članstva in imajo malo vedenja o tem, kakšen je resnični namen skupine, ter o tem, kako veliko moč ima voditelj. Celo znotraj enega kulta se lahko pravila, zahteve in omejitve spreminjajo iz leta v leto ali od lokacije do lokacije, v odvisnosti od zunanjih pritiskov, lokalnega vodstva in od muh voditelja.

Kulti se med seboj razlikujejo tudi po tem, kakšen način kontrole vedenja članov ima-

jo, kako obsežna je kontrola nad celotnim obnašanjem vernikov in po tem, kako vsiljiva je ta kontrola. V introvertiranih kultih (*live-in-cults*) je prav vsaka podrobnost življenja podrejena kontroli skupnosti; npr. imajo pravila glede obleke, omejitve glede hrane, vsiljene poroke ali odnose. V takšnih kultih člani na splošno živijo skupaj v glavni zgradbi, v štabu kulta ali pa na določeni lokaciji blizu podeželja, kjer delajo za podjetje, ki je v lasti kulta. Obstajajo pa tudi gibanja, katerih člani ostajajo aktivni v nekaterih aspektih življenja zunaj kulta. Glede vseh praktičnih odločitev pa ti posamezniki živijo po pravilih, ki jih vodijo skozi odločilne trenutke njihovega osebnega življenja, definirajo njihove odnose z ljudmi, s katerimi se družijo; pravila določajo, kaj se bo zgodilo z njihovim denarjem, kako bodo vzgajali svoje lastne otroke, kje bodo živeli ...

Na splošno imajo kulti dvojni namen: **novičenje novih članov in zbiranje kapitala**. Kulti sicer trdijo, da prispevajo k družbeni blaginji, vendar gre pri tej trditvi le za zatrjevanja in geste. Konec koncev pa vse delo, tudi simbolične geste altruizma, služijo kultu.<sup>4</sup> V kultih je sistem verovanja orodje za služenje željam, potrebam in skritim namenom voditelja. Ideologija kulta je dvorezni meč: je lepilo, ki drži vernike v skupini, po drugi strani pa je voditeljevo orodje za doseganje njegovih lastnih ciljev.

Da bi razumeli kulte, je potrebno pogledati strukturo in prakso in ne sistema verovanja. Kulti so namreč nevarni ravno zaradi tehnik miselnih reform, ki jih uporabljajo spretni manipulatorji, da zagotovijo ubogljivost in pokorščino vernikov.<sup>5</sup>

### **Kaj se zdi, da nova verska gibanja nudijo?**

Krizna stanja in splošna ranljivost lahko odkrijejo in/ali povzročijo potrebe in težnje, ki postanejo temeljni nagibi, da se nekateri

obrbeje k sektam. Pojavljajo se tako na umski kot čustveni ravni in imajo skupne značilnosti:

- osredotočeni so "nase" v razmerju do "drugih" (socialna raven);
- osredotočeni so na preteklost, sedanjost in prihodnost (kulturna, bivanjska raven);
- osredotočenost na transcedentalno (verska raven).

Te ravni in značilnosti so med seboj soodvisne. Potrebe in teženja tako lahko razporedimo v devet glavnih postavk, ki se lahko v konkretnem primeru med seboj tudi prikrivajo in prepletajo.

### 1. *Iskanje pripadnosti (smisel za skupnost)*

Struktura mnogih skupnosti je bila razdrta, tradicionalne življenjske oblike so razpadle, družine so razdvojene, ljudji muči občutek izkoreninjenosti in osamljenosti; predvsem pa čutijo potrebo, da bi nekomu pripadali. Zdi se, da ločine dajejo človeško toplino, pozornost in podporo v svojih skupnostih, kjer posameznik čuti varnost in gotovost.

### 2. *Iskanje odgovorov na življenjska vprašanja*

Ljudje v zapletenih in zmedenih stanjih iščejo odgovorov in rešitev. Zdi se, da ločine in nova verska gibanja dajejo preproste in jasne odgovore na vsa boleča in zapletena vprašanja in situacije.

### 3. *Iskanje integralnosti, celovitosti ("holizem")*

Zdi se, da veliko ljudi ne more več živeti v skladu s samim seboj, z drugimi, s svojo kulturo in s svojim okoljem. Doživljajo razklanost. Boleče so jih prizadeli njihovi starši ali profesorji, Cerkev ali družba. Občutijo se kot izobčenci in si želijo vizijo iz vere, ki naj bi spravila v soglasje vse stvari in vse ljudi - hočejo kult, v katerem bi imela prostor telo in duša, soudeležba, spontanost in ustvarjalnost. Radi pa bi bili tudi telesno ozdravljeni. Zdi se, da ločine in nova verska gibanja ponujajo religiozno doživetje, ki zadovoljuje ne samo intelektualne, marveč tudi čustvene potrebe osebe. Ponujajo fizično in duhovno oz-

dravitev in pomoč ob zasvojenosti z drogami in alkoholom.

### 4. *Iskanje kulturne identitete*

V mnogih deželah tretjega sveta se je družba sama močno oddvojila od tradicionalnih kulturnih in socialnih (ter verskih) vrednot; isto velja za vernike. Zdi se, da ločine in novodobna duhovnost v tretjem svetu premorejo bogato tradicionalno religijsko-kulturno dediščino, veliko spontanosti ...

### 5. *Potreba po priznanju, po tem, da si nekaj posebnega*

Ljudje ne želijo biti anonimni, številka brez imena v množici. Želijo se počutiti pomembni, sprejeti, želijo osebni in spoštljiv pristop. Zdi se, da ločine posvečajo določeno skrb posamezniku, dajejo enako priložnost za služenje in vodenje, možnost, da se razvijejo osebni darovi, priložnost, da pripadajo elitni skupini.

### 6. *Iskanje transcendence*

Človek je iskalec resnice, išče tudi tisto, kar je skrito, mistično, vse tisto, kar bi lahko osmislilo in spremenilo njegovo bivanje. Človek išče tisto, kar ga presega. Rad bi odkril tisto, kar je skrivnostno, zanima ga mesijанизem in preroštvo. Zdi se, da ločine in nova verska gibanja osmislijo odrešenje ali samoodrešenje, ponujajo svetopisemsko vzgojo, obljublajo na dokaj hiter in lahek način darove Svetega Duha in duhovno izpolnjenost.

### 7. *Potreba po duhovnem vodstvu*

Možno je, da v družinah "iskalcev" manjka podpore staršev ali da ni vodstva, potrpežljivosti in osebne zavzetosti s strani odgovornih v Cerкви ali vzgojiteljev. Zdi se, da nova religiozna gibanja nudijo vodstvo in usmerjanje s strani karizmatičnih voditeljev. Oseba učitelja, šefa, guruja igra pomembno vlogo pri povezovanju učencev.

### 8. *Potreba po viziji, po novem svetu*

Današnji svet je svet odvisnosti, sovražnosti in sporov, nasilja in strahu pred uničenjem. Ljudje so vznemirjeni glede prihod-



nosti, dostikrat obupani, brez pomoči in moči. Iščejo znamenja upanja, kako bi se iz tega rešili. Nekateri imajo včasih nedoločeno željo, da bi izboljšali svet. Zdi se, da ločine in nova verska gibanja premorejo "novo vizijo" za posameznika, človeštvo, zgodovino, vesolje. Ob ljubljajo novi svet in novo dobo (new age).

### 9. *Potreba po soudeležbi in zavzetosti*

Današnji človek, predvsem mladina, želi sodelovati pri odločitvah in predvidevanjih, ki ustvarjajo novi svet. Zdi se, da ločine in nova verska gibanja ponujajo konkretno poslanstvo za boljši svet, zahtevo po popolni predanosti.<sup>6</sup>

### **Kdo se pridruži kultom?**

#### **"Jaz že ne" mit**

Ljudje radi verjamejo, da so njihova mnenja, vrednote in ideje nenasilne ter da jih lahko povsem sami regulirajo. Nekateri nejevoljno priznavajo, da na njih vpliva oglaševanje. Predvsem hočejo izpostavljati to, da imajo drugi ljudje šibko mišljenje in da je nanje lahko vplivati, medtem ko so oni sami razumsko močne osebe. Človeški um je odprt za vplive. Največkrat pa ljudje trdijo: "Samo nori, neumni ljudje se pridružijo sektam. Mene niti približno ne bi nihče pripravil do tega, da bi naredil samomor ali da bi pretepal otroke ali pa zapustil ženo zaradi kulta. Nihče me nikdar ne bi mogel prepričati, da bi počel kaj takega."

Dejstvo je, da nas niti izobrazba niti starost ali socialni status ne morejo obvarovati pred takšnim napačnim razmišljanjem o tem, kdo je tisti, ki se pridruži kultom. Pred lastno ranljivostjo si zatiskamo oči in si delamo iluzije.

#### **"Da, ti!"**

Kljub mitu, da normalni ljudje ne nasedajo kultom, je skozi leta postalo jasno, da smo vsi dovzetni za čare teh velikih manipulacij. Dejansko je večina adolescentov in

odraslih v kultih iz srednjega socialnega razreda. Precej dobro so izobraženi; preden so se pridružili takšni skupini, niso bile resno motene osebe.

Konkretno družinsko ozadje lahko napravi nekatere mlade ljudi bolj ranljive za vplive kultov. Kultu ponujajo instantne, preproste rešitve, ki se dotikajo življenjskih problemov. Nekateri od stresnih faktorjev so množica odločitev, ki jih mora posameznik (adolescent ali mlad odrasel človek) sprejeti, negotovost tega življenjskega obdobja, kompleksnost sveta in količina vseh različnih konfliktov vsakdanjega življenja. Ob soočanju s pritiski osebnih odločitev se mnogi mladostniki spopadajo s celoto vrednot, prepričan in namenov.

Mnogo nekdanjih članov kultov pripoveduje o konkretnih predavanjih ob koncu srednje šole in v prvih letnikih fakultete, ki so največ prispevala k njihovi zmedi. Običajno opisujejo, da so predavanja, učitelji in izkušnje destabilizirali njihov pogled na svet, postali so prestrašeni zaradi kompleksnosti na videz neskončne vrste odločitev. Počutili so se tako izgubljene in same, da so začutili potrebo po tem, da najdejo družbo in nekaj lahkih poti, da bi lahko bolje živeli. Niso nameravali resno sprejeti te odločitve, vendar jih je vase posrkala skupina, ki je ponujala preproste in na videz gotove poti, po katerih naj bi hodili.

#### **Primer:**

*"Mary", tedaj študentka, se je počutila povsem na tleh. Ni vedela, kaj bo počela po tem, ko bo končala fakulteto. Študirala je psihologijo, sociologijo in politične vede. Učitelji so bili mladi, radikalni in se niso skladali z Maryinim pogledom na svet. Na predavanje je začela hoditi v pričakovanju, da se bo naučila zgodovinskih dejstev, da bo brala dela slavnih oseb in da bo deležna dobrih diskusij. Vendar so bile stvari tisto leto povsem drugačne.*



Špela Bevc: Cenacolo (detajl), Jeruzalem, 2007.

*Osebna razgledanost in pogled na svet predavateljev so se zdeli pretirano pesimistični, nihilistični in demoralizirani. Vsak ji je na svoj način govoril, da ni nobene resničnosti: vsak vidi, kar misli, da vidi, vse stvari so relativne, nobenega narobe in prav ni ... Predavatelj psihologije je bil vpleten v novodobsko skupino in je imel v svojem predavanju vedno odmerjen čas za meditacijo. Mary je to zmedlo, ker je imela občutek, da učitelj uči versko filozofijo in ne splošne psihologije. Čutila pa je, da vse skupaj ni tako demoralizirano kot na drugih predavanjih, kjer so ji govorili, da je življenje nesmiselno.*

*Moški v lokalni fakulteti jo je povabil k sebi domov – kasneje se je izkazalo, da je to lokalni ašram guruja. Tam so Mary povedali, da obstaja ena, resnična in lahka pot življenja, ki jo hoče guru deliti z njo. Po mnogih obiskih je Mary pustila študij in se preselila v ašram. Deset let pozneje so jo njeni starši končno*

*zvabili ven iz skupine. Pri svetovalcu je kasneje Mary povedala, da je univerzitetni profesor tako destabiliziral njen svet, da se je zdela omenjena skupina z gurujem kot uresničitev sanj. Imelo je smisel, poti, po katerih naj bi hodila, in stvari, ki so bile postavljene nad dobro in slabo. Kasneje je spoznala, da je bila za skupino lahek plen za novačenje.*

Mary je bila tipična študentka, ki ji je preveč manjkalo socialne in družinske stabilnosti, da bi zavrnila varljive vabe preprostih odgovorov. Njena dovzetnost za novačenje je naraščala, ko je njen pogled na svet postal vse bolj nestanovit.

Dejstvo je, da je ne glede na neurejene socialno-ekonomske razmere in konkretne relevantne družinske razmere vsaka oseba, ki je v ranljivem obdobju, ki išče družbo in smisel, ki je v prehodnem obdobju življenja ali pa je doživela veliko izgubo, lahek plen za novačenje v kulte. Kljub temu da največkrat

kulti novačijo mlade odrasle ljudi, zlasti samske, nekatere skupine iščejo in novačijo tudi celotne družine, druge pa starejše ljudi.<sup>7</sup>

### **Kdo je najbolj dovzeten?**

Najbolj ranljivi in najbolj prizadeti so zlasti mladi. Čim bolj so "nevezani", brez dela, nedejavni npr. v župnijskem življenju ali pri prostovoljnem delu, če prihajajo iz nestalnega družinskega okolja ali so člani narodnostnih manjšin, če živijo v krajih, ki so bolj oddaljeni od vpliva Cerkev, itd., tem bolj, se zdi, je nanje usmerjen prozelitizem novih gibanj in skupin. Nekatere skupine, kot smo že omenili, pridobivajo svoje privrženke tudi med odraslimi, druge uspevajo med družinami, ki imajo visoko raven ekonomskega in kulturnega življenja. V tej zvezi naj omenimo univerzitetna področja, za katera se zdi, da so večkrat ugodna tla za ustvarjanje ločin in za njihova prizadevanja v pridobivanju članov. Tudi težko razmerje z duhovščino ali neurejeno zakonsko stanje lahko vodita ljudi, da prekinejo odnose s Cerkvijo in preidejo v novo skupino.<sup>8</sup>

V zadnjih letih smo priča temu, da novačenje prihaja na vsa področja življenja. Usmerjeno je na povprečne ljudi, na filmske zvezde in druge medijsko slavne in pomembne ljudi, na razne strokovnjake in poslovneže. Svoje apetite pa sekte usmerjajo tudi na starejše, še posebej na vdove, saj upajo, da bodo podedovale bogastvo in lastnino teh zaupljivih ljudi.

Ovdovele ženske srednjih let in tudi starejše imajo lahko hišo, avto in drugo lastnino, poleg tega pa so osamljene in ranljive. Ti dve dejstvi sta vzrok, da te ženske postanejo tarče kultov. Obljube voditelja sekte lahko na lahek način pripravijo te ženske, da se pridružijo skupini. Posebej uspešne pa so pri novačenju starejših žensk voditeljice kultov. Takšne ljudi privlačijo tudi biblični kulti in skupine, ki ponujajo večno življenje. Nekaj

sekt po svetu se je celo začelo ukvarjati z nego in so ustanovile domove za starejše, kjer jim ponujajo nastanitev, sprostitvev in družbo mladih obiskovalcev, katerih namen je, da bi dobili njihovo naklonjenost. Nekateri kulti so centre novačenja postavili v predele, kjer se veliko starejših ljudi upokojuje, drugi pa svojim članom naročajo, naj se starejšim ponudijo, da bodo namesto njih hodili po nakupih, da jim kosijo vrt ter da jim nudijo še druge oblike pomoči in da jih pogosto obiščejo, da bi jih dobili v skupino. Ko je starejši človek v skupini, ga voditelji lahko pripravijo do tega, da proda premoženje in da podari delež kultu.<sup>9</sup>

Dejstvo je, da ne moremo določiti tipa osebe, ki se danes pridruži kultu. Bolje je, da gledamo na takšnega človeka kot na osebo, pri kateri gre za kombinacijo različnih faktorjev. Obstajata dva pogoja, ki povzročita posebno ranljivost posameznika v srečanju z novačenjem: depresija in življenje brez posebne pomembne vezi (partner, služba, izobrazba ...). Najbolj dovzete za novačenje so osebe, ki jim v življenju primanjkuje nekaj zelo pomembnega: to je lahko mreža ljudi (družina in prijatelji), ki ji dajejo podporo, vzrok je lahko tudi velika izguba, smrt ljubljene osebe, izguba službe ... Občutek velike izgube povzroči, da oseba išče nekaj, da bi zapolnila praznino, ki je nastala. Primer ranljive osebe je lahko študent prvega letnika na fakulteti, ki živi daleč stran od svojih staršev in ki nima prijateljev. Tak človek ima veliko motivacijo, da bi našel prijatelje, ki bi odstranili občutek izolacije, to pa lahko tudi zamegli njegovo presojo pri izbiri "pravih" prijateljev. Kulti to opazijo.

Ranljivi posamezniki so osamljeni, v prehodnem obdobju med npr. srednjo šolo in fakulteto, med fakulteto in službo; lahko so to popotniki daleč stran od doma, ki so dospeli v nov kraj, nedavno ločeni, tisti, ki so nedavno izgubili službo, ki ne vedo, kako na-

prej in so jih dogodki v njihovem življenju potrli. Spremenljivi, nestalni dogodki, ki se zgodijo posamezniku, so vedno prisotni. V takšnem obdobju je človek bolj odprt za prepričevanje, bolj sugestibilen, bolj voljan, da vzame nekaj, kar mu je ponujeno, ne da bi ob tem premišljeval.

Posamezniki, ki so posebej dovzetni za novačenja, so tudi naivni idealisti. Idealisti ne razumejo dobro človeške grešnosti in kako le-ta pokvari ter oslabi tudi tiste najboljše. Tak človek si iskreno želi, da bi bil dober, kolikor more biti. Po drugi strani pa pričakuje, da bodo drugi ravnali ravno tako, da bi svet postal boljši. Ko tak človek sreča člana kulta, ki ga skuša zvabiti v svojo skupino, vidi v tem človeku in organizaciji uresničitev njegovih hrepenenj, njegovega idealizma.

Nekdanjim članom kultov je skupno to, da so, preden so se včlanili v kult, iskali družbo, priložnost, da bi se počutili koristne, tako sebi kot družbi. Niso iskali konkretnega kulta, kateremu so se pridružili, ampak so jih s prevaro prepričali v to, da so postali del določene gibanja, se vanj zapletli, počasi pretrgali vezi s svojo preteklostjo in z družino in postali popolnoma predani ter odvisni od skupine.<sup>10</sup>

Mnogo je zgodb ljudi iz novih verskih gibanj, katerih konec je bodisi srečen bodisi nesrečen. Ena od njih se je končala takole:

“... Še danes se včasih vprašam, zakaj je to počel. Zakaj me je tako prizadel? Kaj je imel od tega, da mi je skoraj uničil življenje? Še vedno mi je včasih hudo zaradi tega, ker ne poznam odgovorov na ta vprašanja in ker še vedno boli, da je nekdo, kateremu sem popolnoma

*zaupala, tako izkoristil mojo predanost in zaupanje. Tega ne privoščim nikomur. Pa sem mu vendarle napisala pismo, v katerem sem mu odpuščila vse, kar mi je storil. Vendar nisem dobila nobenega odgovora ...”*

1. V uporabi so besede *sekta* (zlasti romanski in slovanski jeziki), *kult* (posebej v anglosaških deželah) in *novo versko gibanje* (besedna zveza, ki je pogosteje navzoča v uradnih Cerkvinih dokumentih).
2. Mt 7,15-16a.
3. Prim. Stephen Martin, *Wolves in Sheep's Clothing*, URL= <http://wellspringretreat.org/resources/index.php?item=2&page=22> (21. 2. 2008).
4. Prim. M.T. Singer, *Cults in Our Midst*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1995, 6-12. Prim. *Warning Signs of a Destructive Cult*, URL= [http://www.factnet.org/headlines/destructive\\_cult\\_warning\\_signs.html?FACTNet](http://www.factnet.org/headlines/destructive_cult_warning_signs.html?FACTNet). (6. 4. 2003).
5. Prim. M.T. Singer, *n. d.*, 15. Prim. C. Branch, *Cult or Cultic?*, URL= <http://www.watchman.org/cults/cult.htm> (2. 7. 2003).
6. Prim. *Ekleziološka vprašanja*, Cerkvini dokumenti (35), Ljubljana, 1987, 44-50. Prim. V. Škafar, *Nova verska gibanja*, v: *Bogoslovni vestnik* 59 (1999), 376-380.
7. Prim. M.T. Singer, *n. d.*, 15-20.
8. Prim. *Ekleziološka vprašanja*, 44-45. Prim. *Common Questions and Answers on Mind Control*, URL= <http://www.factnet.org/rancho2.htm?FACTNet> (6. 4. 2003).
9. Prim. M.T. Singer, *n. d.*, 119-122.
10. Prim. M.T. Singer, *n. d.*, 20-25; prim. D. Henke, *Cult Recruiting Methods*, URL= <http://www.watchman.org/cults/cultrecruitingmethods.htm> (2. 7. 2003); prim. *Common Questions and Answers on Mind Control*, URL= <http://www.factnet.org/rancho2.htm?FACTNet> (6. 4. 2003); prim. P.R. Martin, *Dispelling the Myths*, URL= [http://wellspringretreat.org/html/dispelling\\_the\\_myths.htm](http://wellspringretreat.org/html/dispelling_the_myths.htm) (21. 4. 2003).

# Nič novega pod soncem<sup>1</sup>

V Pridigarju je lepo zapisano: "Kar je bilo, bo spet, kar se je zgodilo, se bo spet zgodilo, nič ni novega pod soncem." (Prd 1,9).

Novodobno gibanje *New age* Ameriki srednjega razreda prinaša tuje oz. eksotične religiozne ideje iz Vzhoda. Tako roman – knjižna uspešnica na podlagi avtoritete "skrivne tradicije" Kristusa predstavi precej drugače, kot pa je le-ta prikazan v evangelijih po Mateju, Marku, Luku in Janezu.

Omenjeno gibanje sploh ni tako nova iznajdba. Enako velja za ideje, ki jih je v (svojem) romanu *Da Vincijeva šifra* zapisal avtor Dan Brown – lahko jih namreč zasledimo že v tretjem stoletju, ko se je pojavilo sicer ohlapno, nekonsistentno, a zelo razširjeno religiozno gibanje, ki so ga v starem veku poimenovali z izrazom gnosticizem.

V drugem stoletju našega štetja se je Rimsko cesarstvo, ki je imelo svoj največji teritorialni obseg v obdobju cesarja Trajana, bližalo zatonu. Na območju Sredozemlja je več kot sto let veljal "rimski mir" (*Pax Romana*), ki ga je vzdrževala nepremagljiva rimska vojska. Kljub temu pa se je Rimsko cesarstvo takrat zelo oddaljilo od svojih korenin iz obdobja republike in od vrednot, ki so veljale v takratnem času. Sedaj sta bila v ospredju čutnost in materializem. Jupitra, Junone in vestalk nihče ni častil z resnično pobožnostjo. Češčenje cesarja in rimskih božanstev je veljalo za državljansko vrednoto, ne pa za resnično versko pobožnost. Zaradi bogastva in nemoralnosti sta se Rimljanov polasčala dolgočasje in nemir.

V takih okoliščinah ljudje pogosto skušajo v daljnih, tujih deželah poiskati nekaj novega in vznemirljivega. Zato ne preseneča

dejstvo, da so se ideje iz Perzije (skupaj s tistimi prevzetimi iz grške filozofije, magije in drugih tujih sekt) povezale v nekaj, kar so kasneje poimenovali gnosticizem. Gnosticizem ni bil nekakšna strukturirana religija, ampak je bil to bolj splošen način mišljenja, ki je bil značilen za raznolike sekte, ki so imele različne voditelje in ki so se med seboj pogosto močno razhajale.

Na tem mestu bi rad poudaril, da ne želim razpravljati, v čem so se te sekte razhajale oz. od kod so črpale svoje ideje. Rad bi razumel bistvo gnosticizma, osnovna prepričanja, ki so bila skupna pripadnikom gnosticizma.

## Ujeta božanskost

Ali ste kdaj imeli občutek, da ne sodite v skupino ljudi in družbo okoli vas? Da ste kot riba na suhem? Po mnenju gnostikov je to zato, ker se od njih *v resnici* razlikujete. Zagovorniki gnosticizma so namreč trdili, da Bog ni ustvaril materialnega sveta. On namreč biva v kraljestvu luči in je izključno duhovno bitje. Prav zato mu ne bi nikoli prišlo na misel, da bi ustvaril materialni svet in vse, kar biva na njem. Fizični svet je delo teme, ustvarilo pa ga je nižje duhovno bitje, imenovano demiurg.

Nekateri so trdili, da je demiurg "čisto zlo", po mnenju drugih pa je bil le neko nepopolno bitje. Materialni svet, ki ga je ustvarilo to bitje, ni nekaj "dobrega", kot je zapisano v 1. knjigi o stvarjenju, ampak je zgolj huda zmota. Največja, tragična zmota pa je v tem, da je nekaj demiurgove božanskosti oz. nekaj te duhovne realnosti ostalo ujeto v človeška telesa. Ljudje se lahko odrešijo tako, da poiščejo svojo pravo duhovno identiteto, se osvobodijo telesa in nje-

govih nagnusnih strasti in se vrnejo v svoj pravi, večni dom.

Tovrstno odrešenje je mogoče doseči samo preko *gnosis-a* (tj. gnoze: grški izraz za spoznanje, vedenje, op. prev.). To gnozo je prineslo nekakšno duhovno bitje, ki je moralo priti na zemljo iz kraljestva luči. Večina človeštva je bilo "telesnega" in je tako pripadalo kraljestvu trohnenja. Odrešenik namreč ni prišel odrešit tega ubogega, bednega ljudstva.

Tistim padlim angelom, ki so bili ujeti v "meso", je odrešenik prinesel spoznanje o njihovem pravem izvoru in tudi zapleten seznam "skrivnih šifer", s pomočjo katerih bi te božanske duše lahko zaplule mimo demiurga in njegovih slug in se končno vrnile v kraljestvo luči.

Gnostik je bil torej nekdo, ki je "imel spoznanje", ki je bil boljši od drugih in mu je uspelo odkriti smisel v tem nesmiselnem svetu in je, potem ko je začutil potrebo po odrešenju, le-tega našel s pomočjo zapletenih mitov in eksotičnih obredov.

### Krščanski gnostiki?

Ko so nekateri gnostiki slišali krščansko sporočilo, da "je Beseda postala meso in se naselila med nami" (Jn 1,14), so domnevali, da je Jezus nebeški odposlanec, ki jih bo odrešil s pomočjo skritega spoznanja oz. vedenja. Zanje, seveda, pripoved o Kristusovem rojstvu in smrti ni bila resnična, saj se nobeno resnično nebeško bitje ne bi omadeževalo z materijo. Materija in duh sta si popolnoma nasprotovala. Zato so trdili, da se je zgolj dozdevalo, da je Kristus pravi človek. Tudi pripoved o Golgoti so popolnoma izpustili ali pa so trdili, da gre v omenjeni zgodbi za zamenjavo identitete - prinašalec nebeškega razodetja namreč ni mogel imeti telesa in zato tudi ni mogel umreti. Odrešenje se namreč ni uresničilo preko daritve, ampak preko spoznanja.

Kako so torej ti ljudje (zagovorniki gnosticizma, op. prev.) razumeli oz. se soočali z evangeliji po Mateju, Marku, Luku in Janezu? Nekateri so zavrnilo vse razen enega, druge pa so imeli za ponaredke. Marcion (ki je bil trden gnostik in je zagovarjal mnoge njihove ideje) je sprejel le Lukov evangelij, in to brez pripovedi o Jezusovem otroštvu. Preostalim je bila vseč ideja, da je Kristus guru, ki je hodil okrog in izrekel veliko stavkov, polnih ugank. Zdi se, da je temu prepričanju najbolj ustrezal Janezov evangelij. Spet drugi so zagovarjali druge evangelije, npr. evangelij po Tomažu.

Vendar pa so vsi t. i. krščanski gnostiki imeli nekaj skupnega - krščanstvo brez križa. Križanje so zgolj razložili ali pa so ga, kot npr. v Tomaževem evangeliju, izpustili. Če je bil svet odrešen po skrivnem spoznanju, zakaj je bila sploh potrebna pripoved? Potrebna je zgolj zbirka prilik in pregovorov in prav to je zapisano v evangeliju po Tomažu.

Kako naj bi potemtakem živel pravoveren gnostik? Tu se je mnenje posameznih sekt malce razlikovalo. Vse so se strinjale s tem, da je telo nepomembno. Prav zato so nekateri trdili, da se moramo telesno odpovedovati, kolikor je mogoče, celo stradati. Zanje je bil ideal asketski način življenja, ki je vključeval strogo postenje od hrane in spolnosti.

Drugi pa so trdili ravno nasprotno. Ker je telo zgolj "kos mesa", ki v sebi nima duhovnega življenja, sploh ni pomembno, kaj s telesom počnemo. Tu torej ni pravil - dovoljeno je vse. Nekateri gnostične sekte so dejstvo, da je vse dovoljeno, uresničile z obrednimi orgijami. Zdi se, da so bili nikolajevci, ki jih obsoja knjiga Razodetja, zgodnja oblika tovrstne sekte (Raz 2,6.15).

Kako pa so gnostiki sploh lahko trdili, da je prav njihov pogled na Jezusa pravi? Zelo preprosto: Razlagali so, da je Jezus spoznal, da večina ljudi ne more sprejeti njegovega pravega nauka, zato je to učenje zaupal ne-

kaj izbranim zaupnikom, ki so to skrivno tradicijo predajali tistim, ki so je bili vredni, in to iz generacije v generacijo.

### Preganjalec gnostikov

Čeprav se nam ta celotni religiozni sistem zdi še tako nenavaden, je popolnoma prevzel ljudi v starem veku in je resno ogrožal Cerkev. Škof Irenej iz Lyona (tj. mesto v današnji Franciji) se je odločil, da se mora nekdo spoprijeti z njimi. Napisal je daljše delo z naslovom *Zoper krivoverstva*, v katerem ni razkril le neresnega in nelogičnega nauka gnostikov, ampak je tudi v polnosti predstavil resnico evangelija.

Najprej se je Irenej moral spopasti z vprašanjem legitimnosti. Kako naj dejansko vemo, kaj je učil Jezus in kdo je v resnici bil? Kdo lahko sploh trdi, da Jezus, ki ga predstavljajo gnostiki, ni tisti pravi?

Irenej se na gnostični argument skrivne tradicije ni odzval z argumentom *sola scriptura*<sup>2</sup>. Ni namreč dejal "Pozabite tradicijo - samo Sveto pismo je nezmotljivo". To ne bi bilo uspešno, ker so se glede vprašanja o tem, čigavi evangeliji so avtentični, mnenja zelo kresala.

Namesto tega je Irenej uporabil zdrav razum. Če je torej Jezus imel tajno, globlje spoznanje, ki ga je moral predati naprej, zakaj ga ne bi zaupal svojim dvanajstim, skrbno izbranim zaupnikom - apostolom? In ali ne bi potem v zadnjem obdobju svojega življenja apostoli te skrivnosti zaupali svojim naslednikom, le-ti pa tudi svojim naslednikom? Vendar pa je Irenej poudaril, da so okoli leta 185 po Kristusu katoliški škofi iz apostolskih mest Efeza, Korinta in Rima svoje korenine odkrili v neprekinjeni črti, ki je izhajala iz apostolov. Apostoli seveda niso nič vedeli o neumnih naukih gnostikov, kar dokazuje, da ti nauki niso izšli iz Jezusa in njegovih učencev. Kot primer, kako dobro je vsak izmed omenjenih škofov poznal svoje pore-

klo, je Irenej podal primer cerkve v Rimu - izpostavil je papeža svojega časa in je poimenoval vse njegove predhodnike, vse nazaj do Petra.

Omenjeni nauk apostolskega nasledstva jasno pokaže, čigavi evangeliji so pristni - to so evangeliji, ki se berejo v cerkvah, ki so jih ustanovili apostoli. Ta nauk tudi jasno poudari, kje lahko najdemo tisto pristno krščansko tradicijo: to tradicijo čuvajo omenjene cerkve, poučujejo pa jo nasledniki apostolov.

Potem ko je Irenej razkril gnostični nesmisel in je vzpostavil zakonitost katoliške tradicije, je še naprej pojasnil, da je materialni svet blagoslov, ne pa prekletstvo. Govoril je o Odrešeniku, ki postane eden izmed nas, ki za nas umre in nas hrani preko zakramentov, tj. materialnih realnosti, s pomočjo katerih se na nas prenaša svetost, to so sredstva Božje odrešenjske moči.

Kaj se je zgodilo z gnosticizmom potem, ko ga je tako ostro napadel škof Irenej? Kmalu po tem, ko je bilo napisano njegovo delo, je gnosticizem potihnil. Ko namreč razkrijemo temo, le-ta izgine, saj jo použije luč. Čeprav je ta ezoterična religija na začetku ugajala generaciji, ki je hrepenela po duhovnem življenju, tega hrepenenja ni uspela potešiti.

Tako so se gnostični evangeliji izgubili, uničil jih je zob časa. Edini razlog, zakaj imamo danes še vedno evangelij po Tomažu, je v tem, da je bil pesek, ki ga je zasul, puščavski pesek iz Egipta, ki vsebuje premalo vlage, da bi ga lahko uničile bakterije, ki povzročajo trohnenje. Tako so leta 1946 v slavnem arheološkem izkopavanju odkrili kopijo tega dokumenta, ki potrjuje Irenejev opis prvotnega gnosticizma.

### Staro vino, novi mehovi

Krivoverstva so zelo podobna običajnemu prehladu. Kar naprej se ponavljajo, pri čemer imajo vsakokrat malce drugačno ob-

liko. Ta majhna sprememba zadostuje, saj se ji uspe pretihotapiti mimo našega imunskega sistema in potem začne na novo ogrožati naše duhovno zdravje.

Niti gibanju *New age* niti *Da Vincijevi šifri* ni uspelo v celoti povzeti prvotnega gnosticizma. Oba temeljita na osrednjih idejah gnosticizma, ki danes prav tako privlačijo ljudi, kot so jih v drugem stoletju po Kristusu. Kdo od nas pa v določenem obdobju svojega življenja ni začutil praznine in naveličanosti življenja brez duhovne dimenzije, življenja brez misterioznosti? Podobno kot rimska družba v drugem stoletju je tudi naša sodobna zahodna družba izgubila svojo dušo. Trpimo namreč zaradi obupa, ki ga doživljamo zaradi pomanjkanja smisla.

Gibanje *New age* ljudi privlači zato, ker vrača občutek skrivnostnosti. Omenjeno gibanje oponaša sinkretizem gnosticizma – v njem se namreč prepletajo tuje oz. eksotične ideje iz Vzhoda ter tradicija Zahoda; tako nastane mešanica, ki kljub svoji inkoherentnosti še vedno privlači posameznike. Delo *Da Vincijeva šifra* ponovno poudari, da nekje obstaja skrivna tradicija, ki se je pojavila, še preden je bila zapisana Nova zaveza, in ki je tudi veliko bolj izvirna kot omenjena sveta

knjiga. Ta tradicija omogoča, da se ljudje čutijo povezani z Jezusom celo takrat, ko prezirajo voditelje in zakone Cerkve, ki jo je ustanovil Jezus.

Je pa tisto, kar privlači posameznike, obenem tudi razdiralno. Tako gibanje *New age* kot tudi delo *Da Vincijeva šifra* iščeta duhovnost brez odpovedi, brez avtoritete, brez križa. Oba sledita prvotnemu gnosticizmu pod krinko krščanstva, medtem ko mu odvzameta srce in dušo.

Usoda gnosticizma naj nam služi kot opozorilo: krščanstvo brez križa je krščanstvo brez moči, vera brez moči pa ne obstane dolgo časa. Res je, da so delo *Da Vincijeva šifra* v prvih letih tretjega tisočletja prodali v nekaj milijonih izvodov, kljub temu pa trdim sledeče: v četrtem tisočletju bo kopijo omenjenega dela v suhi egiptovski puščavi izkopal le še kak arheolog.

Prevedla Brigita Retar

- 
1. Objavljeno v: *This Rock*, maj/junij, 2005.
  2. *Samo Sveto pismo* pomeni, da je podlaga verovanja samo, kar je zapisano v Svetem pismu, ne pa tradicija, ki se je izoblikovala v (Rimskokatoliški) Cerkvi (op. prev.).



# Permanenten pomen gnosticizma<sup>1</sup>

Teologija zgodovine se sprašuje o razumljivosti enotnosti in pomena človekovih zgodovinskih zapisov. Ta teologija presega človeka in jo zanima problem samega kozmosa in Božjega delovanja, ki se dotika človeka. "Zanima nas," pravi Berdjajev, "sledече: ali moramo človeka razumeti z vidika kozmosa ali kozmos z vidika človeka? Je človeška zgodovina podrejena kozmičnemu procesu ali pa je morda kozmični proces podrejen človeški zgodovini?"<sup>2</sup> V tem kontekstu po mnenju večine krščanskih piscev ni obstajal zgolj slučajen odnos med "polnostjo časa" in "rimskim mirom". Stanje v prvem stoletju krščanstva je pripomoglo k lažji širitvi krščanskega sporočila.<sup>3</sup> To se je zgodilo ne samo zaradi učinkovitega rimskega komunikacijskega sistema, zaradi katerega so ljudje dokaj lahko popotovali po Rimskem cesarstvu; pa tudi ne samo zaradi dveh skupnih jezikov, ampak je bil razlog za to tudi sam duhovni kaos, ki je bil takrat naklonjen krščanskemu učenju.<sup>4</sup>

Če sedaj povzamemo teološki vidik začetka krščanstva (tj. da je bil za Boga to najprimernejši čas, da se razodene človeštvu), je potemtakem dobro, da preučimo pomen prvega večjega krivoverstvo, s katerim se je srečala prva Cerkev – krivoverstvo oz. krivoverstva, znana pod imenom gnosticizem. Če postavimo tezo, da je bilo prvo krivoverstvo *ipso facto* (s samim dejanjem, op. prev.) najbolj nevarno, bi to tezo morda težko dokazali. Očitno pa je bilo prvo krivoverstvo po Božji previdnosti morda najšibkejše, saj (za njegovo spodbijanje, op. prev.) ni bilo potrebnih zelo izoblikovanih teoloških argumentov, ki so bili potrebni za

kasnejša odpadništva od vere. Na prvi pogled se zdi, da to prvo krivoverstvo ponazarja neko stalno tendenco v človekovem umu, s katero se Cerkev na tak ali drugačen način sooča v vsakem zgodovinskem obdobju.

Po mnenju nekaterih cerkvenih očetov (kot sta npr. Irenej in Hipolit) se gnosticizem kot krivoverstvo pojavlja izključno znotraj krščanstva.<sup>5</sup> Vendar pa so nedavna odkritja blizu kraja Nag-Hammadi in drugod, po drugi strani pa tudi dela zgodnjih učenjakov, kot sta de Faye in Bousset, pokazala, da gnosticizem oz. vsaj njegove zametke zasledimo že v judovskih in v vzhodnih verskih sektah. Dr. Van Unnika navaja sledeče vire, ki so pripomogli h gnostični celoti:

1. Iran, stara Perzija, od koder še posebej izhaja eksplicitno izražanje dualizma, antiteza med svetlobo in temo, med dobrim in zlim.
2. Babilonija, domovina astrologije. Astrologija je bila v starem veku zelo razširjena in je z idejo fatalizma krojila življenja mnogih posameznikov ...
3. Zahodna Azija, Sirija s češčenjem Sončnega Boga ...
4. Grčija s svojo filozofijo; to je predvsem veljalo za filozofske smeri, ki so imele religiozni odtenek, ki je močno vplival na gnosticizem - taki so bili npr. zelo razširjeni Platonovi koncepti, ki so poudarjali opozicijo med materijo in duhom, stoiški, ki so trdili, da vse vodi božanski Razum, in neopitagorijanske ideje, ki so takrat ponovno oživele in ki so poudarjale askezo in mistično doktrino številčk.

5. Judovstvo, v katerem je Stara zaveza veljala za sveto knjigo; gnosticizem je na judovstvo vplival predvsem v negativni smeri, s tem ko je starozaveznega Boga zavračal in ga imel za zlobnega Stvarnika - je pa gnosticizem dejansko vplival na judovstvo še posebej v naklonjenosti različnim mističnim sektam, ki jim pa uradno judovstvo ni sledilo.
6. Egipt, v katerem je bil zelo razširjen skrivnostni kult Izis in Ozirisa ...<sup>6</sup>

Vse to dokazuje, da je gnosticizem pravzaprav proizvod sinkretizma - mešanice različnih religioznih in filozofskih konceptov in idej.<sup>7</sup> Vendar pa ta sinkretizem ni nekaj popolnoma naključnega. Znotraj gnosticizma namreč obstaja jasna tendenca, ki je zelo pomembna in daljnosežna.

Če preučimo teorije Bazilida ali pa Valentina in Marcijona (če omenimo samo najbolj znane gnostike), dobimo vtis, da gre tu za kaos eonov, božanstev, emanacij, neverjetnih božanstev, nejasnih razlag zla, človeka in Boga. Dr. Wolfson je najbolj podrobno predstavil kompleksne oblike, ki jih opazimo v gnostičnih sistemih.<sup>8</sup> Ko preučujemo te teorije, opazimo, da so njihovi najpomembnejši elementi bolj tendence, ki se pri njih kažejo, kot pa njihova specifična vsebina. Vse gnostične teorije so namreč zasnovane na hipotezi, da se človek nikakor ne more odrešiti preko sveta, ampak bolj s pomočjo "gnosis-a", tj. preko specifičnega spoznanja oz. vedenja, ki je dano samo nekaterim izbrancem.<sup>9</sup> Po mnenju dr. de Fayeja "je bila skupna težnja prvih gnostikov, da bi posedovali višje spoznanje. Pregarjale so jih sanje spoznanja, ki ga preostali niso poznali."<sup>10</sup> Zdi se, da se človeštvo lahko odreši, če mu uspe najti neko spoznanje, kar pa primarno ni odvisno od spoznanja, ki izhaja iz sveta samega.

Kakšne vrste spoznanja pa sploh je spoznanje gnostikov? Prvi gnostiki verjetno tega odrešenjskega spoznanja niso povzeli po grš-

ki znanstveni metodi. Dr. Gaggin gnostično spoznanje opiše takole: "Termin 'gnosis' ne zaznamuje diskurzivnega procesa razmišljanja kot takega; tu gre za razkritje božanske resnice, za nekakšno zastojno intuicijo, ki osrečuje izbranca in je poročilo njegovega odrešenja."<sup>11</sup> Nekaj podobnega zapiše tudi de Faye:

*Vsak gnostik hrepeni po gnozi in želi živeti kot moder kristjan. Spoznanje tako postane nujno za odrešenje. To ni zgolj doktrinarno in suhoparno spoznanje, kakršno bi v prihodnosti lahko postalo predmet znotraj ortodoksnih prepričanj. Askeza je bila nujen sestavni del spoznanja in posameznikovo odrešenje je bilo v osnovi stvar razuma.<sup>12</sup>*

Pomemben dejavnik v celotnem gnosticizmu pa je vsaka oblika gnoze (tako mistične, magične in znanstvene), ki so jo deležni samo nekateri posebni izbranci, ki se lahko odrešijo - tisto pravo bistvo gnosticizma je gnoza. V dejstvu, da je gnoza dana samo nekaterim izbrancem, se skriva trajen vir gnostičnega odklona od ortodoksnih prepričanj. Po mojem mnenju je osnovno razumevanje tega fenomena podal Karel Rahner I., ki je zapisal:

*To je spoznanje, ki ne izvira iz osebne, milostnega Božjega razodetja, ampak iz razvijajočega se bistva samega človeka - tj. iz gnostične samozavesti in ne iz ponižnega poslušanja Besede nekoga drugega - Boga, kar je vera. Ni pomembno, ali se to emancipirano spoznanje pojavlja v obliki nekega ezoteričnega mysticizma (izven področja vera-poslušnost) ali pa v bolj racionalni obliki (kot npr. v nemškem idealizmu oz. polracionalizmu) ... Spoznanje kot tako je odrešujoče samo v sebi ...<sup>13</sup>*

Sedaj se lahko seznanimo z razlogom, zakaj je gnosticizem velik problem. Gnostična teorija namreč um osvobodi od tega sveta kot izvor spoznanja, na ta način pa zavrne odrešenje preko vere, ki je zasnovana na utelešenju.<sup>14</sup> Ker gnostična teorija poudarja spoz-

nanje redkih izbrancev, ki so deležni odrešenja, se s preostalimi posamezniki sploh ne ukvarja.

Na tem mestu lahko dobimo nekaj vpogleda v razlog, zakaj se gnosticizem zdi osrednji problem. Gnostična teorija namreč osvobaja um od tega sveta kot originalni vir spoznanja in s tem zavrača odrešenje preko vere, ki je zasnovana na utelešenju. Še več, ker gnostična teorija preučuje gnozo dolo-

čenih izbrancev, ki naj bi se odrešili, toliko drugih posameznikov ne upošteva. Preden bomo ta argument podrobneje predstavili, bomo zbrali osnovna prepričanja, ki so skupna pripadnikom vseh gnostičnih sekt.

*... v okviru gnosticizma se pojavljajo različne sekte, ki so jim skupne ideje, ki bi jih lahko prilagodili za katero koli religiozno gibanje, ki se ukvarja z vprašanji eksistence, zla in odrešenja, s tem pa bi ga v končni fazi (te ideje) predru-*



Špela Bevc: Na koncu tunela, Jeruzalem, 2007.

gačile. Ta prepričanja lahko sedaj povzamemo. Prvič, vse gnostične šole so bile v celoti dualistične ter so izpostavile neskončni prepad med duhovnim in materialnim svetom, ki so ga pojmovala kot zlo samo v sebi. Drugič, ko so pripadniki teh sekt poskušali razložiti, kako je nastal materialni svet, so si bili edini v tem, da njegov stvarnik ni najvišji Bog, Bog luči in dobrote. Svet je po njihovem mnenju verjetno nastal kot posledica nekakšnega prvinskega kaosa, nekakšnega konflikta oz. izvirnega greha v višji sferi, stvarnik materialnega sveta pa je najverjetneje bilo neko nižje božanstvo ... Tretjič, vsi gnostiki so verjeli, da ima vsak človek duhovno dimenzijo oz. da so sredi med človeštvom posebni izbranci, ki se želijo osvoboditi materije in se vrniti nazaj v svoj pravi dom. Četrto, po mnenju gnostikov je obstajal nek posrednik oz. posredniki, ki so se v zaporedju vekov spustili z neba, da bi izbrancem pomagali doseči odrešenje.<sup>15</sup>

Dr. Peterson poudarja, da pripadniki gnostičnih sekt človekovo veličino oz. njegovo mesto v tem svetu poimenujejo z izrazom "tuj" oz. "neznan"<sup>16</sup>. Pomembno je, da je človek tujec, popoln tujec na tem svetu. R. Peterson med seboj primerja pogled Grkov in poglede gnostikov in poudarja, da Grki trdijo, da je vesolje čudovit dom za človeka, gnostiki pa trdijo, da je to zanj nek tuj kraj.

Grki so trdili, da je vesolje nekaj čudovitega, po mnenju gnostikov pa je bil to zapor. Grki so našli luč v sebi in v svetu, gnostiki pa so jo našli v onostranstvu ... Za gnostike dezinkarnacija (nasprotje od inkarnacije, op. prev.) človeka pomeni pobeg iz tega sveta. Grki so verjeli, da je božansko del tega sveta, za gnostike pa le-to ni bilo le ločeno od sveta, ampak mu je nasprotovalo. To dejstvo se v gnosticizmu izraža tako, da gnostiki razlikujejo med božanstvom tega sveta in med nadrejenim božanstvom, ki je skrivnostno in neznano.<sup>17</sup>

Že v človeku samem je dezinkarnacija, tj. tendenca, po kateri se božanski duh trudi pridobiti si pravo funkcijo duše. Narava tele-

sa je preprosto hudobna. "Po mnenju gnostikov torej človek izgubi ne samo svojo individualnost, ampak tudi svojo osebnost; srce človekove osebe je namreč zgoraj - to je nebeška oblika, oblika Boga, s katerim se gnostik želi ponovno združiti."<sup>18</sup>

M. Eliade se v svojem odličnem delu *Cosmos and History* (Kozmos in zgodovina) sprašuje, ali je človek lahko zgolj neko zgodovinsko bitje. Da bi namreč ubežal "zgodovinski grozi", pred katero stoji popolnoma sam in so njegova dejanja zgolj dejanja brez pomena, si izmisli oz. odkrije raznovrstne mitologije in religije, s pomočjo katerih poskuša preseči kratkotrajnost kontingenčnega oz. naključnega in tako osmisli posamezne zgodovinske dogodke.<sup>19</sup> Osrednja problema, s katerimi se spopada gnosticizem, sta zlo in odrešenje. Navedena problema razreši kozmološko, tj. tako, da poudari hudobno naravo materije in *ipso facto* same zgodovine. Na ta način človek postane tujec v vesolju, edini del človeka, ki je na koncu odrešen, pa je tista iskra božanskosti, ki se vrne k skrivnostnemu Bogu.

Za gnostika sta "Bog in svet postala popolnoma ločena med seboj".<sup>20</sup> Če sta torej med seboj res popolnoma ločena, kot dr. Bultmann pravilno nadaljuje, to torej pomeni, "...da je današnji svet postal nepomemben,"<sup>21</sup> Pravoveren gnostik tako na zemlji nima ne doma ne domovine. Edino, kar mu je skupno z drugimi posamezniki, je neka negativna odmaknjenost od sveta. Zanj je pomembno edinole lastno odrešenje. Posledica tega je, da gnostik ne pripada nobeni obstoječi kulturi oz. skupnosti.<sup>22</sup> Posledice te teorije tako popolnoma spremenijo celoten koncept odrešenja - nič več ni odrešen ves svet.

Kot religija, ki se ukvarja s človekovo dušo, si je gnosticizem lastil celotno človekovo življenje. Jezus Kristus je tako postal duhovni odrešenik, ne pa Gospodar življenja; njegov Oče ni več stvarnik vseh stvari, pa tudi ne njihov gos-

podar. Gnostiki so namesto Cerkve in novega ljudstva v ospredje postavili skupino razsvetljenih, ki so v kulturi živeli kot tisti, ki so iskali usodo onstran nje.<sup>23</sup>

Problem odrešenja je tako ločen od problema sveta.

Po mnenju dr. Wolfsona je gnosticizem "verbalno pokristjanjevanje poganstva".<sup>24</sup> Harnack je omenjeno gibanje v prejšnjem stoletju poimenoval z izrazom "akutna helenizacija krščanstva".<sup>25</sup> Vendar pa gnosticizem najverjetneje opišemo bolje tako, da ga ne opisujemo toliko z vidika njegovega izvora, ampak bolj z vidika njegovega statusa kot svetovne religije, kot je to storil dr. Quispel.<sup>26</sup> Zdi se, da je cilj gnosticizma dokaj ustrezno opisal Harnack takole: "Gnosticizem je poskušal postati nekakšna svetovna religija, znotraj katere bi ljudi ne vrednotili na podlagi njihove narodne pripadnosti, ampak na osnovi njihove intelektualne in moralne drže."<sup>27</sup> To je prodorna ugotovitev, saj nakazuje osrednji koncept, ki ga opisujemo. Videli smo, da je gnosticizem človeka zavestno ločeval od sveta. Ker so gnostiki že takoj na začetku sprejeli tako stališče, so morali predpostaviti, da niti spoznanje niti odrešenje nista prišla od sveta. Če razmislimo o dejstvu, da je po mnenju Aristotela in svetega Tomaža spoznanje o prvem oz. najvišjem Bitju moralo priti od razumnega sveta, s katerim je bil povezan človekov razum, pa lahko vidimo, da je bila po mnenju gnostikov struktura Absolutnega sveta prepuščena izključno človekovi formulaciji. Gnoza (pa naj bo to poetična, magična, teološka ali znanstvena) je morala s pomočjo človekovih lastnih notranjih moči izoblikovati nek višji svet, saj je gnostikom njihov pogled na svet preprečeval, da bi v njem našli smisel.

Taka osvoboditev uma odvisnosti od kozmosa nam služi za potrditev velike uspešnosti analize gnosticizma s strani dr. Quispela: "Ko trdimo: 'Gnoza je mitična projekcija odkrivanja samega sebe', ne trdimo torej nič novega,

marveč izražamo 'sensus communis' modernega raziskovanja."<sup>28</sup> Po mnenju prof. Quispela je torej herezija gnosticizma tista prava herezija, saj človeka osvobodi eksistencialne vsebine sveta (ki je po mnenju gnostikov popolnoma pokvarjen) in mu omogoči, da lahko poišče svoje lastno odrešenje - edini vir odrešenja je on sam in njegova mitska rekonstrukcija sveta, tistega sveta, ki je v resnici svet gnostikovega uma.

Posledice gnostičnega duha so daljnosežne. Vendar pa moramo imeti v mislih ključ za prepoznavanje vplivov gnostičnega načina razmišljanja. Ta ključ je prav poskus odkrivanja reda v intelektualni viziji sveta, ki se osredotoča na človeka in posamezne kategorije njegovega razmišljanja. Poleg tega je v skladu s to vizijo vedno mogoče preoblikovati svet. Dr. Quispel kot primer te tendence navaja Jungove "arhetipe nezavednega", ki so po njegovem mnenju zasnovani na gnosticizmu, saj svojo intelegibilnost snujejo na duševnem stanju, ki smisel črpa iz samega sebe in ne iz kozmosa.<sup>29</sup> Po mnenju Hansa Jonasa "sodobno teologijo privlači neka modificirana markionistična dihotomija, ki ji omogoča, da naravoslovnim znanostim priznava popolno avtonomijo nad fizičnim svetom, medtem ko Bogu, ki po tej teoriji ni več gospodar kozmosa, prepušča samo skrb za dušo."<sup>30</sup> Taka teorija ne bi pometakem več zagovarjala prvotne gnostične ideje, da je svet področje zla, ampak bi trdila, da Bog in človek ne prihajata v stik preko kozmosa, ki ga pozna znanost.

Do sedaj je najbolj odmevno in učinkovito analizo gnosticizma opravil dr. Eric Voegelin. Zapisal je namreč, da "bistvo sodobnega časa predstavlja širitev gnosticizma."<sup>31</sup> S tem je želel poudariti dejstvo, da raznovrstna gibanja (od vizionarjev iz zgodnjega obdobja protestantizma, ki so poskušali zgraditi Božje kraljestvo na zemlji, do racionalizma, liberalizma, komunizma in fašizma) v sebi nosijo ideje gnosticizma, saj poskušajo

vzpostaviti neko odrešensko stanje na zemlji, ki temelji na humanosti.

*Gnostična vizija je negotovost, ki je značilna za vero, preseгла tako, da se je oddaljila od transcendence ter je človeku in njegovim dejanjem, ki so izvršena znotraj materialnega sveta, pripisala eshatološki pomen. V procesu, v katerem se je ta imanentizacija izkustveno odvijala, so dejanja človeštva postala mistično delo samoodrešitve. Duhovne moči duše, ki je bila v krščanstvu namenjena posvečevanju življenja, ni bilo mogoče pretvoriti v nekaj bolj privlačnega in otipljivega oz. v preprosto stvaritev zemeljskega raja.<sup>32</sup>*

Vsa omenjena gibanja v okviru gnosticizma sebe vidijo kot absolute, ki so popolnoma usposobljeni in poklicani k temu, da preostalemu človeštvu vsilijo lastno vizijo življenja. Posledica tega je, da sodobne vojne čedalje bolj dobivajo značilnosti absolutnih vojn. "Sodobne vojne niso toliko nevarne zaradi tehnološko determiniranega globalnega obsega bojišča; usodne so predvsem, ker imajo značilnosti gnostičnih vojn, tj. vojn med svetovoma, ki želita drug drugega medsebojno uničiti."<sup>33</sup>

Tako kot nekoč gnostiki tudi sodobni humanizem v veliki meri zanika možnost, da je mogoče v vesolju ustvariti red, zato mora poskušati družbo rekonstruirati preko posebne znanstvene gnoze, v skladu s svojimi teorijami o tem, kakšna naj bi sodobna družba sploh bila. Če je znanstvenik osvobojen nuje po tem, da bi odkrival smisel v svetu, pa mora na koncu (tako kot gnostiki) zastopati svetovni nazor o realnosti, ki je zasnovan na njegovem lastnem pojmovanju realnosti. V tem smislu torej Bazilid, Valentin in Marcijon pripadajo istemu duhu kot mnogi sodobni humanisti.

Ko poskušamo ovrednotiti gnosticizem v odnosu do krščanske vere, je dobro, da se spomnimo pojmovanja Paula Henryja, ki je trdil, da so različna krivoverstva po svojem duhu vedno konservativna in reakcionarna, saj zgolj odra-

žajo prevladujoče trende intelektualne misli določenega časa, medtem ko se vedno znova izkaže, da ima vera, ki se mora vedno znova spopadati z enakimi problemi, eksistencialen in dinamičen pristop do realnosti.

*S tem ko poskuša ustvariti racionalno sintezo dogme, slepo odražanje sodobne misli povzroča herezijo. Herezija je preko sodobne misli implicitna v svojem prikritem filozofskem konformizmu, v svoji teologiji je tipično konservativna, hipotetično pa sama v sebi ni revolucionarna.*

*Po drugi strani pa je ortodoksnost, ki v glavnem ni neke vrste filozofija, dejansko najbolj izvirna in ustvarjalna pod vplivom svetopisemskega razodetja, njene pogoste eksistencialne kategorije pa so teme, prevzete iz helenizma, ki pa so na novo premišljene, prilagojene, spremenjene, dopolnjene in vsebujejo tudi še nekatere neznane poteze.<sup>34</sup>*

Krščanska vera ni nikoli trdila, da sta svet in Božje odrešensko delovanje v njem zla oz. da sta na nek radikalen način ločena od sveta. Ravno nasprotno - Kristusovo utelešenje in odrešenje sta bila poročstvo za dobroto in s tem za realnost sveta. Vsi ljudje so se torej lahko odrešili po veri, veri, ki je ohranjala stik z zgodovinskimi dogodki v svetu. Vendar pa vera uči, da ni človek tisti, ki bi oblikoval strukturo sveta. Pravo nasprotje vere pa je gnoza, ki trdi, da je svet popolnoma dovzeten za delovanje človekovega uma - to je tisti pravi svet, tu gre za tisto gnozo, ki odrešuje. Na podlagi te teorije se pojavi rekonstrukcija mitološkega sveta, v katerem se zrcalijo človekovi lastni pogledi. Človek tako ni več tisti, ki prejema, ampak prevzame vlogo stvarnika - na ta način postane (kot je zapisano že v Knjigi o stvarjenju) kakor Bog.

Prevedla Brigita Retar

1. Objavljeno v: *The American Ecclesiastical Review*, september 1962.

2. Nicolas Berdyaev, *The Beginning and the End*, prev. R. M. French, New York, Harper Torchbooks, 1957, 197.
3. Prim. Jules Lebreton and Jacques Zeiller, *The History of the Primitive Church*, prev. Ernest C. Messenger, New York, The Macmillan Company, 1949, 1213-33; Christopher Dawson, *The Making of Europe*, New York, Meridian Books, 1957, 25-72.
4. Prim. Kenneth Scott Latourette, *The First Five Centuries*, New York, Harper & Brothers, 1937, 162-70.
5. Prim. R. P. Casey, The Study of Gnosticism, *The Journal of Theological Studies*, XXXVI (1935), 35; Eugene de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925, 3-22.
6. W. C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings*, London, SCM Press, 1960, 35.
7. "Vsem oblikam gnosticizma je skupno to, da so produkt sinkretizma, tj., da med seboj prepletajo raznovrstne elemente in poglede - od najvišjih oblik misticizma do najnižjih oblik magije. Posledica tega je, da pravzaprav sploh ne obstaja enoten nabor idej, ki bi jih lahko poimenovali s skupnim terminom "gnosticizem" - tu gre bolj za vrsto pojmovanja, ki se v različnih skupinah odraža na različne načine." (Mcl. Wilson, *The Gnostic Problem*, London, A.R. Mowbray & Co., 1958, 69).
8. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Zv. I, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1956, 495-574. Prim. tudi Lebreton, 617-52. Ista tema je dobro in na kratko predstavljena tudi v F. Sagnardovem uvodu k delu Ireneja iz Lyona z naslovom *Contre Les Heresies*, Paris, Editions du Cerf, 1952, 44-60.
9. Na tem mestu naj kot zanimivost omenim, kako se je od gnostikov razlikoval Plotin, ki je bil njihov velik nasprotnik. Gnostiki so namreč odrešenje namenjali posebnim izbrancem; svet so poskušali preoblikovati v skladu s svojo vizijo kozmosa. Plotin je trdil, da človek v resnici sploh ne potrebuje odrešenja, saj je že odrešen in mora to samo še spoznati. Prim. A. H. Armstrong, Salvation, Plotinian and Christian, *The Dounsider Review*, LXXV (April, 1957), 126-39.
10. Tudi De Faye (Sagnard, 453) v svoji klasični študiji Valentina pride do podobnega zaključka: "Zanimiva je ugotovitev, da je tema, ki sem jo označil za bistveno v strukturi Valentinove gnoze (in gnoze na splošno) - namreč odmislek božanskega dela in osvoboditev moči tega sveta (zahvaljujoč "spoznanju") -, ravno tema, na kateri temelji Simonova gnoza, če sledimo Irenejevi opombi." (Francois M-M Sagnard, *La Gnose Valentinienne*, Paris, J. Vrin, 1947, 613). Prim. tudi Henry Longueville Mansel, *The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries*, London, John Murray, 1875, 1-15. (Vsi prevodi, ki se pojavljajo v tem eseju, so delo avtorja samega; razen če je navedeno drugače).
11. G. Faggin, Gnosi e Gnosticismo, *Enciclopedia Filosofica*, pogl. 475.
12. De Faye, *n. d.*, 475.
13. Karl Rahner, Gnosis, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Zv. IV, Freiburg, Verlag Herder, 1960, , pogl. 1020-21.
14. Prim. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, Adam & Charles Black, 1958, 27.
15. Kelly, 26. Prim. tudi Faggin, pogl. 843-45; Wilson, Poglavlja III-V.
16. Erik Peterson, Gnosi, *Enciclopedia Cattolica*, pogl. 876.
17. Peterson, *n. d.*, pogl. 877-78.
18. Peterson, *n. d.*, pogl. 878.
19. Mircea Eliade, *Cosmos and History*, prev. Willard R. Trask, New York, Harper Torchbooks, 1954, 139-62.
20. Rudolf Bultmann, *Primitive Christianity*, prev. R. H. Fuller, New York, Living Age Books, 1959, 167.
21. Bultmann, *n. d.*, 170.
22. Bultmann, *n. d.*, 171.
23. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper Torch-books, 1951, 87.
24. Wolfson, *n. d.*, 503.
25. Cited in Casey, *n. d.*, 45.
26. Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich, Origo Verlag, 1951.
27. Adolf Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, prev. Edwin Knox Mitchell, Boston, Beacon Press, 1957, 58.
28. Quispel, *n. d.*, 19.
29. Quispel, *n. d.*, 48.
30. Hans Jonas, Gnosticism, *Handbook of Christian Theology*, New York, Living Age Books, 1958, 147.
31. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, 126. Prim. tudi Ellis Sandoz, Voegelin's Idea of Historical Form, *Cross Currents*, XII (zima 1962), 41-46. "Voegelin trdi, da je gnosticizem poskus, kako transcendenco spoznati globlje, kot pa to zmoremo storiti s pomočjo *cognitio fidei*. Gnosticizem se v osnovi lahko izrazi v določeni intelektualni obliki (kot npr. pri Heglu), v neki čustveni obliki (kar lahko opazimo pri določenih karizmatičnih voditeljih sekt), lahko pa prevzame tudi vlogo aktivističnega odrešenja človeka in družbe (kot se je zgodilo v primeru Comteja, Marxa in Hitlerja)." John H. Hallowell, Political Science Today, *Social Order*, VII (marec, 1961), 117. Prim. Voegelin, *n. d.*, 124.
32. Voegelin, *n. d.*, 129.
33. Voegelin, *n. d.*, 151.
34. Paul Henry, Frühchristliche Beziehungen Zwischen Theologie und Philosophie, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, LXXXII (1960), 431.

# Gnoza včeraj in danes

## 1. Uvod

Kaj je gnoza in kakšno je njeno razmerje z današnjim svetom? V teku 20. stoletja je bilo na ti dve vprašanji ponujenih več različnih odgovorov, ki so jih pogojevali razpoložljivi viri, še bolj pa različne hermenevtične perspektive in kulturni konteksti. "Gnoza" (iz gr. *gnosis*, spoznanje) je dejansko postala v najrazličnejših kulturnih okoljih - od literature, umetnosti, filozofije in psihologije do političnih ved in teologije - interpretativni ključ za odkrivanje - v pozitivnem smislu - medsebojnih sorodnosti s preteklimi religioznimi oblikami ali, v negativnem in polemičnem smislu, za boj proti različnim vrstam zla, ki ga povzroča gnostična hidra: od prenovljenih oblik herezij do totalitarizmov 20. stoletja.

Ta interpretativni labirint ima svoj prvi temeljni razlog v zgodovinski kompleksnosti pojava. Moderna gnoza, katere začetki segajo v obdobje renesanse, je ne glede na različne opredelitve, interpretacije in vrednotenja naslednica zgodovinskega pojava - gnosticizma, verskega gibanja, če ne že pravega novega verstva, ki se je pojavilo v prvih stoletjih krščanstva in se predvsem med drugim in tretjim stoletjem uveljavilo v najpomembnejših mestih rimskega cesarstva, kot so Antiohija, Aleksandrija in Rim. Kot dualistično verstvo univerzalističnega tipa se je v novi obliki prerodilo z nastankom maniheizma (ki ga je v 3. stoletju ustanovil Mani), pozneje pa je po zapleteni zgodovini preoblikovanj in nasledstev na novo vzniknilo v srednjeveških katarskih herezijah. Na podlagi novejših odkritij (še posebej številnih izvirnih gnostičnih spisov v koptski knjižnici v Nag Hammadiju l. 1945)

ter kritičnih besedil različnih cerkvenih očetov od Ireneja do Epifanija je dandanes mogoče s precejšnjo natančnostjo podati tako sliko kompleksnih gnostičnih družin, kot npr. *valentinskega kroga* oz. Valentinovih učencev, in *setijcev*, ki so trdili, da so nasledniki mitološkega prednika Seta (gl. 1 Mz 4,25), kot tudi nekaterih izvirnih obrednih praks (npr. duhovna poroka) ter njihove svojevrstne mitologije. Še vedno pa ostaja neznan sociološka razsežnost gibanja, ker izvirna besedila ne podajajo informacij v zvezi s tem, medtem ko so podatki tega tipa v spisih proti herezijam nezanesljivi.

Na tem mestu se ne moremo poglobljati v zapleteni vozal različnih interpretacij, ki je v moderni dobi zaznamoval raziskovanje in razlage gnosticizma 2. in 3. stoletja - začeni s samim imenom, ki je, podobno kot druge definicije, npr. monoteizem ali politeizem, sodobna skovanka, s kakršnimi so v teku 17. stol. na ozadju verskih vojn ter širjenja teološke in znanstvene izobrazbe (ki je predhodnik sodobnih ved o religiji) poskušali opredeliti in klasificirati vse večjo kompleksnost religioznih pojavov, nastalo kot posledica konkviste in dostopa do antičnih besedil. Onkraj interpretativnih polemik o "izvoru gnosticizma" - krščanskem, judovskem ali iz drugih verstev - je pomembno poudariti tiste skupne značilnosti tega antičnega gibanja, ki so na splošno služile kot referenčna točka sodobnih različic in oživitev tega pojava. Zato je pomembno razlikovati med "gnosticismom" kot verskim gibanjem v 2. in 3. stoletju, ki ga je zaznamovala svojevrstna gnoza, ter med "gnozo" v širšem smislu, kot posebno obliko religioznega spoznanja elitarističnega



in ezoteričnega tipa, ki jo je moč ugotoviti v različnih obdobjih in kulturnih okoljih.

### 2. Fenomenologija gnoze

Če začnemo z nekaj splošnimi ugotovitvami o slednji, z "gnozo" mislimo na obliko religioznega spoznanja, ki *odrešuje samo po sebi*, ker je utemeljeno samo v sebi in ima v samem sebi svojo vrednost: je oblika popolnega spoznanja, ki je zmožno preseči dihotomijo subjekt-objekt, pravzaprav vsako dihotomijo, ker je absolutno spoznanje Absolutnega.

Je odrešilno spoznanje, ker je po svoji naravi nasprotno veri kot zaupni predanosti božji volji, medtem ko je gnoza utemeljena v občeloški izkušnji ločitve, razcepljenosti med lastnim sebstvom ter empiričnim in minljivim jazom; med jazom in Bogom; ta razcepljenost grozi enosti posameznika in spodkopava njegovo celovitost. S svojim značajem globalnosti in absolutnosti hoče gnoza preseči te dihotomije ter obnoviti ogroženo celovitost, ponovno vzpostaviti izgubljeno enost.

Gnostične oblike odrešilnega spoznanja so prisotne v številnih verskih, teističnih in neteističnih, tradicijah: v *hinduizmu* in njegovi dialektiki med individualnim ontološkim načelom oz. Atmanom in univerzalnim ontološkim načelom oz. Brahmanom, ki je v metafizično obliko prevedel najstarejšo - in s primerjalnega stališča temeljno - mitsko dialektiko odnosa med mikrokozmosom in makrokozmosom, med mikroantropom in makroantropom; v izvirnem *budizmu hinajana*, ki je za nekatere učenjake čista oblika gnoze (to je, brez mitoloških okraskov); v hebrejski *kabali* ter v gnostičnih oblikah, navzočih v določenih ezoteričnih *šitskih* tradicijah. Po drugi strani obstoja gnoze, kot je t. i. *Weltreligion* (ki še čaka na to, da jo bodo ustrezno preučevali), ne smemo mešati z "večno gnozo" ezoteričnih tradicij. Medtem ko je prva zgodovinsko pogojen pojav, podre-

jen muham in spremenljivosti tega sveta, je druga tipična ideološka konstrukcija, ki je - namerno sicer - brez trdnih zgodovinskih oprijemališč.

Če se najprej osredotočimo na prvo, nam fenomenologija gnoze odkriva oscilacijo med dvema poloma. Na eni strani prevladuje boleče občutje ločenosti, razdvojenosti, ki jo povzroča in uvaja obstoj zla, namreč ontološkega zla, ki se na ravni mitoloških predstavitev različno izoblikuje, vendar se vse napajajo iz njegove radikalnosti. Ena stran je torej senčna in temačna ter poudarja pesimistični in nihilistični teren, iz katerega raste drevo gnostičnega spoznanja; hkrati pa ta plat pomaga razumeti drugo, pozitivno in optimistično stran religije sebstva, eksistencialno in odrešilno razsežnost gnoze kot anamneze, ki je zmožna ponovno vzpostaviti izgubljeno enost. Gnostik je skratka tisti, ki je v luči razsvetljenja oziroma razodetja (glede na to, ali prevladuje element notranje samoodrešilne intuicije ali pa zunanje komunikacije s strani odrešenikovega lika) zmožen ponovno odkriti in obnoviti svoje sebstvo, dokončno vzpostaviti lastno izvorno istovetnost ter doseči *arché* in *telos*, začetek in konec, izvor in izpolnitev. Z bistvenim dopolnilom: za oblike gnostičnega spoznanja, ki so zrasle v okrilju abrahamskih religij, se gnoza kaže - kot lahko vidimo prav pri gnosticizmu - kot značilna religija ponovne osvojitve sebstva, kar je temelj božanskega izvora posameznika, ki mu omogoča "postati bog" in premagati kreacionistično omejitev; v drugih oblikah gnoze, ki jih pod različnimi imeni lahko zasledimo v hinduizmu in iz njega izhajajočih in sorodnih religijah, pa se gnoza kaže, kot posledica drugačnega koncepta božanskega in zato tudi človeka, kot razpustitev in dvig individualnega sebstva v absolutno sebstvo. Tisto, kar imajo skupnega, je samouresničitev individualnega sebstva v absolutnem ali univerzalnem sebstvu.

### 3. Samouresničitev sebstva ali skupnost duhovnih

Kaj natančno lahko razumemo pod tem izrazom? Odlomek iz pomembnega gnostičnega besedila, *Evangelija resnice*, primerja gnostike z otroki, resničnimi modreci, ki so v nasprotju z modrimi tega sveta sposobni razumeti Jezusovo sporočilo in zato doseči Očetovo modrost, ker jim ta pripada. Zato piše: "v njihovem srcu se je razodela živa knjiga živih, ki je zapisana v mislih in modrosti Očeta, ki je v svoji nedoumljivosti obstajala pred utemeljitvijo vsega."

Pri gnostičnem branju dobi klasična tema knjige živih, v katero je zapisana usoda tistih, ki bodo rešeni, dve pomembni korekciji. Po eni strani je življenje plerome, to je božanskega sveta v njegovi polnosti in celoti, življenje absolutnega Sebstva, ki pri svojem urešičevanju razodeva bogastvo svojih možnosti, predstavljeno kot velika knjiga, v katero je absolutno transcendentni bog že od samega začetka vpisal imena in usodo "živih", se pravi gnostikov. Po zaslugi Kristusovega odrešilnega dela se ta knjiga razodeva v srcu vsakega gnostika: po izkušnji razsvetljenja jo je gnostik sposoben videti vpisano v svojem sebstvu. Na ta način pa se zave, da je del celote, da je znotraj končnosti trenutek v razodevanju in izpolnitvi resničnosti, ki ga presega. Ta religija sebstva je - daleč od tega, da bi bila, kot bi anahronistično lahko sklepali, *ante litteram* izraz religioznega individualizma - izraz *skupnostne* potrebe po odrešitvi, čeprav ima svojevrstna narava te skupnosti svojo temeljno značilnost: je nevidna skupnost duhovnih. Na tej podlagi se samouresničitev individualnega sebstva v univerzalnem sebstvu preoblikuje v pobudo, da gnostik lahko prebere in prepozna svoje ime v knjigi živih. Gre za kompleksen proces, ki se v antičnem gnosticizmu kaže na poseben način, v skladu s specifičnimi značilnostmi sistema, katerih bistvene lastnosti bomo izpostavili.

Prva je povezana z dejstvom, da je to branje svojega imena sad sposobnosti gledanja, kakor se je izrazil Henry Corbin, "z očmi ognja", ki sovпада z aktiviranjem ustvarjalne domišljije, notranjega daru, ki ga poseduje vsak pravi gnostik. Druga značilnost predpostavlja - v skladu z antičnim platonskim izrekom, da samo podobno lahko spozna podobno -, da mora biti ta notranji pogled sposoben zediniti tistega, ki gleda, s predmetom gledanja: gnoza je dejansko transformirajoča mistika, ki, če ostanemo pri metafori knjige, omogoča gnostiku, da se preobrazi v ime, ki ga je prebral v veliki knjigi živih, in s tem dejanjem tudi že prispeval k njegovi izpolnitvi. Rezultat tega posebnega gledanja je torej proces prerojenja, ki obnovi in ponovno vključi v izvorno celoto pozabljeno sebstvo gnostika. Tretji element je ezoterična danost, ki kot nekakšna školjka oklepa biser gnostika: na tem mestu se ni mogoče poglobljati v to razsežnost, vendar je le-ta pomembna za razumevanje zgodovine sodobnih preobrazb gnosticizma v tistih točkah, kjer je sovpadel z moderno krščansko ezoteriko ali pa se v njej razpršil. Četrti in zadnji element je mitološka razsežnost, ki leži pod tem procesom: to je bistveni in temeljni vidik antičnega gnosticizma.

### 4. Gnostični mit

Gnosticizem je religiozno gibanje, ki predpostavlja monoteistično ozadje in ga je samo na njem moč razlagati; z drugimi besedami: predstavlja značilen "paradoks monoteizma". Gnostični mit namreč izhaja iz potrebe, da bi postavili most med absolutno transcendentnim bogom ter med kozmosom (in telesom), ki je pojmovan dualistično v smislu, da je radikalno ločen od boga (do te mere, da je njegovo stvarjenje pripisano nekemu drugemu bogu); je torej mit, ki pomaga razložiti, kako se "eno", temelj bivanja, razgrinja v mnogovrstnosti nastajanja, kljub temu da ohranja svojo enost.

Gre za mit, ki ima svoje korenine v posebnem pojmovanju človeka in boga, po katerem je bog (potencialno) mi in obenem smo mi (potencialno) bog. Gnostična mitologija je torej v bistvu teogonija, se pravi pripoved o nastajanju Boga, ki je, v kolikor nastane, ali bolje (da ohranimo temeljno razlikovanje med bivanjem in bitjem Boga), čigar absolutno transcendentno bivanje se manifestira v mnogoterosti pleromatičnih in noetičnih bitij, razumnih oblik zemeljske in antropološke stvarnosti.

Znotraj tega nastajanja, ki ga gnostična besedila podajajo *sub specie mythologica*, je sedaj potrebno izpostaviti temeljni vidik. Antične mitologije so bile mitologije narave, se pravi, da so pripovedovale o posebnem odnosu, ki se je vzpostavil med človekom in kozmosom. Nasprotno pa gnostične mitologije pripovedujejo o odnosu človeka s tistim posebnim bogom, ki je prvobitni *anthropos*, ter opisujejo dramo, ki je na začetku povzročila prelom božanske enosti. Posledično projicirajo na veliko platno mita temeljne probleme človeka, vendar v zavesti, da predstavljajo dramo, ki ne vključuje zgolj človeškega, ampak tudi božansko. Pravzaprav imajo vsi veliki problemi človeka – od tragedije zla do bolečin v odnosu med moškim in žensko – mitsko podlago, v smislu, da na človeški ravni reproducirajo izvirni konflikt, ki ga v mitskem brezčasju živi božanstvo samo.

Iz tega sledi, da je *mit* za gnostika *stvarnost*, saj je stvarnost po svoji naravi simbolična in venomer usmerja v onostranstvo, v drugost, ki jo utemeljuje. To sovpadanje simbola in stvarnosti, pripovedi in razlage, po drugi strani izvira iz dejstva, da je globina stvarnosti, kakor jo gnosticizem skuša zajeti, sebstvo, oziroma tisto, kar je živeto, izkušnja; da temelj bivanja samega sovpada s temeljem transcendentnega boga. Če je res, da se tisto, kar je živeto, lahko le pripoveduje, je res tudi, da ta pripoved (mit) ni "alegorija", ker ne govori o

"drugem", pač pa natančno o *tistem* dogodku, ki ga sebstvo živi v lastni izkušnji trpljenja in osvoboditve. Tako je fizični dogodek simbol ali primer mitičnega dogodka, ki ga vsebuje, medtem ko je mitični dogodek simbol ali paradigma, s katero se živeto poistoveti in najde samega sebe. Negativno spoznanje boga in pozitivna razlaga sveta in zgodovine se spojata v spoznanju sebstva, kar je pravi cilj in vrhunec gnoze.

Ta spoznavni proces, ki ga poganja neugasljiva metafizična žeja, ima po drugi strani neko temeljno značilnost. Ker je gnostično spoznanje – za razliko od modernega individualizma – samouresničitev individualnega sebstva v univerzalnem sebstvu, ima v svojem genskem zapisu vpisano povezanost s skupnostjo izbranih, z drugimi sebstvi oz. individualnimi monadami, ki so mitološko predstavljene kot razpršeni udje pnevmatičnega telesa, ki je padlo v ujetništvo senc in njihovega gospodarja: zato se lahko individualno sebstvo uresniči le ob uresnitvi univerzalnega sebstva.

Še zadnji element, ki zasluži posebno pozornost, je t. i. paradoks gnoze. Le-ta obstaja v neodpravljeni in življenjski napetosti med monistično in dualistično težnjo. Po eni strani namreč monistična tendenca prežema univerzum gnostičnega spoznanja: to je težnja po razrešitvi vsake bolečine in ločitve s ponovno vzpostavitvijo izvirne enosti. Po drugi strani pa je eksistencialni temelj gnostičnega spoznanja dualistične narave: ne smemo namreč pozabiti, da so gnostične religiozne oblike značilne za odrešenjske religije in da je to, kar jih znotraj teh religioznih tradicij zaznamuje, njihov radikalen način zastavljanja in reševanja ontološkega problema zla.

### 5. Nekatere značilnosti gnosticizma 2. stoletja

Gnoza, ki se je pojavila in uveljavila v teku 2. stoletja po Kr., ima glede na druge obli-

ke gnoze nekatere posebne značilnosti. Gnozo, ki je značilna za gnosticizem, prenaša lik odrešenika/tistega, ki daje spoznati; zagotavlja jo posebna ezoterična tradicija, ki jo pogosto spremlja navodilo oz. pouk, ki privrženca uvede v njene skrivnosti, in temelji na sporočilu/prenosu mitske pripovedi, prav ta pa v svojih različicah predstavlja s svojimi strukturnimi prvinami skupno dediščino različnih gnostičnih družin. Različne mitske pripovedi namreč zasledujejo isti cilj, to je odgovor na bistvena vprašanja gnostika, ki izhajajo iz radikalno pesimističnega pojmovanja sveta in njegovega stvarnika, demiurga (ta je očitno prevzel iz platonskega demiurga, hkrati pa pomeni tudi negativno branje Boga Stvarnika Stare zaveze). Ta je pojmovan kot zli in nevedni bog, v nasprotju z bogom, ki je dober, absolutno transcendenten, nepoznan in nespoznaven, razen preko posebne ga gnostičnega razodetja/razsvetljenja.

V temelju gnostičnega mita v njegovih različnih verzijah je torej temeljna izkušnja: izkušnja zla, takšnega zla, ki ni več pojmovano kot konkreten seštevek fizičnih in moralnih oblik zla, ki mučijo človeštvo, temveč je privzelo dotlej neznanu ontološko utemeljenost, sedaj namreč prostorsko sovпада s kozmosom in antropološko s samo psihofizično strukturo.

To mitologijo zaznamuje visoka stopnja refleksije, ker govori o zgodbah tistega posebnega boga, ki je pleromatični *anthropos*, zato tudi vsebuje teologijo, ki je obenem teogonija, ker pripoveduje o "večnem rojevanju" neznanega boga; je teozofija, ker je preko te mitske pripovedi omogočen dostop k izvoru samega neznanega boga. Je tudi kozmogonija, ki vsebuje antibiblično gnostično različico geneze kozmosa, po kateri demiurg in njegov zbor zlih angelov ustvarjajo minljivo psihofizično zmes, v katero bo demiurg (gnostično branje 1 Mz 2,7) sebi navkljub vdahnil božansko počelo luči, ki mu ga je po-

sredovala Mati ali Sofija. Končno vsebuje tudi eshatologijo, po kateri je demiurgov svet namenjen končnemu uničenju, ki ga bo preživela samo nesmrtna duša ali, glede na antropološko ozadje, duhovno, pnevmatično načelo. Kar zadeva usodo posameznega gnostika, se bo po smrti preko psihanodije ali nebeškega potovanja duše skozi kroge, ki jim vladajo zli arhonti, in jih je prepotovala že ob svojem spustu na ta svet senc, lahko končno vrnil v nebeško domovino ter se združil s svojim pleromatičnim dvojnikom, ki je lahko različno poimenovan.

Za zaključek, gnostični mit ne pripoveduje nič drugega kot zgodbo tistega posebnega boga, ki je gnostik sam, tako da ga spominja na njegov izvor in mu odkriva vzroke, ki so ga pripeljali v svet senc, ter mu obenem prav preko tega "iskanja izgubljenega časa" kaže pot do odrešenja.

### 6. Strukturne značilnosti

Če listamo po gnostičnih besedilih, se kmalu znajdemo v posebni atmosferi, ki zabrisuje razlike med različnimi smermi in šolami. Gotovo se lahko raje osredotočimo na razlike in vztrajamo pri dejstvu, da realno ne bi mogli nikoli imeti opravka s čistim gnostičnim mitom, ki bi obstajal sam po sebi in je vsebovan v poznejših različicah, ki so produkt različnih gnostičnih šol. A če želimo dejansko razumeti pomen zgodovinskih razlik - ki so prav gotovo obstajale in so tudi, kakor so dobro opazili že hereziologi in kar so potrdila novejša odkritja, vidne tudi ali pa predvsem znotraj t. i. "šol", kot npr. valentinske, za katere se je zdelo, da imajo enotno ideološko in mitološko podlago - je vendarle potrebno poskušati poiskati tiste skupne elemente, ki sestavljajo posebno "družinsko ozračje", ki je še danes lastno gnostičnim besedilom. Prva takšna skupna značilnost je prisotnost najmanj dveh doktrinalnih elementov, ki ob sočasnem delovanju ločujeta gnosticizem od drugih religioznih gibanj



Špela Bevc: Kontrast, Jeruzalem, 2007.

tiste dobe. Povzamemo ju lahko na eni strani s konsubstancialnostjo med absolutno transcendentnim Bogom in globoko naravo gnostika in na drugi strani s posebnim pojmovanjem tako imenovane plerome ali sveta božanske polnosti, ki znotraj sebe živi posebno krizo, ki je vzrok “preloma ravni”, kar je povzročilo nastanek nižjih stvarnosti.

To doktrinalno jedro predstavlja središče, okrog katerega se zbirajo in iz katerega izhajajo različne ponavljajoče se teme, okoli katerih nastajajo nove skupine, vsaka s svojimi variacijami. Seznam glavnih motivov vseh teh različic bi bil lahko sledeč:

1. Pravi bog ni stvarnik vesolja, v katerem živimo.
2. Struktura božanstva je hierarhično razčlenjena.
3. Stvarniki oziroma vladarji sveta so kozmične moči, opisane z astrološkimi termini (pojmi, izrazi),
4. Človekovo sebstvo (duša oz. duh) je člen božanskega sveta, v katerega se želi in se mora vrniti.
5. Odrešenje sebstva zahteva posredovanje stvarnika-tistega, ki razodeva.
6. Navzočnost božanskega v svetu in izvor sveta samega sta posledici “nesreče”, “greha”, “krivde”, ki se nahaja znotraj same plerome.
7. Prikazovanje božje podobe kot človeka in stvarjenje človeka po božji podobi predstavljata mitološki temelj, na glavo postavljenega eksemplarizma, ki je posledica dualističnega pogleda na svet, različice (platonske) antiteze med večnostjo in časom, med biti in postajati.
8. Odrešenje zadeva samo izbrani “rod” (predestinacija).
9. Za doseg tega odrešenja se je potrebno umakniti od sveta in se odpovedati njegovim dobrinam, začevši s spolnostjo (enkratizem).

Ta seznam, ki ima zgolj eksemplifikativno vrednost, nas ne sme zavesti. Te teme namreč niso nikoli v celoti prisotne v kakšni gnostični sekti, ampak se v njih pojavljajo le v večji ali manjši meri.

Kaj je torej tisto, zaradi česar različne skupine lahko opredelimo kot gnostične? Bolj kot vsebina je pomembna perspektiva, s katere so gnostiki pristopali k tem temam, ki so bile ponavadi povzete iz tedanje kulture ali različnih verskih izročil, s tem da so jih brali in interpretirali v luči novega eksistencialnega vprašanja o smislu in izvoru zla, o božanski naravi in skrivnosti: to so bila drzna vprašanja, ki so vodila k drznim odgovorom.

Vse to lahko bolje razumemo v luči tiste osnovne značilnosti antičnega gnosticizma, ki ga povezuje z drugimi gnostičnimi verovanji, na prvem mestu z maniheizmom: to je njegov *mimetični* značaj. Izvirnost gnostične misli namreč ni v ustvarjanju novih teoloških idej, v oznanjevanju novih religioznih sporočil. Novost, če že hočemo o njej govoriti, moramo iskati v drugi smeri, namreč v trudu, da bi predelali obstoječe mitološke in teološke vsebine, povzete iz takratnih religioznih in filozofskih tradicij ter jih zlili v funkciji novega miselnega gorišča, sestavljenega iz dveh potreb: prva je potreba po odkritju radikalnega odgovora na radikalno vprašanje o izvoru zla; druga je potreba po tem, da bi pridobili ključ do tistega, kar je že po definiciji nedoumljivo, ključ do skrivnosti nezrekljivega boga, tistega "boga pred bogom", ki je pravi predmet gnostične spekulacije.

Iz tega sledita dve pomembni lastnosti: tajnost in ezoteričnost. Gnostik ne pripada posebni veroizpovedi, v smislu, da ni član nekega uradno priznanega preroškega gibanja ali skrivnostnega kulta. Seveda v določenih gnostičnih skupinah obstajajo tudi gnostični preroki, tako se denimo setjici sklicujejo, kot je značilno za mitsko genealogijo, na posebna

spoznanja, ki so bila razodeta njihovemu predniku Setu. Kljub temu pa je ta gnoza vedno živeta in izkušena znotraj obstoječih religioznih oblik in tradicij, kakor lahko vidimo pri odnosu s krščanstvom. Tu gre za temeljno predpostavko: gnosticizem se rojeva in ukoreninja v že obstoječem religioznem terenu, v takšnem smislu, da predpostavlja že utrijene oblike verskega izročila, katerega globlji smisel - ker je sam spoznanje skrivnosti - naj bi razodeval. Prav iz tega razloga se konfigurira kot ezoterično spoznanje: to je lastnost, ki deloma izvira iz občutka večvrednosti, ki je običajno zaznamoval intelektualce posebne vrste, kot so bili gnostiki; deloma pa izhaja iz potrebe, da bi to spoznanje zadržali za redke izbrance - kar je bilo sicer prisotno tudi v drugih verskih tokovih rimskega cesarstva, denimo tudi v začetkih krščanstva.

Svojevrstna modrost, ki jo išče gnostik (in s katero se postavlja, ko jo je dosegel), ni le, kot je bilo značilno za eno izmed takratnih smeri, nadzemeljska modrost, ki omogoča razodetje božanske skrivnosti, ker neposredno od nje tudi izhaja; marveč je obenem tudi zemeljska. To nas ne sme presenetiti, saj je gnoza v gnosticizmu absolutno spoznanje. Bog, namreč, čigar absolutno negativnost skuša gnostik spoznati, se zaobrne v pozitivnost, ko ga gnostik odkrije v vseh podrobnostih celote življenja in sveta.

Dejansko ima gnostično spoznanje vedno dva tesno povezana cilja: hotenje po spoznanju božanske skrivnosti, po spoznanju "boga pred bogom", hkrati (in preko tega) pa tudi hotenje po spoznanju "vseh stvari". Tako lahko pojasnimo navzočnost naturalističnega in parazanstvenega aparata v nekaterih gnostičnih besedilih, ki jih postavlja ob bok Helenistični ezoterični literaturi, kot so npr. psevdozoroastrianska besedila ali knjige "Nechepsa in Petosiride" (2. stol. pr. Kr.) z njihovimi herbariji, lapidariji, seznami ma-

gičnih receptov in sorodnih asociacij. Pomislimo lahko tudi na ambivalenten odnos gnostikov do astrologije. Četudi jo sovraži kot izraz tiranstva kozmičnih moči nad dušami in prihod odrešenika s seboj prinaša tudi odpravo ali vsaj občutno zmanjšanje škodljivih astralnih vplivov, pa kljub temu ne odpravi zahteve po poznavanju imen, značilnosti, funkcij in ureditve zvezd z vsemi tehnikami napovedovanja prihodnosti, če ne drugega, s ciljem, da bi se lahko bolje branili pred njimi. Ali pa po drugi strani pomislimo na ravno tako ambivalenten odnos gnostikov do še enega religioznega pojava, značilnega za poznoantično obdobje, kot je magija. Čeprav jo zavračajo v njenih najbolj trivialnih aspektih, pa jo po drugi strani interpretirajo in uporabljajo kot obliko čisto pravih teurgičnih obredov, kot sredstvo dostopa, ki je pridržano za svet plerome.

Spoznanje boga, za katerega gnostik trdi, da ga je dosegel preko posebnega gnostičnega razodetja, ga ne oddalji od sveta, ampak zgolj od njegove površine in nevedne vsakdanjosti, medtem ko mu omogoča iz svetnih resničnosti izkopati celo vrsto skritih namigov in ujemanj s tem, kar ga uči njegov nauk. Zato besedila antične gnostične literature prihajajo nasproti potrebi svojih bralcev po spoznanju tako, da jim nudijo poleg teoloških in mitoloških predstavitev tudi odgovore na najrazličnejša vprašanja v zvezi z naravnimi in psihološkimi dejstvi, z družbenimi navadami; določen filozofski nazor ali kakšna podrobnost iz mitske pripovedi včasih lahko ponuja paradigmo etiologije (vzrokoslovja) za vse te pojave. Tudi najbolj očitne stvari z vidika običajne izkušnje dejansko nosijo v sebi skrit pomen, znamenje božanske skrivnosti, ki ga more prepoznati samo gnoza. V tem smislu je tudi empirično ugotovljivo delovanje človeškega telesa "skrivnost", kakor je "skrivnost" vsakodnevno izmenjevanje luči in teme: vse te skrivnosti lahko dokončno razkrije le

gnoza. Prav tako se ne smemo čuditi, če gnoza širi svojo razodevalno zmožnost tudi na svet zgodovine, v čemer so bile njene predhodnice predvsem apokaliptične smeri judovstva v času drugega templja (515 pr. Kr.-70 po Kr.) s svojim posebnim pojmovanjem svete zgodovine, ki naj bi bila vnaprej načrtovana in vodena na božanski ravni; zgodovine, ki vodi h katastrofičnemu preobratu, ki mu bo sledil prihod novega eona.

Občutek tujstva v razmerju do zemeljske razsežnosti bivanja; prodorno razumevanje radikalno negativnih sil, ki v njej vladajo v varljivem videzu reda in zato odpor do narave, katere biološki mehanizmi nenehno povzročajo zgolj nasilje in smrt; nezanimanje ali celo sovraštvo do zgodovine in družbe, ki je utemeljena na lažeh in nepravicih; neskončna oddaljenost boga in obenem njegova skrajna bližina v sami intimnosti tistega, ki to oddaljenost dojema; ambivalentnost v odnosu do pozitivnih religij, v katerih je na nek način vse prav, hkrati pa tudi vse narobe; težnja k prikrivanju in molčeča, podrejena drža: to so nekatere možne temeljne strukture gnostične misli, problemi in ideje, ki vodijo njeno svojevrstno interpretacijo izkušnje.

### 7. Od antične do moderne gnoze

Antična gnoza je bila povezana s sholastičnimi oblikami prenosa posebnega znanja, ki je bilo ezoterične narave. Prvi, manj znani fazi, v kateri se po poročanju herezioloških spisov pojavljajo liki, kot so Saturnin, Menander, Bazilid in proti sredini stoletja Marcion in Valentin, sledi druga faza, v kateri prevladuje valentinska šola. Med drugim se nam po zaslugi nekaterih besedil, najdenih v Nag Hammadiju, in ki bi jih lahko pripisali tej šoli, jasno izoblikuje profil filozofsko-modrostnega izročila, na katerega so močno vplivale sodobne platonske šole in ki na drzen način interpretira krščansko teološko izročilo na ozadju doktrinalnih mitov, usmerje-

nih k poglobitvi v skrivnost večne geneze boga ter vezi, ki združuje posameznega gnostika s svetom božanske polnosti. Poleg te šole krščanskih gnostikov spisi iz Nag Hammadija odkrivajo obstoj več gnostičnih skupin in smeri, med katerimi so globoke razlike in ki imajo v drugi polovici 2. stoletja redke in problematične odnose s krščanstvom. Nekateri poznavalci domnevajo o obstoju setijske skupine, ki se je v gnostičnem mitu preoblikovala v nebeškega prednika gnostikov, skupino izbrancev božanskega izvora, ki jim je usojeno odrešenje navkljub vsem poskusom zlega demiurga in njegovih arhontov, da bi jih zaslužili. Dejansko je iz teh mitoloških pripovedi, ki so umeščene v razredčeno in neprodorno atmosfero božanskega življenja plerome, nemogoče potegniti kakršnekoli natančne in prepričljive sociološke zaključke.

V tradiciji zahodne misli je gnoza doživela, od maniheizma do srednjeveškega katarstva, zgodovinske oživitve, ki segajo vse do praga moderne dobe. V splošnem gre za dualistične oblike znotraj krščanskega področja, ki ohranjajo kozmični pesimizem in koncept drugega, zlega boga stvarnika. Z nastopom renesanse se ustvari drugačna situacija. Konec enotnosti veroizpovedi ter polemike in nasprotja, ki ga spremljajo, vodi k zatekanju k antičnim izročilom boja proti herzijam, ki ga še pospešijo izdaje del cerkvenih očetov. Širi se obtožba "gnoze" ali "gnosticizma". Nauk o Kristusovem nebeškem telesu, denimo, ki je bil razširjen med "duhovniki" in v radikalnejših religioznih tokovih 16. stoletja, so tako antični nasprotniki kot

moderni interpreti razumeli kot obnovitev antične gnostične kristologije valentincev, ki so jim jo vsaj delno omogočile spoznati nove kritične izdaje cerkvenih očetov, kot npr. Ireneja. Istočasno pa spontano cvetijo novi gnostični sistemi, kot npr. tisti, ki ga je začel Jakob Böhme (1575-1624) - njegova teozofija, ki je fenomenološko sorodna teozofiji antične gnoze, se od nje razlikuje po odsotnosti dualizma, njegovo delo pa je bilo podlaga prihodnjim uspehom gnoze. Če pustimo ob strani zgodovinsko nepomembne poskuse oživitve antične gnoze z ustanovitvami neognostičnih cerkva, je bil prvi pomembnejši kraj njene reaktualizacije zgodnja nemška romantika s svojo prenovljeno zahtevo po celostnosti in absolutnem spoznanju, povezano s pesimističnimi in nihilističnimi izhodišči. Nemška romantika je kulturi 20. stoletja v oblikah, ki niso vedno zgodovinsko dokazljive, zapustila gnostične teme in motive, povezane enkrat s pesimistično, drugič z optimistično platjo gnoze. Danes se zdi, da so te teme razsejane po najrazličnejših področjih naše kulture, od psihologije nezavednega, ki se sklicuje na C. G. Junga, do gnostičnih tematik, ki cvetijo v oblikah nove religioznosti, kot je new age. Njihova natančnejša opredelitev in interpretacija se kaže kot problematična zaradi odsotnosti jasnega sociološkega temelja, specifičnih obrednih oblik in, širše, zaradi same težavnosti opredelitve moderne gnoze.

Prevedla Ana Vogrinčič



## Dvajset argumentov za obstoj Boga, I.\*

V tem poglavju boste našli več različnih argumentov za obstoj Boga. Ob tem pa se na vas, bralce, obračava s pojasnilom. Vemo, da mnogo ljudi, tako verujočih kot tudi neverujočih, dvomi v to, da bi bilo mogoče obstoj Boga dokazati ali o tem sploh razpravljati. Morda ste eden izmed njih. Morda ste trdno prepričani, da se o tem ne da razpravljati. Kljub temu pa nihče ne more upravičeno nasprotovati temu, da si ti dokazi zaslužijo mesto v vsaki knjigi apologetike. Mnogi so prepričani, da so takšni argumenti mogoči in da nekateri med njimi dejansko služijo svojemu namenu.

Verjamejo tudi, da je dober razumski argument za obstoj Boga pomemben prvi korak v odpiranju uma za sprejem možnosti vere - v odstranitvi nekaterih ovir in zadržkov, ki ljudem onemogočajo, da bi idejo božjega razodetja vzeli resno. In v tem imajo prav. Predstavljajte si, da nam pošten razmislek o naravi stvari kaže, da je materialni svet samozadosten in nepovzročen; da njegovo zgradbo razumemo kot rezultat naključnega gibanja, brez vsakršnega načrta ali namena. Bi vas po vsem tem navdušilo, če bi v neki stari knjigi prebrali, da obstaja Bog ljubezni, ali o tem, da nebesa razglašajo njegovo slavo? Bi vam vaše razpoloženje omogočalo, da bi to sporočilo vzeli resno? Bolj verjetno bi s tem dobili opravičilo za to, da kakršnega koli Stvarnikovega sporočila ne bi vzeli resno. Kot je nekdo dejal: Ne morem verjeti, da smo Božji otroci, ker ne morem verjeti, da obstaja kdo, ki bi nas posvojil.

Dokazi, predstavljeni v tem poglavju želijo razširiti takšen ozek in utesnjen pogled. Predstavljajo poskus, da bi se soočili z radikalno nezadostnostjo vsega končnega in omejenega, in da bi odprli mišljenje tistemu bitju, ki je za tem. Če bodo v tem uspešni - in iz izkušenj lahko poveva, da so nekateri dokazi pri mnogih ljudeh uspešni -, imajo, navkljub vsemu, lahko veliko vrednost.

Morda boste imeli občutek, da ti dokazi za vas niso koristni. Morda imate milost jasne zavesti Božje navzočnosti; in za to ste lahko globoko hvaležni. Toda to še ne pomeni, da vam teh argumentov ni potrebno premisliti. Mnogi ljudje namreč niso bili tako blagoslovljeni kot vi. In dokazi so namenjeni njim - ali vsaj nekaterim izmed njih -, da bi jim ponudili pomoč, ki jo resnično potrebujejo. Morda vas bodo prosili zanjo.

Poleg tega pa, ali kdo izmed nas v resnici potrebuje tako malo pomoči, kot si morda domišlja? Zagotovo je v večini izmed nas nekaj skepticizma. Del nas je vedno v skušnjavi, da verjame, da za vsem tem, kar lahko vidimo in tipamo, ne obstaja nič resničnega; drugi del pa ne glede na zagotovila Svetega pisma išče razloge za verjetje, da obstaja še nekaj več. Nimava namena pretirano poudarjati pomena tega dokazovanja, ali da bi zmedla 'dobri razum' 'z znanstvenim dokazom'. Verjameva pa, da je mnogo ljudi, ki želijo in potrebujejo pomoč, ki jo takšni dokazi lahko dajo, saj ponujajo več, kot bi ti sprva želeli priznati.

Še beseda o razporeditvi argumentov. Uredila sva jih v dve glavni skupini: tiste, ki svoje

podatke dobijo od zunaj - kozmološke argumente -, in tiste, ki jih dobijo od znotraj - psihološke argumente. Skupina kozmoloških argumentov se začne z najino različico znanih 'petih poti' Tomaža Akvinskega. To niso najenostavnejši izmed argumentov, in zato za številne ljudi niso najbolj prepričljivi. Najina razporeditev ne gre od najbolj do najmanj učinkovitega. Še posebej prvi argument je precej abstrakten in zapleten.

Niso vsi argumenti enako dokazilni. Eden (Pascalova stava) pravzaprav sploh ni argument za obstoj Boga, pač pa argument za vero v Boga, kot 'stavo'. Drugi (ontološki argument) ocenjujeva kot v bistvu pomanjkljivi; kljub temu sva ga vključila, saj je zelo znan in vpliven in bo morda z novimi dopolnitvami spet sprejemljiv. Spet drugi (argument iz čudežev, argument iz religiozne izkušnje in argument iz splošnega strinjanja) dajejo le močno verjetnost, ne pa dokazljive gotovosti. Vključila sva jih, ker prispevajo dober delež k celotni zadevi. Verjameva, da le nekateri izmed teh argumentov, vzeti posamič in ločeno, dokazujejo obstoj bitja z nekaterimi zmožnostmi, ki jih ima lahko le Bog (noben izmed argumentov ne dokazuje vseh Božjih lastnosti); vseh dvajset skupaj pa, tako kot prepletena vrv, sestavlja močan argument.

### 1. Argument iz spremembe

Materialni svet, ki ga poznamo, je svet sprememb. Mlado dekle je doseglo višino 157 cm, toda vedno ni bilo tako visoko. Mogočen hrast je pred nami zrasel iz drobnega želoda. Ko torej nekaj pride do določenega stanja, kot je npr. odrasla velikost, to stanje ni moglo samega sebe postaviti v bivanje. Dokler namreč ne prične bivati, ne obstaja, in dokler še ne obstaja, ne more nečesa povzročiti.

Čeprav je stvar, ki se spreminja, *lahko* tisto, kar bo postala, zdaj *še ni* tisto, kar šele bo postala. Zdaj dejansko obstaja v nekem stanju (želod) in bo dejansko obstajala v dru-

gem stanju (mogočno hrastovo drevo). Toda zdaj ni dejansko v tem drugem stanju. Ima pa za to drugo stanje možnost.

In sedaj vprašanje: Ali lahko razložimo spreminjanje iz same spreminjajoče se stvari ali pa morajo biti udeležene tudi druge stvari? Očitno je, da morajo biti udeležene tudi druge stvari. Nič ne more dati samemu sebi tisto, česar nima, in spreminjajoča se stvar ne more imeti že sedaj tistega, kar bo imela šele potem. *Posledica* spremembe ne more dejansko obstajati *pred* spremembo samo. Spreminjajoča se stvar ima na začetku le možnost za spremembo, da pa se sprememba tudi dejansko uresniči, mora na to delovati neka druga stvar od zunaj. Sicer se ne more spremeniti.

Nič ne spreminja samega sebe. Očitno je, da so samogibajoče se stvari, kot na primer telesa živali, gibana od želje ali volje - torej nečesa drugega in ne od golih molekul. In ko žival ali človek umre, molekule ostanejo, telo pa se ne giblje več, saj želje ali volje tam ni več, da bi ga gibala.

Še naslednje vprašanje: Ali se druge stvari, zunaj spreminjajoče se stvari tudi spreminjajo? Ali se njihovi gibalci tudi gibljejo? Če se, potem so sedaj vsi v stanju, ko nanje delujejo druge stvari, sicer se ne bi mogli spreminjati. Ne glede na to, koliko stvari je v tej vrsti, vsaka potrebuje nekaj zunaj sebe, da lahko udejanji svojo možnost za spremembo.

Vesolje je vsota vseh teh gibajočih se stvari, ne glede na to, koliko jih je. Celotno vesolje je v procesu sprememb. Toda, videli smo že, da sprememba katere koli stvari zahteva zunanjo silo za svoje udejanjanje. Potemtakem mora obstajati neka sila zunaj (poleg vesolja), neko dejansko, vesolju transcendentno bitje. In to je ena od stvari, ki jo mislimo z 'Bogom'.

Na kratko, če zunaj materialnega vesolja ni ničesar, potem ni ničesar, kar bi lahko povzročilo, da se vesolje spreminja. Toda vesolje se spreminja. Torej mora obstajati nekaj po-

leg materialnega vesolja. Toda veselje je celotna vsota vse snovi, prostora in časa. Te tri stvari so odvisne ena od druge. Torej mora to bitje zunaj vesolja biti tudi zunaj snovi, prostora in časa. To ni spreminjajoča se stvar; to je nespremenljivi Vzrok sprememb.

### 2. Argument iz učinkujoče vzročnosti

Opazamo, da nekatere stvari povzročijo obstoj drugih stvari (da začnejo obstajati, da se ohranjajo v bivanju ali oboje). Na primer, človek, ki igra klavir, povzroča glasbo, ki jo slišimo. Če preneha igrati, glasbe ni več.

Vprašajmo se: Ali je obstoj vseh stvari povzročen s strani drugih stvari? Predpostavimo, da to drži. To pomeni predpostaviti, da ne obstaja nobeno Nepovzročeno Bitje, noben Bog. Vendar pa v tem primeru nič ne bi moglo obstajati. Spomnite se, da v hipotezi brez Boga vse stvari za svoj obstoj potrebujejo obstoječ vzrok zunaj sebe. Torej sedaj vse stvari, vključno z vsemi tistimi stvarmi, ki so vzrok obstoja drugih stvari, potrebujejo vzrok. Bivanje lahko dajejo, le dokler je tudi njim dano bivanje. Vse, kar torej obstaja, potrebuje po tej hipotezi nekaj, kar povzroča obstoj.

Toda, od česa je povzročeno? Onkraj vsega, kar je, je lahko le nič. To pa je absurdno: vsa stvarnost je odvisna - odvisna od nič! Hipoteza, po kateri je vse, kar biva, povzročeno in obenem Nepovzročeno Bitje ne obstaja, je absurdna. Zato mora biti nekaj nepovzročenega, nekaj, od česar so odvisne vse stvari, ki potrebujejo učinkujoči vzrok obstoja.

Bivanje je kot dar, ki ga vzrok podari posledici. Če ne bi bilo nikogar, ki bi najprej dar imel, potem dar ne bi mogel potovati vzdolž verige prejemnikov, ne glede na to kako dolga ali kratka bi veriga bila. Če si nekdo želi izposoditi neko knjigo, vendar pa te knjige nima nihče, potemtakem nihče ne bo nikoli mogel priti do te knjige. Če ni Boga, ki bi imel bivanje sam od sebe po svoji večni

naravi, potem dar bivanja tudi ne bi mogel prehajati navzdol po verigi ustvarjenih bitij, in ga zato tudi mi ne bi nikdar uspeli dobiti. Toda, ta dar imamo, saj bivamo. Torej mora obstajati Bog: Nepovzročeno Bitje, katerega ni potrebno sprejeti eksistence, tako kot jo moramo sprejeti mi ali katero koli drugo bitje v verigi prejemnikov.

**Vprašanje 1:** Zakaj potrebujemo nepovzročeni vzrok? Zakaj ne bi enostavno mogla obstajati vrsta brez konca, v kateri bi stvari medsebojno druga drugo ohranjale v bivanju?

**Odgovor:** To je privlačna hipoteza. Zamislimo si nekega pijančka. Po vsej verjetnosti sam ni sposoben stati pokonci. Skupina pijančkov, ki se med seboj podpirajo, pa bi verjetno lahko stala. Verjetno bi se bili celo sposobni premikati se po ulici. Toda pozor: Mogoče si je predstavljati skupino pijančkov in stabilna tla pod njihovimi nogami, ki v skupini izničijo njihove mehke noge ter jim omogočajo, da stojijo (relativno) pokončno. Ne bi pa bilo mogoče razumeti njihove pokončne stoji, če jih tla ne bi podpirala - če bi, na primer, vsi viseli nekaj stopal nad tlemi. In, seveda, če sploh ne bi bilo pijančkov, tudi ne bi bilo ničesar za razumeti.

To nas je pripeljalo do našega argumenta. Stvari morajo bivati, da bi lahko bile medsebojno odvisne; njihovo bivanje ne morejo biti odvisno le drugo od drugega, saj bi potemtakem obenem bili drug drugemu vzrok in posledica. A povzroči B, B povzroči C in C povzroči A. To je nesmisel. Argument poskuša pokazati, zakaj svet povzročenih vzrokov sploh lahko je. In enostavno pokaže: Če *neka* stvar lahko biva le zato, ker ji nekaj drugega *daje* bivanje, potem mora obstajati nekaj, katerega bivanje ni podarjeno. Sicer bi *vse* v istem času potrebovalo dar bivanja za svoje bivanje, toda nič (poleg 'vsega') ne bi obstajalo, kar bi lahko bivanje dalo. To pa pomeni, da dejansko ničesar ne bi bilo.

**Vprašanje 2:** Zakaj ne bi imeli brezkončne vrste povzročениh vzrokov, ki bi se raztegovala nazaj v preteklost? Potem bi vse bilo dejansko in bi dejansko obstajalo - tudi če njihov vzrok ne bi več obstajal.

**Odgovor:** Prvič, če kalām argument drži (6. argument), potem ne more obstajati neskončna vrsta vzrokov, ki bi se raztegovala v preteklost. Toda, predpostavimo, da takšna vrsta vzrokov lahko obstaja. Argument se ne tiče preteklosti, in bi lahko deloval bodisi da je preteklost končna ali neskončna. Argument se tiče tega, kar obstaja *sedaj*.

Celo medtem, ko to berete, ste odvisni od drugih stvari; brez njih bi zdaj ne mogli bivati. Predpostavimo, da obstaja sedem takšnih stvari. Če teh sedem stvari ne bi obstajalo, tudi vi ne bi obstajali. Sedaj pa si zamislimo, da je bivanje vsake od teh sedmih stvari odvisno od nadaljnjih stvari. Brez njih tudi teh sedem stvari, od katerih ste sedaj odvisni, ne bi ob-

stajalo - prav tako pa ne bi obstajali vi. Zamislimo si, da celotno vesolje sestavljate vi in sedem stvari, ki vas podpirajo. Če poleg tega vesolja, ki se spreminja, in ki je odvisna stvar, ne bi bilo ničesar, potem vesolja - in vas kot njenega dela - ne bi bilo. Saj vse, kar v vsakem trenutku je, potrebuje dar bivanja, ničesar pa ne bi bilo, kar bi to lahko dalo. In vendar vi ste in vesolje je. V tem primeru torej mora obstajati nekaj poleg vesolja odvisnih stvari - nekaj neodvisnega.

In če mora bivati v zgornjem primeru, mora tudi v tem. V našem svetu je brez dvoma več kot sedem stvari, ki jim prav zdaj za to, da so, mora biti darovano bivanje. Toda ta potreba se ne zmanjša, če je teh stvari več kot sedem. Ko si jih predstavljamo več in več - celo neskončno število, če bi to bilo mogoče -, s tem le preprosto večamo skupino stvari, ki ostajajo v potrebi. In ta potreba - po biti, po eksistenci - ne more biti izpolnjena



Špela Bevc: Gora Tabor, Izrael, 2007.

zgolj v mislih. Toda očitno *je* izpolnjena, saj prigodna bitja obstajajo. Potemtakem mora obstajati izvor bivanja, od katerega je prav zdaj odvisno naše fizično veselje.

### 3. Argument iz časa in prigodnosti

1. Okrog nas lahko opazimo stvari, ki začnejo bivati in prenehajo bivati. Drevo, na primer, zraste iz drobne mladike; rože zacvetijo, nato pa ovenijo in odmrejo.
2. Karkoli pride v bivanje ali odide iz bivanja, ne biva nujno; nebivanje je zanj povsem realna možnost.
3. Predpostavimo, da ni ničesar, kar bi nujno bivalo; to pomeni, da je nebivanje povsem realna možnost prav za vse.
4. Potemtakem sedaj ne bi bilo ničesar. Saj:
5. Če je veselje *začelo* obstajati, potem morajo izvori vseh bitij voditi v nek pretekli čas, pred katerim – dobesedno – ni obstajalo popolnoma nič. Toda:
6. Iz nič ne more nič nastati. Zato:
7. Veselje ne bi moglo nastati.
8. Toda predpostavimo, da veselje ni *nikdar* nastalo. Potem je, v neskončno dolgi zgodovini kozmosa, vse, kar je nastalo, nastalo v možnosti ne-biti. Toda:
9. Če se v neskončnem času ta možnost ni nikdar uresničila, potem pravzaprav sploh ni bila resnična možnost. Zato:
10. Mora obstajati nekaj, kar *mora* biti, kar *ne more ne-biti*. Temu rečemo, da je *nujno*.
11. Ta nujnost pripada bodisi stvari sami bodisi izhaja iz nečesa drugega. Če izhaja iz drugega, potem mora končno obstajati bitje, katerega nujnost ne izhaja iz nečesa drugega, torej absolutno nujno bitje.
12. To absolutno nujno bitje je Bog.

**Vprašanje 1:** Čeprav morda nikdar ne boste celega dne preživeli v svoji hiši, ne da bi stopili ven, pa ta možnost za vas obstaja. Zakaj bi za veselje bilo nemogoče, da še vedno obstaja, čeprav je bilo mogoče, da bi prenehalo obstajati?

**Odgovor:** Ta dva primera si nista podobna. Stopiti nekega dne ven iz svoje hiše je nekaj, za kar se lahko odločite narediti ali pa tudi ne. Toda, če je nebivanje za vas realna možnost, potem ste takšna vrsta bitij, ki *ne more* obstajati večno. Z drugimi besedami, možnost nebivanja je vgrajena, 'vprogramirana', je del naše narave, je nujna lastnost. In če bi vsa bitja bila takšna, kako bi potemtakem po neskončnem času sploh še kaj lahko bivalo? V neskončnem času je vsak trenutek kot cela večnost. Torej mora bitje imeti, kar omogoča večno trajanje, to pomeni, ostati v bivanju neskončen čas. Zato mora v svetu bitij obstajati nekaj, kar ne more prenehati biti. In bitje te vrste je, kot pravi Tomaž Akvinski, 'nujno'.

### 4. Argument iz stopenj popolnosti

Okrog sebe opazujemo stvari, ki se razlikujejo na določen način. Na primer: odtonek barve je lahko svetlejši ali temnejši kot nek drug, sveže pečena jabolčna pita je bolj vroča kot pa tista, ki smo jo iz pečice vzeli pred eno uro; življenje osebe, ki daje in sprejema ljubezen, je boljše kot življenje druge, ki ne.

Nekatere stvari torej urejamo glede na več in manj. In ko to delamo, te stvari spontano ocenjujemo glede na približevanje največ ali najmanj. Na primer, svetlost primerjamo kot približevanje najsvetlejšemu ali čisti belini, in temnost kot približevanje popolni črni. To pomeni, da o njih razmišljamo kot o različnih 'oddaljenostih' od ekstremov, in kot posedovanje 'več' ali 'manj' tega, kar ekstremi vsebujejo v polni meri.

Včasih je dobesedna oddaljenost od ekstremov tista, ki naredi celotno razliko med 'več' in 'manj'. Na primer, stvari so lahko bolj ali manj vroče, ko so bolj ali manj oddaljene od izvora toplote. Izvor v večji ali manjši meri posreduje tem stvarjem kvaliteto toplote, ki jo imajo. To pomeni, da je stopnja toplote, ki jo imajo, odvisna od vzroka, ki se nahaja zunaj njih.

Ko razmišljamo o dobroti stvari, se to deloma sklada s tem, kar stvari preprosto so, kot bivajoče. Verjamemo, na primer, da je boljše relativno stabilno in trajno bivanje, kot pa divje in negotovo. Zakaj? Zato ker v globinah slutimo (čeprav ne vedno zavestno), da je bivanje izvor in pogoj vseh vrednot; končno, biti je *bolje* kot ne-biti. In tako prepoznamo notranjo nadrejenost vseh teh načinov bivanja, ki razširjajo naše možnosti, ki nas osvobajajo omejitev materije, in nam omogočajo, da delimo, bogatimo in smo lahko obogateni z bivanjem drugih stvari. Z drugimi besedami, vsi prepoznavamo, da je razumno bivanje boljše od nerazumnega; da je bivanje, ki je sposobno dati in sprejeti ljubezen, boljše od tistega, ki tega ne zmore; da je naš način bivanja boljši, bogatejši in polnejši kot pa bivanje kamna, rože, deževnika, mravlje ali tjulnja.

Toda, če te stopnje popolnosti pripadajo bivanju, bivanje pa pripada končnim bitjem, potem mora obstajati 'najpopolnejše', izvor in resnično merilo vseh popolnosti, ki jih prepoznavamo kot nam, *bitjem* pripadajoče.

To absolutno popolno bitje - 'Bitje vseh bitij' 'Popolnost vseh popolnosti' - je Bog.

**Vprašanje 1:** Argument predpostavlja obstoj realno 'boljšega'. Toda, ali niso vse naše ocene primerljivih vrednosti le subjektivne?

**Odgovor:** Tisti, ki to vprašanje postavlja, obenem nanj že odgovarja. Saj vprašanja spraševalec ne bi niti zastavil, v kolikor ne bi bil v resnici prepričan, da je bolje to narediti, kot tega ne narediti, da je v resnici boljše najti resničen odgovor, kot pa ne. Lahko je sicer govoriti o subjektivizmu, vendar pa ga je nemogoče živeti.

### 5. Argument iz urejenosti

Argument te vrste se pogosto uporablja. Skoraj vsakdo prizna, da se premislek o urejenosti in lepoti narave dotakne nečesa globoko v nas. Toda, ali sta red in lepota proizvoda razumnega urejevalca in zavestnega na-

mena? Za teiste je odgovor pritrdilen. Argumenti iz urejenosti so poskus odgovora na to vprašanje. Pokazati želijo, zakaj je to najbolj razumna možnost. Ti argumenti so bili formulirani na različne načine, odvisno od izkušnje, iz katere izhajajo. V nadaljevanju je predstavljeno njihovo jedro oziroma glavna ideja.

1. Vesolje kaže vznemirljivo količino razumnosti, tako znotraj stvari, ki jih opazujemo, kot tudi v načinu, kako te stvari stopajo v odnos z drugimi stvarmi zunaj sebe. Zato lahko rečemo: Način, kako stvari *bivajo* in *sobivajo*, kaže na zapleteno, a čudovito urejenost in red, ki lahko prevzame celo navadnega opazovalca in ga navda z začudenjem. V naravi obstajajo smernice, ki delovanje mnogih *različnih* stvari usmerjajo k enotnemu cilju - na primer, vsi organi v telesu skladno delujejo v prid našemu življenju in zdravju. (Glej tudi argument 8.)
2. Ta razumna urejenost je bodisi posledica naključja bodisi posledica razumnega načrta.
3. Ni naključja.
4. Torej je vesolje posledica nekega razumnega načrta.
5. Načrt lahko pride le iz uma, iz načrtovalca.
6. Torej je vesolje posledica razumnega Načrtovalca.

Prva premisa je brez dvoma resnična - priznavajo jo celo tisti, ki sicer argumentu nasprotujejo. Človek, ki tega ne bi priznal, bi moral biti skrajno otopel. Ena sama beljakovinska molekula kaže čudovito urejenost; še toliko več posamezna celica; in še toliko več organ, kot na primer oko, kjer urejeni deli strahotne in prefinjene zapletenosti delujejo skupaj z neštetimi drugimi, da bi dosegli določen skupni cilj. Celo kemični elementi so urejeni tako, da se sestavljajo z drugimi elementi na določen način in pod

določenimi pogoji. Neurejenost predstavlja problem prav zaradi silne prevlade urejenosti in reda. Prva premisa torej drži.

Če vsa ta urejenost ni na nek način posledica razumnega urejevalca, posledica česa bi lahko bila? Lahko bi se "kar zgodilo". Stvari so postale takšne "po naključju". Na drugi strani pa lahko ugotovimo, da če ves ta red ni zgolj proizvod slepih in brezciljnih sil, potem mora biti posledica nekega namena. Namen pa je lahko le v razumnem načrtu. Torej drži tudi druga premisa.

Ključna je seveda tretja premisa. Konec koncev nam neverujoči govorijo, da je vzrok za to, da je vesolje takšno, kot ga izkušamo, zgolj posledica naključja in ne nekega načrta. Preprosto se je zgodilo, da je vse tako urejeno. Na ramenih verujočih pa je teža dokazovanja, zakaj se to ni moglo zgoditi le po naključju.

Toda, zdi se, da gre pri tem za napačno smer. Pravzaprav bi predvsem neverujoči morali zagotoviti verodostojno alternativo načrtni urejenosti. Izgovarjati se na "naključje" preprosto ni dovolj. Saj lahko razumemo, kaj je naključje, zgolj na podlagi urejenosti. Reči, da se je nekaj zgodilo 'po naključju', pomeni, da se ni zgodilo tako, kot smo predvidevali, ali da se je zgodilo tako, kot nismo pričakovali. Pričakovanje pa ni mogoče brez urejenosti. Če odstranimo urejenost in začnemo govoriti le o naključju kot edinem izvoru, potem s tem odstranimo edino podlago, ki nam je omogočala, da o naključju sploh lahko smiselno govorimo. Namesto da bi razmišljali o naključju na ozadju urejenosti, smo povabljeni razmišljati o urejenosti - ogromni, zapleteni in vsepovsod navzoči urejenosti - na brezsmiselnem ozadju naključja. Odkrito rečeno, to je neverjetno. Zato je povsem razumno pritrčiti tretji premisi, ni naključja, in potem sprejeti sklep, da je to vesolje posledica razumnega načrta.

**Vprašanje 1:** Ali nam ni Darwinova evolucijska teorija pokazala, kako je mogoče, da je vsa urejenost v vesolju nastala po naključju?

**Odgovor:** Sploh ne. Če je Darwinova teorija kaj pokazala, je v grobem pokazala to, kako so ene vrste lahko izšle iz drugih po naključnih mutacijah; in kako je preživetje teh vrst mogoče razložiti z naravno selekcijo - s sposobnostjo posameznih vrst, da preživijo v svojem okolju. V nobenem primeru pa ne more razložiti vsepovsod navzoče urejenosti in razumnosti narave. Prej bi lahko rekli, da to urejenost predpostavlja. Če navedemo znano misel: "Preživetje najbolj sposobnih predpostavlja obstoj sposobnosti." Če želijo darvinisti izhajati iz svoje povsem biološke teorije in jo razvijati naprej ter vztrajati v prepričanju, da je vsa neizmerna urejenost okrog nas le posledica naključnih sprememb, potem s tem trdijo nekaj, kar nobeni empirični dokazi ne bodo nikdar mogli potrditi; nekaj, kar empirična znanost ne bo nikdar mogla dokazati; nekaj, kar je preprosto neverjetno.

**Vprašanje 2:** Morda je mogoče najti red le v tem delu vesolja. Morda obstajajo druga nam neznana področja, ki so popolnoma kaotična - ali pa bo vesolje morda nekoč v prihodnosti postalo kaotično. Kateri argument ostane potem?

**Odgovor:** Tako verujoči kot neverujoči izkušajo isto vesolje. Gre za vesolje, ki je bodisi načrtovano urejeno ali pa ne. In ta svet, ki ga izkušamo, je svet predirljive urejenosti in razumnosti. S tem dejstvom se moramo soočiti. Preden začnemo razpravljati o tem, kaj se bo lahko zgodilo v prihodnosti, ali kaj bi lahko bilo nekje v sedanjosti, se moramo pošteno spoprijeti s tem, kar je. Prepoznati moramo, ne da bi se tega ustrašili, razsežnost - ogromno razsežnost - urejenosti in razumnosti. Potem se lahko vprašamo: Ali je utemeljeno predvidevati, da naseljujemo majhen otok urejenosti, obkrožen z neskončnim

morjem kaosa - morjem, ki nam grozi, da nas bo nekega dne pogoltnilo?

Pomislimo samo, kako smo v zadnjih desetletjih čudovito razširili meje našega vedanja; naš pogled smo usmerili daleč onkraj tega planeta in globoko v prvine, ki so ga vzpostavile. In kaj nam je to razširjanje našega pogleda razkrilo? Vedno isto stvar: *več* - in ne *manj* - razumnosti; *več* - in ne *manj* - zapletenega notranjega reda. Ne le da ni razloga, da bi verjeli v okoliški kaos, imamo razlog, da vanj ne verjamemo. Nahaja se v skupnem izkustvu, ki ga imamo in si ga delimo vsi - verujoči in neverujoči.

Nekaj podobnega je mogoče reči o prihodnosti. Znano nam je, kako so se stvari v vesolju obnašale in se obnašajo. In zato, dokler nimamo razloga, da bi mislili drugače, ostaja razlog, da verjamemo, da bodo stvari ostale v svojih urejenih poteh. Nobeno umovanje ne more izničiti tega, kar vemo.

In, mimogrede, kakšen kaos pravzaprav naj bi si predstavljali na osnovi tega vprašanja? Da posledice predhajajo vzrok? Da zakon neprotislovnosti ne drži? Da ni potrebe po tem, kar bivajočim stvarem omogoča bivanje? Takšne ideje so popolnoma nerazumne; če o njih razmišljamo, jih lahko zavrremo kot nemogoče. Ali si lahko zamislimo manj reda? Da. Ali doživljamo nekatere preureditve urejenosti? Da. Toda popoln nered in kaos? Tega si ni mogoče zamisliti kot resno možnost. Razpravljati o tem, kot da bi to bilo, je v resnici izguba časa.

**Vprašanje 3:** Toda, kaj če je red, ki ga izkušamo, le proizvod našega razuma? Čeprav si ne moremo zamisliti popolnega kaosa in nereda, pa vseeno obstaja možnost, da je resničnost v resnici takšna.

**Odgovor:** Naš razum je edino sredstvo, prek katerega spoznavamo resničnost. Drugačega dostopa nimamo. Če se strinjamo, da nekaj ne more obstajati v razumu, ne moremo iti naprej in trditi, da morda pa vendarle ob-

staja v stvarnosti. Potemtakem bi namreč mislili tisto, kar smo trdili, da ni mogoče misliti.

Zamislite si, da je red le posledica našega razuma. To nas postavi v zelo neroden položaj. Trdimo, da moramo misliti o stvarnosti v kategorijah reda in razumnosti, toda stvari morda v resnici ne obstajajo na takšen način. Vzeti nekaj v premislek pa pomeni misliti o tem. In tako trdimo: (a) o stvarnosti moramo razmišljati na določen način, toda (b) ker, kot mislimo, morda stvari dejansko ne obstajajo na takšen način, potem (c) ne moremo o stvarnosti razmišljati na način, kot o njem moramo misliti! Ali smo pripravljeni plačati tako visoko ceno, da bi zavrnil, da obstoj vesolja kaže na razumen načrt? To se ne zdi vredno svoje cene.

### 6. Kalâm argument

Arabska beseda *kalâm* dobesedno pomeni 'govor', uporabljati pa se je začela za označevanje posebne vrste filozofske teologije - vrste, ki vsebuje dokazovanje, da svet ne more biti neskončno star in mora zato biti ustvarjen od Boga. Takšen način dokazovanja je pogosto in široko sprejet tako med kristjani kot tudi med muslimani. Njegova oblika je preprosta in jasna:

1. Karkoli začne bivati, mora za ta prehod v bivanje imeti nek vzrok.
2. Vesolje je začelo bivati.
3. Torej mora tudi vesolje imeti vzrok za začetek svojega bivanja.

Sprejmimo prvo premiso. (Večina ljudi - zunaj bolnic in visokih šol - bi to sprejela ne le kot resnično, pač pa kot očitno, brez dvoma resnično.)

Ali je druga premisa resnična? Ali je vesolje - skupek vseh stvari obkrožen s prostorom in časom - začel bivati? Ta premisa je nedavno dobila močno podporo s strani naravoslovnih znanosti - s strani tako imenovane kozmologije Velikega poka. V njeno podporo pa obstajajo tudi filozofski



argumenti. Ali je mogoče, da bi neskončno delo bilo kdaj narejeno ali dokončano? Če bi zato, da bi dosegli določen cilj, morali narediti neskončno število korakov, ali bi cilj bilo mogoče doseči? Seveda ne - niti ne v neskončnem času. Saj se neskončen čas ne bi nikdar končal, prav tako pa tudi koraki ne. Z drugimi besedami, ne bi bilo mogoče doseči nobenega cilja. Naloga ne bi nikdar mogla biti izpolnjena.

Kaj pa korak tik pred koncem? Ali bi bilo mogoče doseči *to* točko? Torej, če je naloga resnično neskončna, potem *ji* mora predhajati prav tako neskončno korakov. In zato tudi koraka tik pred koncem nikoli ni mogoče doseči. Toda potem ni mogoče doseči niti koraka, ki je tik pred *tem*. Pravzaprav ni mogoče doseči nobenega koraka v zaporedju, saj mora pred vsakim korakom biti neskončno korakov; vedno bi morali iti po en in en korak pred njim. Problem izhaja iz predpostavke, da neskončna vrsta lahko s časovnim zaporedjem doseže neko točko.

Če se torej vesolje ni nikdar začelo, potem je že vedno moralo biti. Če pa je že vedno bilo, potem je neskončno staro. Če pa je neskončno staro, potem je pred današnjim dnem že moralo preteči neskončno časa. Torej se je moralo zaključiti že neskončno dni - en dan za drugim, en delček časa dodan tistemu, ki je bil pred njim -, da je končno prišlo do današnjega dne. To pa je natančno tako kot v primeru neskončne naloge. Če smo dospeli do današnjega dne, potem se je to zgodilo po dejansko neskončnem nizu zgodovine: pravzaprav se je dopolnilo do tega trenutka - saj se je za to, da smo prišli do sedanjega trenutka, morala zgoditi že celotna preteklost. Toda, neskončen niz korakov ne bi nikdar mogel doseči te sedanje točke - ali katere koli točke pred tem.

Torej, ali današnji dan sploh ni bil dosežen, ali pa proces doseganja tega dne ni bil neskončno dolg. Toda, očitno je, da *smo* dos-

pelj do današnjega dne. Torej proces ni bil neskončen. Z drugimi besedami, vesolje je začelo obstajati. Torej ima vesolje vzrok za svoj začetek bivanja, Stvarnika.

**Vprašanje 1:** Kristjani verujejo, da bodo večno živeli z Bogom. Torej verjamejo, da prihodnosti ne bo konca. Zakaj potem tudi preteklost ne more biti brez konca?

**Odgovor:** Vprašanje odgovarja samo na sebe. Kristjani verujejo, da se njihovo življenje z Bogom ne bo nikdar končalo. To pomeni, da ne bo nikoli doseglo dejansko dovršene neskončne vrste. V bolj tehničnem jeziku rečeno: prihodnost brez konca je neskončna v možnosti, nikoli pa v dejanskosti. To pomeni, da četudi se prihodnost nikdar ne bo prenehala širiti in večati, bo njena dejanska razsežnost vedno končna. To pa je lahko res le, če imajo vse ustvarjene stvari začetek.

**Vprašanje 2:** Kako vemo, da vzrok nastanka vesolja še vedno obstaja? Morda je le zagnal vesolje v tek in potem prenehal obstajati.

**Odgovor:** Vedeti moramo, da iščemo vzrok prostorsko-časovnih bitij. Ta vzrok je ustvaril celotno vesolje prostora in časa. Prostor in čas pa morata biti del tega stvarjenja. Torej, vzrok ne more biti še eno prostorsko-časovno bitje. (Če bi bil, bi se vsi problemi neskončnega trajanja spet pojavili.) Nekako mora biti zunaj meja in omejenosti prostora in časa.

Težko je razumeti, kako bi takšno bitje lahko 'prenehalo' obstajati. Vemo, kako bitja znotraj vesolja prenehajo obstajati: pride čas, ko jih nek zunanji dejavnik usodno napade. Toda ta slika ustreza nam in vsem bitjem, ki so nekako omejene s prostorom in časom. Bitje, ki s tem ni omejeno, pa ne more 'začeti' bivati ali 'prenehati' bivati. Če sploh biva, potem mora bivati večno.

**Vprašanje 3:** Toda, ali je ta vzrok Bog - on, in ne le neko ono?

**Odgovor:** Zamislimo si, da vzrok vesolja večno obstaja. Nadalje si zamislimo, da



Špela Bevc: *Kam?*, Portorož, 2008.

ta vzrok ni oseben: to pomeni, da ni veselju dal bivanja zaradi neke odločitve, pač pa preprosto zaradi svojega bivanja. V tem primeru si je težko zamisliti kaj drugega, kot da je veselje neskončno staro, saj bi vsi pogoji potrebni za začetek veselja obstajali že celo večnost. Toda, kalâm argument pokaže, da veselje ne more biti neskončno staro. Torej se zdi, da hipoteza večnega neosebnega vzroka vodi v protislovje.

Ali obstaja kakšen izhod? Da, če je veselje posledica svobodne osebne odločitve. Potem imamo vsaj kakšno možnost razumeti, kako večni vzrok lahko povzroči časovno omejeno posledico. Seveda, kalâm argument ne dokaže vsega, kar kristjani verujejo o Bogu, vendar tega ne naredi noben dokaz. Manj kot vse, pa vendar, veliko več kot nič. In kalâm argument poda nekaj ključnega za krščansko vero v Boga: da veselje ni večno in brez za-

četka ter da obstaja Stvarnik nebes in zemlje. In s tem spodbija sliko vesolja, ki jo večina ateistov želi ohraniti: samoobstoječa materija, nenehno spreminjajoča se v neskončnem času.

## 7. Argument iz prigodnosti

Osnovna oblika tega argumenta je preprosta:

1. Če nekaj obstaja, mora obstajati tudi nekaj, kar temu omogoča, da obstaja.
2. Vesolje - celota bitij v prostori in času - obstaja.
3. Torej mora obstajati nekaj, kar omogoča vesolju, da obstaja.
4. Kar omogoča vesolju, da obstaja, ne more obstajati znotraj vesolja ali biti omejeno s prostorom in časom.
5. Zato mora tisto, kar omogoča obstoj vesolja, biti prostoru in času transcendentno.

Zamislite si, da zavrremo prvo premiso. Če X obstaja, potem ni potrebe po obstoju tega, kar omogoča obstoj X-a. Toda, "tisto, kar omogoča obstoj X-a" pomeni neposredni pogoj za obstoj X-a. X lahko obstaja *samo*, če obstaja tudi Y. Brez Y-a tudi X-a ne bi bilo. Torej bi zavrnitev prve premise pomenila: X obstaja; X lahko obstaja le, če obstaja tudi Y; in Y ne obstaja. To pa je absurdno. Torej mora obstajati nekaj, kar vesolju omogoča obstoj. Toda, kaj je to?

O vesolju smo govorili kot o "skupini bitij v prostoru in času". Vzemimo eno takšno bitje: samega sebe. Vi obstajate in ste, vsaj deloma, snovni. To pomeni, da ste končno, omejeno, spreminjajoče se bitje. To veste. Prav v tem trenutku, ko berete knjigo, je vaše bivanje odvisno od bitij zunaj vas. Ne od vaših staršev ali starih staršev. Oni morda niso več živi, toda vi obstajate *sedaj*. In prav sedaj ste odvisni od mnogih stvari, da lahko obstajate - na primer od zraka, ki ga dihate. Biti odvisen na takšen način pomeni biti prigoden. Vi obstajate, če poleg vas prav zdaj obstaja še kaj drugega.

Toda vse ne more biti takšno. Saj bi v tem primeru vse za svoj obstoj moralo sprejeti bi-

vanje, ničesar pa ne bi bilo, ki bi to bilo sposobno dati. Tisto, kar omogoča bivanje drugim stvarjem, sploh ne bi obstajalo. Torej mora obstajati nekaj, česar obstoj ni pogojen od nečesa drugega; nekaj, kar ne obstaja le v primeru, če obstaja nekaj drugega; nekaj, kar obstaja iz samega sebe. Kar tej stvari omogoča, da biva, je lahko le ta stvar sama. V nasprotju s spremenljivo materialno stvarnostjo, v tej stvari ne bi bilo razmika, če lahko tako rečemo, med tem, *kar* ta stvar je, in tem, *da* je. Očitno je, da bitja, ki se spreminjajo v prostoru in času, ne morejo biti takšna stvar. Torej, kar omogoča vesolju, da obstaja, ne more biti identično z vesoljem samim ali z delom vesolja.

**Vprašanje 1:** Toda zakaj bi ta vzrok imenovali "Bog"? Morda je to, kar utemeljuje spreminjajoče se vesolje, v katerem živimo, nekaj neznanega.

**Odgovor:** Drži. In to "neznano" je Bog. Kar lahko mi ljudje neposredno spoznamo, je ta čutni, spremenljivi svet. Prav tako vemo, da mora obstajati nekaj, kar drugim stvarjem omogoča, da obstajajo. Zaradi tega vemo, da niti to spremenljivo vesolje kot celota, niti nek njegov del sam, ne more biti tisto, kar omogoča vesolju, da obstaja. Toda mi imamo neposredno vedenje o vzrokih spreminjanja stvari. Vemo, da mora obstajati vzrok; vemo, da ta vzrok ne more biti končen ali materialen - da mora transcendirati te omejitve. Kaj pa ta zadnji vzrok je v samem sebi, ostaja do danes skrivnost.

Z razumom je mogoče povedati še več; še veliko več pa je, kar je Bog razodel o samem sebi prek razodetja. Toda, tudi dokazi so nam dali neko resnično vedenje: vedenje o tem, da je bilo vesolje ustvarjeno; vedenje, da sedaj vesolje v bivanju vzdržuje nek vzrok, nevezan na kakršno koli materialno omejitev, ki transcendirata vrsto bitij, ki jih ljudje neposredno spoznavamo. In to je zagotovo vedenje, ki ga je vredno imeti. Lahko pride-

mo do zaključka, da je smrt nekoga posledica umora in ne nesreče, pri tem pa ne vemo natančno, kdo je to storil in zakaj, in to nas lahko pušča prizadete in nezadovoljne. Toda, kljub temu pa vendarle vemo vsaj to, v katero smer naj iščemo naprej; vemo, da je to *nekdo* storil.

Tako je z dokazi. Omogočajo nam spoznati, da je v vsakem trenutku obstoj vesolja ustvarjalni dej Darovalca - Darovalca, ki transcendirata vse materialne in duhovne omejitve. Onkraj tega pa nam o tem, *kaj* oziroma *kdo* ta Darovalec je, ne povedo veliko - toda usmerijo nas v točno določeno smer. Vemo, da ta Zadnja Resničnost - Darovalec bivanja - ne more biti materialen. In vemo, da dar, ki je darovan, vsebuje osebno bitje: razumnost, voljo in duha. Neskončni transcendentni vzrok teh stvari ne more biti manj od teh stvari, pač pa mora biti neskončno več. Kako in na kakšen način, pa ne vemo. Do določene mere mora ta Darovalec človeškemu razumu vedno ostati skrivnost. Drugega ne moremo pričakovati. Razum pa nam vendarle lahko da vedeti, da je "nekdo to storil". In to je najpomembnejše.

### 8. Argument iz sveta kot vzajemno delujoče celote

Norris Clarke, ki je mnogo let na Fordhamu poučeval metafiziko in filozofijo religije, je razvil zanimivo verzijo argumenta iz urejenosti. Tukaj ga predstavljamo nekoliko skrajšanega in spremenjenega - vam v premislek.

*Izhodiščna točka.* Ta svet nam je dan kot dinamičen, urejen sistem iz mnogih aktivnih sestavnih elementov. Njihova narava (naravne lastnosti) je urejena tako, da tvorijo stabilne in vzajemne medsebojne odnose, ki jih imenujemo naravni zakoni. Na primer, vsak vodikov atom v našem vesolju je urejen tako, da se lahko veže z vsakim kisikovim atomom v razmerju 2:1 (kar vključuje, da je vsak kisikov atom vzajemno urejen tako, da se veže z vsa-

kim vodikovim atomom v razmerju 1:2). Tako je s kemijskimi valencami vseh osnovnih elementov. Tudi vsi delci z maso so urejeni tako, da se gibajo proti drugemu glede na razmerja določena z zakonom gravitacije.

V takšni medsebojni povezanosti, sinhroniziranem, dinamičnem sistemu, je aktivna narava vsakega dela določena s svojim odnosom z drugimi, in tako izhajajoč iz drugih določa tudi lastno urejenost in sposobnost za delovanje. Sodobna znanost nam je razkrila da naš svet-sistem ni le skupek mnogih ločenih, nepovezanih zakonov, pač pa tesno povezana celota, kjer odnos do celote oblikuje in določa dele. Delov ni mogoče razumeti zunaj celote; celota vse prežema.

*Argument.* V vsakem takšnem sistemu, kot je zgoraj (kot je naš svet), noben sestavni del ali dejavni element ne more biti samozadosten oziroma utemeljen iz samega sebe. Saj vsak del predpostavlja vse druge dele - celoten postavljen sistem -, da doseže sebi primerne odnose. Sam del ne more delovati, če ne obstajajo tudi drugi, ki recipročno delujejo z njim. Kateri koli del bi lahko bil samozadosten le, če bi bil sam vzrok celotnega sistema - kar pa je nemogoče, saj noben del ne more delovati, ne da bi sodeloval z drugimi.

Tudi sistem kot celota ne more razložiti svoje lastne eksistence, saj je zgrajen iz sestavnih delov in ni ločeno samostojno bitje, ki bi bilo od teh neodvisno. Torej niti deli niti celota niso samozadostni; ne eni ne drugi ne morejo razložiti dejanske eksistence tega dinamičnega vzajemno delujočega sistema.

Trije zaključki:

1. Ker so deli smiselni le znotraj celote, in ker niti celota niti posamezni deli ne morejo utemeljiti svojega lastnega bivanja, potem tak sistem, kot je naš svet, potrebuje *skupen učinkujoči vzrok*, ki ga postavi v bivanje kot zedinjeno celoto.

2. Vsak tak vzrok mora biti *razumen vzrok*, vzrok, ki privede sistem v bivanje v skladu z

enotno idejo. Saj je povezanost celote - in vsakega od vesoljnih fizičnih zakonov, ki združuje elemente pod seboj - to, kar določa in ureja dele. Zato mora biti nekako dejansko navzoč kot učinkovit urejevalec. Toda povezanost, celostnost celote presega vsakega od delov, in zato ne more biti vsebovana v katerem izmed delov. Da bi dejansko lahko bila naenkrat navzoča kot celota, je ta enotnost lahko le kot enotnost organizacijske povezovalne ideje. Saj le ideja lahko v sebi združuje mnogo različnih elementov naenkrat, ne da bi jih ob tem uničila ali odstranila njihovo različnost. To je domala definicija ideje. Ker so dejanski deli razširjeni v prostor in čas, je edini možni način, kako so lahko naenkrat skupaj kot enotnost, v ideji. Zato mora sistem sveta kot celote najprej živeti znotraj enotnosti ideje.

Realna ideja ne more dejansko obstajati in biti učinkovito operativna razen v realnem umu, ki ima ustvarjalno moč, da takšen sistem privede do resničnega bivanja. Zato je zadosten razlog za naš urejen svet-sistem končno lahko le ustvarjalen urejevalni Um. Vesoljni - velika urejenost potrebuje vesoljnega - močnega Urejevalca, ki je lahko le Um.

3. Takšen urejevalni Um mora biti neodvisen od sistema samega, to pomeni, *transcendenten*; svoj obstoj in delovanje mora imeti neodvisen od sistema. Saj če bi bil odvisen od sistema ali dela sistema, bi morali predpostaviti to, kot že prej obstoječe, in bi zato morali hkrati biti pred sabo in za sabo. To pa je nemogoče. Zato mora obstajati in biti sposoben delovati pred in neodvisno od sistema.

Torej naše materialno vesolje, kot zadostni razlog za svoj dejanski obstoj kot delujoča celota, nujno potrebuje nek transcendenten ustvarjalen Um.

## 9. Argument iz čudežev

I. Čudež je dogodek, za katerega edina ustrezna razlaga je izredno in direktno delovanje Boga.

2. Obstaja mnogo skrbno potrjenih čudežev.
3. Torej, obstaja mnogo dogodkov, katerih edina ustrezna razlaga je izredno in direktno delovanje Boga.
4. Torej Bog obstaja.

Jasno je, da če verjamete, da je nek nenavaden dogodek čudež, potem verjamete v božje delovanje, in verjamete, da je takšno delovanje bilo na delu tudi v tem dogodku. Toda vprašanje je: Ali je bil ta dogodek res čudež? Če čudeži obstajajo, potem obstaja tudi Bog. Toda, ali čudeži res obstajajo?

Kateri dogodki so za to primerni? V prvi vrsti morajo biti to nenavadni dogodki. Toda dogaja se mnogo nenavadnih stvari (npr. v Teksasu je iz neba letelo kamenje), kar pa se ne uvršča med čudeže. Zakaj ne? Prvič, ker je njihov vzrok lahko nekaj naravnega, in drugič, ker okoliščine, v katerih so se dogodili, niso bile religiozne. To so le nenavadni, čudni dogodki; dogodki, ki jih prebiramo v *Verjeli ali ne*, nismo pa o njih slišali s prižnice. Da bi torej nek dogodek spadal med čudeže, mora biti smisel dogodka religiozen.

Zamislite si, da bi sveti mož stal v centru Hustona in govoril: "Moji dragi bratje in sestre! živite grešna življenja! Pogledajte se - pijani! Razuzdani! Bog želi, da se pokesate! In kot znamenje njegove jeze bo poslal nad vas kamenje z neba!" Trenutek kasneje pa - tunk! tunk! tunk! - kamenje prične padati. Hitro bi nam prišla na misel beseda 'čudež'.

To še ne pomeni, da bi po takšnem dogodku *moral* začeti verovati v Boga. Toda, če bi ta mož v Teksasu izgledal pristno, in če bi se nas njegove obtožbe dotaknile, potem bi hitro pomislili "prav ima". V tem primeru bi bilo zelo težko razjasniti, kaj je povzročilo prevaro ali nenavadno sovpadanje.

To pomeni, da so okoliščine domnevnih čudežev ključnega pomena. Ne le fizična dejstva in ne le čas, pač pa je pomembno upošte-

vati tudi osebne okoliščine - značaj in sporočilnost osebi, s katero je dogodek posebej povezan. Vzemimo za primer štiri ali pet čudežev iz Nove zaveze. Iztrgajmo jih iz njihovega konteksta, iz učenja in značilnosti osebe Jezusa Kristusa. Bi bilo narobe, če bi njihov religiozni pomen v veliki meri zmanjšali? Konec koncev, reči nekim dogodkom čudeži, pomeni, da jih razumemo religiozno. Toda razumeti jih religiozno zahteva kontekst ali okoliščine, ki omogoča, takšno interpretacijo. In del teh okoliščin običajno, čeprav ne vedno, vključuje osebo, katere moralna avtoriteta je najprej prepoznana, in katere religiozna avtoriteta, za katero se zdi, da jo čudež potrjuje, je priznana.

Abstraktne razprave o verjetnosti običajno zgrešijo ta moment. Toda okoliščine igrajo odločilno vlogo. Pred mnogimi leti je priznan filozof v svoji, sicer dolgočasni razpravi, razlagal, zakaj je postal kristjan. Rekel je takole: "V roke sem vzel Novo zavezo z namenom, da bi jo presodil, da bi pretehtal razloge za in proti. Toda, ko sem začel brati, sem spoznal, da sem bil *jaz* tisti, ki sem bil presojen." Začel je verovati v čudeže - zgodbice. Osebnost in učenje Kristusa je bilo tisto, ki ga je privedlo do sprejetja stvari, ki so bile predstavljene kot čista Božja dela.

Iz čudežev torej ni mogoče izpeljati pravih dokazov. Če prepoznate neko dejanje kot čudež, potem se v tem vidi delovanje Boga. Obstaja pot mišljenja od samega dogodka *do* razlage tega dogodka kot čudežnega. In kar spodbudi to pot, ni dogodek sam na sebi, pač pa mnogo okoliških dejavnikov, ki odprejo - ali zahtevajo - takšno razlago.

Toda čudežni dogodki obstajajo. Obstaja cela vrsta zanesljivih pričevanj zanje, v različnih časih, krajih in kulturah.

Torej njihov vzrok obstaja.

In njim edini ustrezen vzrok je Bog.

Torej Bog obstaja.

Ta argument ni dokaz, pač pa zelo močna sled ali znamenje.<sup>1</sup>

### 10. Argument iz zavesti

Ko v vesolju izkušamo neverjetno razumnost in urejenost, izkušamo nekaj, kar lahko razum doume. Razumnost je del nečesa, kar najdemo v svetu. Toda to vesolje samo se te razumnosti ne zaveda. Tako kot se naravne sile ne zavedajo samih sebe. Mi pa zanje vemo, vemo pa *tudi* sami za sebe. To pomembno dejstvo - navzočnost razumnosti v sredi med nezavednimi materialnimi procesi in podobnost teh procesov ustroju zavestne razumnosti - je prispevalo k novi različici argumenta iz urejenosti.

1. Vesolje izkušamo kot razumno. Ta razumnost pomeni, da je vesolje razumu dojemljivo.
2. Bodisi da je razumno vesolje in končni, omejeni razumi, ki so tako dobro prilagojeni, da lahko dojemajo urejenost vesolja, proizvod razuma, ali pa sta oba, tako razumnost vesolja kot razum človeka zgolj posledica čistega naključja.
3. Ni čistega naključja.
4. Torej je razumno vesolje kot tudi omejeni razumi, ki so tako prilagojeni za njegovo dojemanje, proizvod razuma.

Pri tem gre za očitne podobnosti z argumentom iz urejenosti in mnogo stvari, ki smo jih povedali v obrambo tistega argumenta, velja tudi za tega. Za zdaj pa se osredotočimo na tretji korak.

Bralci, ki poznajo delo *Čudeži* C. S. Lewisa, se bodo spomnili močnega argumenta, ki ga poda v tretjem poglavju proti, kot sam poimenuje, 'naturalizmu': pogledu, ki trdi, da vse - vključno z našim mišljenjem in odločitvami - pripada enemu obsežnemu prepletenemu sistemu fizičnih vzrokov in posledic. Če ima naturalizem prav, razmišlja Lewis, potem se zdi, da nas pušča brez razloga, da bi mu *verjeli*, da je resničen; saj bi namreč vse odločitve bile enako in končno posledica neracionalnih sil.

Ta vrsta razmišljanja ima očitno zvezo s tretjim korakom. Kar mislimo s 'čistim na-

ključjem', je način, na katerega mora konec koncev delovati fizična narava, če je 'naturalizem' resničen - brez vsakršnega racionalnega načrta ali smiselnega vodenja. Torej, če je Lewisov argument dober, potem tretji korak drži: čista slučajnost ne more biti izvor naše razumnosti.

Ko sva pripravljala ta del, sva razmišljala o tem, da bi navedla kar celotno tretje poglavje *Čudežev*. Ta vrsta argumenta izvorno ne pripada Lewisu, toda nisva še prebrala boljšega primera, in želiva si, da si ga ogledate tudi sami. Toda našla sva očarljivo in čudovito zgoščeno verzijo (napisano skoraj dvajset let pred *Čudeži*) v H. W. B. Joseph-ovem delu *Some Problems in Ethics* (Oxford University Press, 1931). Joseph je bil oksfordski profesor, Lewisov predstojnik, s spisi katerega je bil Lewis dobro seznanjen. In ni dvoma, da je ta predstavitev argumenta kasneje vplivala na Lewisovo, bolj dodelano verzijo.

"Če je misel gibanje v grlu, kako bi lahko kdo bolj resnično mislil kot piha veter? Vsi telesni gibi so enako pomembni, toda ni jih mogoče ločiti na pravilne in napačne. Zdi se nesmiselno govoriti o gibanju kot pravilnem, kot tudi ne o vijoličnem okusu ali pohlepem zvoku. Toda, ko že govorimo o mišljenju kot določenem telesnem gibanju, je očitno, da je tudi obstoj mišljenja posledica

nečesa. Misel, ki jo imenujemo vedenje, in misel, ki jo imenujemo zmota, sta nujno posledici stanja možganov. To stanje pa je nujno posledica drugih telesnih stanj. Vsa telesna stanja so enako resnična, prav tako pa tudi različne misli; toda, s kakšno pravico lahko trdim, da je moja misel vedenje o tem, kar je dejansko v telesih? Saj trditi to pomeni le še eno misel, ki je, posledica gibanja telesa ... Kakorkoli, ti moji argumenti so, če načela znanstvenega [naturalizma] ... ostajajo neizpodbitna, sami po sebi nič več kot dogodki v glavi, posledica gibanja telesa; to, da ti ali jaz misliva, da so pravilni ali nepravilni, je le še en takšen dogodek; mislimo jih kot le še en drug takšen dogodek v sebi, pa vendar le še en takšen. In to je mogoče reči o kateri koli podlagi, na kateri bi želeli resnično stati, *Labitur et labetur in omne volubilis aevum* ["Teče in bo teklo v krogu večno." (Horacij, *Pisma*, I, 2, 43)]." (*Some Problems in Ethics*, 14-15).

Prevedel: Jernej Pisk

- 
- \* Iz: P. Kreeft in R. K. Tacelli: *Handbook of Christian Apologetics*. Intervarsity Press, 1994, 48-86. Članek je dostopen tudi na: <http://www.peterkreeft.com/>.
1. Za nadaljnjo razpravo glej 5. poglavje 'O čudežih' iz knjige *Handbook of Christian Apologetics*.

# Slovansko bogoslužje kot narodnopolitično vprašanje 19. stoletja

V tem prispevku z izrazom "slovansko bogoslužje" označujem bogoslužje v starocerkvenoslovanščini, se pravi v jeziku, v katerem še danes opravljajo bogoslužje pravoslavni Slovani ter slovanski katoličani vzhodnega obreda. Nasprotno so tisti Slovani, ki so jih zgodovinske okoliščine postavile v območje zahodnoevropskega kulturno-političnega vpliva, v veliki večini prevzeli rimski obred, z njim vred pa tudi latinščino kot daleč prevladujoči bogoslužni jezik Rimskokatoliške cerkve. T. i. glagolsko bogoslužje, se pravi rimski obred v starocerkvenoslovanškem jeziku, pisanem v glagolici, ki je bilo do 19. stoletja razširjeno tudi na nekaterih s Slovenci naseljenih območjih, je bilo v tem okviru le izjema, pa čeprav taka, ki je kasneje med južnimi Slovani v razpravah o bogoslužnem jeziku odigrala nezanemarljivo vlogo.

Med Slovenci je ohranilo vprašanje bogoslužnega jezika vse do konca 18. stoletja skoraj izključno pastoralni in ekleziološki značaj. V kulturno-politično vprašanje se je spremenilo v trenutku, ko se je začela med južnimi Slovani prebujati narodna zavest v modernem pomenu besede. Nekaterim narodnjakom se je tedaj zazdelo, da bi prevzem starocerkvenoslovanščine kot liturgičnega jezika utrdil slovensko samobitnost ter obenem Slovence približal drugim slovanskim narodom. Niso pa vsi Slovenci delili tega mnenja. "Slovansko bogoslužje" je tako postalo eno od vprašanj, ob katerih so se začeli kresati in ločevati duhovi.

S posebno silovitostjo je "slovansko bogoslužje" kot eden od elementov slovenske narodne prebuje privrelo na dan sicer šele v zadnjih desetletjih 19. stoletja. Toda v manjšem obsegu in brez izrazite kulturnopolitične osti je ideja, da bi se vsi slovanski narodi, torej tudi Slovenci, oprijeli slovanskega bogoslužnega jezika, pojavila že v prvih letih 19. stoletja. Zamisel je izpričana na primer pri koroškem duhovniku in narodnem buditelju Urbanu Jarniku, ki se je na podlagi spoznanja, da je sveti Ciril "sveto mašo slovenji bral",<sup>1</sup> zavzel za to, da bi Slovenci sprejeli "ilirsko službo božjo" – s tem izrazom je bilo mišljeno "slovansko bogoslužje", češ, zakaj pa bi imeli "preostali Slovani – med katerimi tudi Slovenci – manj pravice do te 'cerkvene dobrote' (kirchliche Wohlthat)?" Jarnik je bil tudi prepričan, da je bila latinščina kot jezik cerkvenih obredov kriva za osiromašenje slovenščine, medtem ko naj bi bilo slovansko jezikovno bogastvo bolje ohranjeno pri tistih narečnih skupinah, "pri katerih se sveto bogoslužje obhaja v maternem jeziku".<sup>2</sup> Tudi Janez Nepomuk Primic, profesor slovenščine na liceju v Gradcu, je leta 1810 v zvezi z Jarnikovim predlogom o "ilirski službi božji" pisal: "Jes pa menim, da bi ne bilo preslabo, ako bi duhovni po slovensko mešovali."<sup>3</sup> Jarnikove in Primicove želje so bile na začetku 19. stoletja najbrž izraz razširjenega razpoloženja med narodnozavedno slovensko inteligenco.



### Bogoslužje v narodnem jeziku

Marsikateri slovenski narodnjak tega časa je bil naivno uverjen, da bodo z uvedbo slovanskega bogoslužja obredi postali ljudstvu razumljivi. Tako je svojo misel nadaljeval na primer že omenjeni Primic: *“Za ljudstvo bi pak bolšo bilo, ako bi božjo besedo v svojim jeziki tudi per s. Meši slišalo, ljudje bi bili bol andohilivi (bi bol zvesto molili); jes vem dobro, kaj sim dostikrat od pametnih kmetov čul, kateri so djali: kaj nam nuca to, de gospod per altarju lepo znajo brati ino peti, ko jih pak ne zastopimo.”* Pri tem je Primic kajpak prezrl, da se “ilirska služba božja” ne odvija v živem jeziku ljudstva, ampak v starocerkvenoslovanščini, mrtvem jeziku, starem več kot tisoč let, ki bi bil preprostemu ljudstvu komaj kaj bolj razumljiv od latinščine.

Res pa je, da se je na začetku 19. stoletja med Slovenci pojavil tudi zavesten predlog o uvedbi živih jezikov v bogoslužje. Ta predlog je prihajal s severa, z območja protestantizma, in sicer po posredovanju janzenizma. Teza janzenističnega teologa Pâquieria Quenela, češ “da nasprotuje apostolski praksi in božjim načrtom, če ljudje ne morejo glasno sodelovati pri bogoslužju”, je bila znana po vsej Avstriji in je imela pristaše tudi med slovenskimi duhovniki.<sup>4</sup> Na nemškem govornem območju so se že na začetku 19. stoletja pojavile težnje, da bi latinščino nadomestili z nemščino. Heinrich Ignaz von Wessenberg, vikar v Konstanci in vnet zagovornik nemške “narodne Cerkve” na Dunajskem kongresu, je v prvih letih stoletja izdal brevir in misal v nemškem jeziku ter tudi dejansko uvedel sv. mašo v nemščini. Za njim so se za nemško bogoslužje ogrevali teologi v Tübingenu.<sup>5</sup> Okrog leta 1848 sta o bogoslužju v domačem jeziku pisala teolog Johann Baptist Hirscher v Nemčiji in filozof Antonio Rosmini v Italiji, na Slovenskem pa pod vplivom hrvaškega ilirizma *Celjske slovenske novine*. Na Češkem je odpravo latinščine zagovarjal rektor

semenišča v Lužicah František Náhlovský;<sup>6</sup> od njega je idejo prevzel časnikar in politik Karel Havliček, ki je kasneje vplival na Slovenca Božidarja Raiča. V podobnem smislu je leta 1849 spregovoril tudi slovenski koroški narodni buditelj, sicer liberalni katolik Andrej Einspieler. V seriji člankov, povzetih po Johannu B. Hirscherju in objavljenih v časopisu *Slovenija*, je med drugim napisal: *“Če se bo, kakor od novega prirojenja in cerkvene povzdige upamo, bolj omikana stran ljudstva za cerkvene reči in zadeve bolj živo začela marati, in Božjo službo z resnično pobožnostjo obhajati, tedaj bo gotovo terjala pri obredi materni jezik, in primerne obredne knjige, in to se mu ne bode moglo odreči.”*<sup>7</sup>

### Začetek zanimanja za slovansko bogoslužje

Medtem ko so spodbude v smeri uvajanja domačega jezika prihajale iz nemških katoliško-reformističnih krogov, se je navdušenje za slovansko bogoslužje rodilo v drugačnem miljeju, in sicer v okviru slovanske kulturne renesanse prvih desetletij 19. stoletja. Pod vplivom romantike in Schleglovih idej, Herderjeve napovedi o svetli prihodnosti slovanskih narodov ter Schlözerjevih zgodovinskih razprav, po katerih naj bi bili Slovani najbolj številni in razširjeni narod sveta<sup>8</sup> (Prešernov “narveč sveta otrokom sliši Slave”), se je rodilo zanimanje za slovansko etnografijo, ljudsko pesništvo in jezikoslovje in torej tudi za starocerkvenoslovanščino. Jezikoslovci Josef Dobrovsky, Pavel Josef Šafarik, František Čelakovsky in Jernej Kopitar so v iskanju virov slovanske krščanske kulture segli nazaj do sv. Cirila in Metoda in njunega bogoslužnega jezika. Zato ni naključje, da je leta 1810 Kopitar med prvimi zahteval ustanovitev stolice *linguae slavicae antiquissimae*, tj. starocerkvenoslovanščine.<sup>9</sup> V tem jeziku, ki je obenem liturgični jezik slovanskega pravoslavja, so na primer Srbi

videli oporo svojemu narodnemu prerodu,<sup>10</sup> drugi, kakor na primer ukrajinski menih Hippolyt Terleckyj ali ruski jezuit Ivan Sergejevič Gagarin pa sredstvo zblizanja zahodne in vzhodne Cerkve.<sup>11</sup> Leta 1823 je "oče slavistike" Dobrovsky prvič znanstveno obdelal delo svetih solunskih bratov Cirila in Metoda. Leta 1837 pa je Kopitar izdal razpravo *Der pannonische Ursprung der slawischen Liturgie*, ki je imela velik odmev v rimskih cerkvenih krogih in jo je bral tudi Mauro Cappellari, kasnejši papež Gregor XVI. Njegovo izpričano navdušenje za ta Kopitarjev spis kajpak ni bilo povezano z zanimanjem za slovansko filologijo, pač pa je izviralo iz soglasja s tezo o katoliškem prvenstvu v slovanski kulturi in o povezanosti uniatskih Rusinov in Ukrajincev z Rimom. Skratka, Kopitarjevo delo je Cappellari razumel kot poskus utrjevanja slovanske navezanosti na središče katolištva. V tem smislu je prefekt vatikanskega arhiva, pater Avguštin Theiner, Kopitarja leta 1840 spodbujal, naj se posveti najstarejšemu slovanskemu črkopisu, to je glagolici, in naj "s svojim globokim znanjem utemelji katoliškost starodavnih Slovanov, Rusinov in Rusov."<sup>12</sup>

Omenjeni učenjaki so s svojimi jezikoslovnimi in zgodovinskimi odkritji ustvarjali razpoloženje, znotraj katerega je našla kasneje ideja o "slovanskem bogoslužju" plodna tla, vendar oni sami niso zagovarjali nadomestitve latinskega obrednega jezika s starocerkvenoslovanščino, oz. so ji celo ostro nasprotovali. Zavedali so se namreč, da je bil bogoslužni jezik sad zgodovinske in civilizacijske določenosti, saj se je meja med latinskim in slovanskim bogoslužjem v grobih obrisih ujemala z mejo med katolištvom in pravoslavljem, med Zahodom in Vzhodom. Menili so torej, da bi bilo uvajanje vzhodnega obreda in slovanskega jezika v bogoslužje zahodnih, katoliških Slovanov kulturni nesmisel. V tem se je njihova misel povsem ujemala s stališčem

vrhovne cerkvene oblasti, ki je po eni strani odločno nasprotovala kakršnemu koli vsiljevanju latinskega obreda vzhodnim katoličanom,<sup>13</sup> po drugi pa ni jemala v poštev misli, da bi vzhodno slovansko bogoslužje razširila tudi na zahodne Slovane. V klasičnem duhu vzgojeni Jernej Kopitar, ki se je zavedal slovenske zasidranosti v zahodno kulturo in jo tudi krčevito branil, je zato ostro nasprotoval predlogu, da bi Slovenci prevzeli slovansko bogoslužje. Zavedal se je sicer, da je imela "nesrečna ločitev vzhodne in zahodne Cerkve negativen vpliv na kulturo slovanščine" in da je "latinski obrednik odpravil božjo službo v deželnem jeziku in tako jeziku odvzel enega od poglavitnih pripomočkov izobraževanja". Toda prednost latinščine kot bogoslužnega jezika je videl v tem, da je "ta jezik obenem ohranjal živo zvezo z večnimi zgledi vsakršnega okusa in samostojnega mišljenja, s starimi Grki in Rimljani."<sup>14</sup> Janezu N. Primicu je napisal: "Moje stališče o ilirskem obredu ti je znano iz moje slovnice: obredi naj se obhajajo v latinščini. Duhovniki so kmetavzarji (Popi sunt rustici): kdor se uči latinščine, se mimogrede uvaja tudi v druge humanistične vede."<sup>15</sup> K tej misli se je Kopitar vrnil tudi v zrelih letih, ko je kot enega od vzrokov propadanja glagolskega bogoslužja v Liburniji in Istri navajal neizobraženost glagoljaških duhovnikov, zlasti njihovo nepoznavanje latinščine: "*Glagoljaški duhovniki v svojo škodo nimajo študija družboslovnih ved. Kaj mislite, bi namreč nastalo, ko bi latinskih in grških študij na isti način ne poznali protestantski teologi, ki pri bogoslužju enako uporabljajo svoje rodne jezike, daleč bolj izoblikovane in bogate z vsakršnim slovstvom? Naj se napravi primerjava.*"<sup>16</sup>

### **Ilirizem, vseslovanstvo in slovansko bogoslužje**

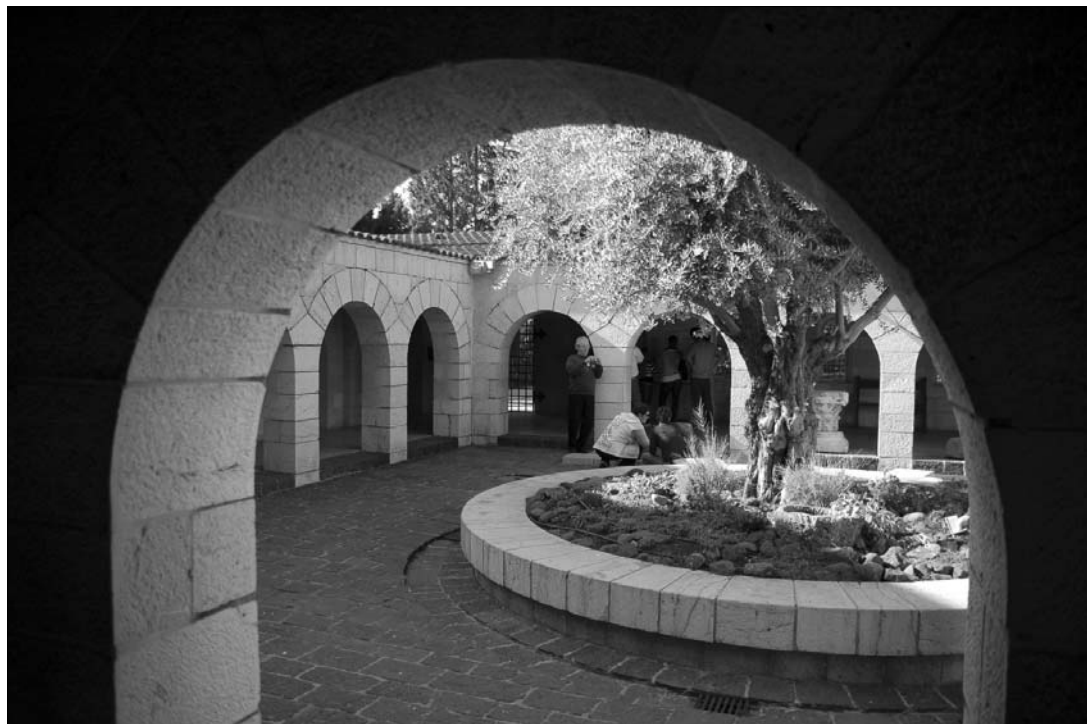
Od predmarčne dobe do konsolidacije ustavnega življenja po dualistični preureditvi

monarhije (1867) so se narodnoprerdne ideje marsikdaj uveljavljale bolj na čustveni kot na racionalni osnovi. Le tako si je mogoče razlagati uspeh, ki so ga v tem obdobju med Slovenci različnih svetovnih nazorov dosegali razni, bolj ali manj utopični načrti o snovanju neke skupne vseslovanske ali južnoslovanske (ilirizem) prihodnosti in celo o umetnem oblikovanju skupnega slovanskega jezika. Podobni načrti pa se niso rojevali le med Slovenci, ampak tudi med drugimi, zlasti avstrijskimi Slovani. Že leta 1806 je na primer slovaški pesnik Juraj Palkovič izrazil željo, da bi se "vsi Slovani, vsaj v pisni obliki, posluževali istega jezika".<sup>17</sup> Prehod od preučevanja slovanskega jezikoslovja k zavzemanju za skupni "ilirski" ali celo vseslovanski jezik, k čemur je nekako naravno spadalo tudi slovansko bogoslužje, je bil v tedanjih časih običajen. Še leta 1862 je na primer v konservativnih *Drobtinica*h brati, da bi bilo slovstveno

zedinjenje vseh Jugoslovanov "neizmerna dobrota za nas".<sup>18</sup>

Da je snovanje nekega skupnega slovanskega ali jugoslovanskega jezika nerealno in skregano z naravnim jezikovnim razvojem, je bilo jasno le izredno jasnovidnim duhom, kakršni so bili Jernej Kopitar, za njim pa Matija Čop, France Prešeren in Anton Martin Slomšek. Številni iskreni slovenski rodoljubi – od Urbana Jarnika do Stanka Vraza in Matije Majarja ter kasneje Frana Levstika, pa so se radi vdajali podobnim sanjam, nekateri med njimi (na primer Majar) so za to idejo celo izgoreli. Pri tem je vredno podčrtati, da je laično in svobodomiselno usmerjeni Prešeren branil samobitnost slovanskega jezika prav z navedkom iz evangelija (Mt 13,24-30) in tako podkrepil teologijo naroda z novim in neslutnim argumentom.<sup>19</sup>

(Vse)slovansko in ilirsko narodnoprerdno gibanje sta bili od začetka zgolj kultur-



Špela Bevc: Atrij, Kafarnaum, 2007.

ni in ju je Metternichova oblast tolerirala kot državi nenevarni. Zato ni čudno, da sta prodrli tudi v semenišča, kjer so narodnoprerdne ideje našle med mladimi slovenskimi bogoslovci plodna tla. Od leta 1839 dalje je bilo ljubljansko semenišče poglavito središče ilirizma na Kranjskem, goriško bogoslovje pa na Primorskem. Na Štajerskem so številni mladi duhovniki (na primer Josip Muršec, Anton Murko, jezikoslovec Oroslav Caf) gojili prijateljske stike s Stankom Vrazom, glavnim slovenskim predstavnikom ilirizma. Med najbolj navdušenimi "iliri" in najtesnejšimi Vrazovimi sodelavci je bil v predmarčni dobi Luka Jeran, kasnejši urednik *Zgodnje Danice* in eden najvidnejših zastopnikov t. i. nespravljivega katolicizma na Slovenskem. Cerkvene oblasti niso nastopale proti omenjenim ilirskim krožkom, saj je bil ilirizem ljubljanskih in goriških bogoslovcev kulturn in politično nenevaren.<sup>20</sup>

Razmere so se korenito spremenile z marčno revolucijo leta 1848. To, kar je bilo do pred kratkim nedolžno kulturno gibanje, je v okviru vsesplošnega revolucijskega vrenja dobilo politično vsebino. Čeprav v okviru slovenskih političnih zahtev tega časa ni bilo ne duha ne sluha o kaki protiaustrijski nastrojenosti, kaj šele o kakem približevanju pravoslavni Rusiji ali o sprejemanju vzhodnega bogoslužja, pa je na struno domnevnega rusofilstva rada igrala nemška propaganda, nasprotna slovenskemu narodnemu gibanju. Kot je poročal Oroslav Caf, je ta propaganda govorila nekako takole: "*Le ne poslušajte duhovnikov, ne podpisite, deržite se raji Nemcev, zakaj duhovniki pre to delajo, de bi se ženili radi, da bi vas Rusom ino krivi veri v pest spravili.*"<sup>21</sup>

### Odkritje glagolskega bogoslužja

Misel o privzemu starocerkvenoslovanščine kot bogoslužnega jezika je kljub tehtnim Kopitarjevim pomislekom živela naprej

in je v okviru splošnega narodnega preroda dobivala novo, čedalje bolj narodnopolitično razsežnost. Širilo se je samopomilovalno prepričanje, da smo bili Slovenci bogoslužja v lastnem jeziku v preteklosti "oropani", kar je pesnik Simon Gregorčič kasneje izrazil z verzom: "Prekleti so pri nas obredje, ki v njih Boga molili dedje."<sup>22</sup>

Slovenskim narodnjakom je v tej točki priskočil na pomoč obstoj t. i. glagolskega bogoslužja. Pomislek o civilizacijski določenosti bogoslužnega jezika so namreč premostili z odkritjem, da se je slovanski jezik v bogoslužju, pa čeprav v omejenem obsegu, ohranil tudi ponekod v zahodnem, rimskem mašnem obredu. Šlo je za t. i. glagolsko bogoslužje, tj. za bogoslužje v staroslovanskem jeziku, zapisanem v starodavnem glagolskem črkopisu, ki se je od časa Cirilovih in Metodovih učencev vse do 18. stoletja gojilo zlasti v Istri,<sup>23</sup> Kvarnerju in Dalmaciji, posamezne sledove pa je zapustilo tudi na Tržaškem, na Kranjskem in celo v Benetkah,<sup>24</sup> medtem ko je v 19. stoletju ta tradicija iz različnih vzrokov usihala. Po oceni Maksa Miklavčiča se je v koprski škofiji "držalo staroslovensko bogoslužje po vsej deželi in ves čas do druge polovice 19. stoletja, tik do mestnih zidov Koprja, Izole in Pirana, pa tudi v Kopru samem",<sup>25</sup> Rimska cerkvena oblast ne le da glagolskega bogoslužja v omenjenih krajih ni ovirala, ampak ga je še v 19. stoletju celo pospeševala in spodbujala.<sup>26</sup>

"Privilegij" glagolanja je tako postal tista razpoka, skozi katero so slovenski in hrvaški narodnjaki mislili, da bodo tudi med zahodnimi Slovani vpeljali v bogoslužje slovanski jezik. Za glagolico in njeno zgodovino se je že sredi 18. stoletja zanimal štajerski kapucin Bernard (Ivan Anton) Apostel,<sup>27</sup> le malo kasneje sta o njeni domnevni razširjenosti med Slovenci pisala Blaž Kumerdej<sup>28</sup> in Anton Tomaž Linhart.<sup>29</sup> Kopitar je sicer njune trditve deloma zanikal,<sup>30</sup> a glagolica je pritegnila tudi

njegovo pozornost, tako da ji je posvetil eno svojih osrednjih jezikoslovnih razprav, *Glagolita Clozianus*, po Toporišiču "Kopitarjevo največje delo zrelih let".<sup>31</sup> Dalje je znano, da se je Mihail Kirilovič Bobrovski, beloruski učenjak in uniatski duhovnik, med svojim obiskom Ljubljane leta 1819 o glagolskem bogoslužju intenzivno pogovarjal z bogoslovnim profesorjem Jakobom Zupanom.<sup>32</sup>

V naslednjih desetletjih pa je postalo zanimanje za glagolsko bogoslužje, kot je ugotavljal že slavist Matija Murko, stvar rojevajočega se narodnega ponosa.<sup>33</sup> Svojevrstno je bilo edino to, da je bilo navdušenje slovenskih in hrvaških narodnjakov v obratnem sorazmerju z vsakdanjo cerkveno prakso, v kateri se je "glagolanje" v 19. stoletju čedalje bolj zanemarjalo. Jernej Kopitar je že leta 1836 ugotavljal, da "(glagoljaši) bijejo smrtni boj, tik pred propadom, bolj po svoji kot po krivdi drugih",<sup>34</sup> Strossmayer nekaj desetletij kasneje pa, da glagolsko bogoslužje "ni bilo več daleč od stanja agonije".<sup>35</sup> Vzroka tega nazadovanja sta bila predvsem dva, in sicer pomanjkanje ustreznih mašnih knjig ter stolice za starocerkvenoslovanščino v semeniščih. Tema dodajmo še tretjega, in sicer samovoljno nadomeščanje starocerkvenoslovanščine z živim domačim jezikom, kar so dopuščali tudi mnogi škofje. Te liturgične "zlorabe" se je v Istri oprijel naziv "slavet". Od 18. stoletja dalje so obstajale celo bogoslužne knjige v "slavetu", ki so jih tiskali večinoma v Benetkah.<sup>36</sup> Tržaško-koprski škof Legat je leta 1857 poročal, da je "iz sosednje škofije Senj, kjer je bila leta 1824 s škofovim dovoljenjem tiskana posebna knjižica, prišla k nam navada, da se v domačem jeziku pojejo tudi prošnje in *prefatio*".<sup>37</sup> Marsikje je "slavet" prevzel mesto in vlogo starodavnega glagolskega bogoslužja,<sup>38</sup> kar je bilo ob koncu 19. stoletja povod za mnoge spore in nesporazume cerkveno-upravnega in narodnopolitičnega značaja.

### Zahteve za uvedbo slovanskega bogoslužja med Hrvati

V drugi polovici 19. stoletja se je gibanje za uvedbo slovanskega bogoslužja med južnimi Slovani okrepilo in si preko časopisov utiralo pot v javnost. Pri tem je neredko prihajalo do terminoloških in pojmovnih zamenjav. Izrazi "slovansko bogoslužje", "narodno bogoslužje", "glagolsko bogoslužje", "slavet", "unijatstvo", "pravoslavje" so se uporabljali kar vseprek in počez, pri čemer je bila temeljna razlika med bogoslužnim jezikom in obredom marsikdaj zabrisana.

Leta 1848 se je zahteva o uvedbi slovanskega bogoslužja s posebno ostrino postavila med Hrvati. Pojavila se je v knjigi *O poboljšanju čudorodnosti svečenstva* pesnika-ilirca, župnika Pavla Stoosa, ki je v proglasu na duhovščino zahteval odpravo celibata in druge reforme. Narodne zastopnike je pozival, naj glasujejo za odpravo celibata in za uvedbo narodnega bogoslužnega jezika, češ da sta "celibat in latinski jezik odcepila duhovništvo od svoje države, ter ga držala privezanega na Rim".<sup>39</sup> Trideseta točka deklaracije Hrvaške narodne skupščine z naslovom *Zahtevanja naroda trojedne kraljevine* z dne 25. marca 1848, ki jo je sestavil Ljudevit Gaj, je zahtevala "uvedbo narodnega jezika v bogoslužje".<sup>40</sup> Točno dva meseca kasneje je zagorska duhovščina na t. i. Stubiškem zborovanju izrecno zahtevala "slovansko ali glagolsko bogoslužje".<sup>41</sup>

Po zavržitju revolucije so te zahteve sicer začasno umolknile, toda kmalu za tem je zanje ves svoj ugled zastavil djakovski škof Josip Juraj Strossmayer. Strossmayerjev dolgoročni cilj je bil, da bi bila pravica do glagolskega bogoslužja priznana vsem Slovanom rimskega obreda, kar naj bi pospešilo zbliznanje ločenih slovanskih kristjanov s Katoliško cerkvijo. Leta 1859 je ob svojem obisku *ad limina* s pomočjo kanonika Franja Račkega kuriji izročil spomenico, s katero je skušal doseči,

da bi poskrbeli za novo izdajo ustreznih glagolskih mašnih knjig in za vzgojo glagoljaških duhovnikov.<sup>42</sup> Ob povratku iz Rima je v pismu svoji duhovščini napisal:

*“Zdi se nam izredno pomembno, da oslatine slovansko-latinske liturgije, ki so zdržale preizkušnjo težkih in krivičnih časov, skrbno obvarujemo, gojimo in na vsak način obvarujemo propada. Čimprej je treba pripraviti novo izdajo bogoslužnih knjig v avtentičnem glagolskem jeziku. Skrbeti je treba za študij stare cerkvene slovansčine. In končno, v Rimu ali v Dalmaciji, kjer so že obstajala, je treba obnoviti semenišča, ki bi mladeničem poleg slovanskega jezika in bogoslužja nudila vse to, kar potrebujejo, da bi postali duhovniki, sposobni med svojimi ljudmi širiti svete namene Svete Matere Cerkve. Prepričani smo, da bi tako izučeni duhovnikom, ki bi bili poslani v naše kraje in ki bi razpolagali tudi s privilegijem maševanja v slovansko-grškem obredu, ko bi okoliščine to zahtevale, opravljanje pravnega poslanstva ne bilo težavno. To je, kot smo rekli, naše prepričanje, višja oblast pa naj presodi, v kolikšni meri bi bila tako zastavljena dejavnost v skladu s cilji svete Cerkve.”<sup>43</sup>*

Po poročilih Franja Račkega je Strossmayerjeva spomenica v Rimu naredila velik vtis in sam papež Pij IX. naj bi naročil Državnemu tajništvu, naj jo pozorno in nemudoma preuči in ji kolikor mogoče ugotovi.<sup>44</sup> Toda kakih odločnih korakov v smislu Strossmayerjeve spomenice si v Rimu niso upali narediti, ker je gibanje za razširitev glagolskega bogoslužja kmalu naletelo na ovire. Njegovemu uvajanju na Hrvaškem so nasprotovali Madžari, ki so v tem dejanju videli poskus ruskega prodora na Balkan. V goriškem Centralnem semenišču so sicer vse od leta 1818 glagolico poučevali, toda njenemu pouku so sledili le semeniščniki iz krške (otoka Krka) in senjske škofije, v katerih so škofje glagolsko bogoslužje odločno podpirali, ne pa iz tržaško-koprske

in poreško-puljske škofije, kjer je bilo splošno vzdušje glagolici nenaklonjeno.

V drugi polovici 19. stoletja, zlasti potem ko je bila ob priliki ustoličenja bana Jelačića na poziv ilirskih narodnjakov darovana pravoslavna sv. maša v starocerkvenoslovanščini,<sup>45</sup> sta glagolskemu bogoslužju pod pretezo boja proti rusofilstvu in vseslovanstvu čedalje odločneje nasprotovala tudi dunajska vlada in dvor. V letih 1861–1870, ko je starocerkvenoslovanščino in glagolico v goriškem semenišču predaval učenjak in polihistor Štefan Kocjančič, so tovrstni študij avstrijske oblasti oteževale, leta 1870 pa ukinile. Po letu 1870 je cesar cerkvenim oblastem celo grozil, da bo Avstrija v primeru papeževe potrditve staroslovanske liturgije priznala italijansko zasedbo Rima.<sup>46</sup> O ovirah pa so vse od leta 1800 dalje poročali tudi od tam, kjer je bila glagolica že utečena in priznana, to se pravi iz Dalmacije, Kvarnerja in dela Istre. Tu je slovanskemu bogoslužju iz narodnopolitičnih razlogov nasprotoval italijanski vodilni sloj, ki je v njem videl oviro na poti uveljavitve romanskega značaja pokrajine. Odpor do glagolice je bil zlasti močan v Istri, kjer je zaradi že omenjenih težav raba glagolice že itak pešala in kjer so italijanske krajevne uprave vzporedno z uveljavljanjem italijanščine kot uradnega jezika odkrito delovale v prid “latinizacije” verskih obredov.<sup>47</sup>

### Slovansko bogoslužje in Slovenci

Gibanje za uvedbo slovanskega jezika v bogoslužje se je razširilo tudi med Slovence. Ostro ločnico med pristaši in nasprotniki tega predloga je težko zarisati. Mogoče je reči le, da je bilo zavzemanje za slovansko bogoslužje premosorazmerno z naklonjenostjo vseslovanstvom ali ilirskim idejam, nasprotovanje ali vsaj previdnejše zadržanje do njega pa je bilo značilno za privržence “samoslovenske”, oz. avstroslovistične opcije.<sup>48</sup> In ker so se k vseslovanstvu in ilirizmu na splošno bolj na-

gibali liberalno ali liberalno-katoliško usmerjeni narodnjaki, k "samoslovenstvu" in avstroslovizmu pa konservativci in "nespraviljivi" katoličani, ni čudno, da se je s časom zavzemanje za slovansko bogoslužje iz narodno-cerkvenega vprašanja spremenilo v orodje polemike med narodnjaško-liberalno in katoliško-konservativno stranko. A do tega je prišlo šele v osemdesetih letih, na predvečer "ločitve duhov".

Sprva so se za slovansko bogoslužje ogrevali Slovenci, ki so prišli v stik z ilirizmom ali ki so se navduševali za slovansko vzajemnost. Slovansko bogoslužje je med njimi postalo v prvi vrsti sredstvo, s katerim so "izpričevali svojo narodno in kulturno pripadnost v vsakdanjem stiku s tujim in močnejšim sosedom".<sup>49</sup> Da so v tem navdušenju prevladovalе čustvene sestavine, je razvidno na primer iz pisma, v katerem Oroslav Caf leta 1851 opisuje obisk pravoslavne maše v Zagrebu: "*Bil sem tudi pri Božji službi nezedinjenih starovercev: Prijatelj! povem Vam, da sem se milo jokal med Staroslovenskoj liturgioj. Srdce mi je žalosti kipel, ko sem videl, da je le hudobnost, prevzetnost jutro ino večerno sv. Cerkvo razločila. Vsi napisi po celi cirkvi so bili staroslavenski - take mešne ino ceremonijske bukve. Aj prepevanje Staroslavenskega me je toliko povzdigalo ino tudi pobožno zadržanje molcev.*"<sup>50</sup> O drugi značilni epizodi pripoveduje v svojih spominih Andrej Gabršček. Ko opisuje *Besedo*, ki so jo leta 1871 priredili goriški bogoslovci na čast papeževe 25-letnice, pravi, da so bili napisi na oknih "v staroslovenskem, slovenskem, hrvatskem in italijanskem jeziku",<sup>51</sup> kar kaže, kako se je zanimanje za starocerkvenoslovanščino širilo tudi v slovenskih cerkvenih krogih. Taka in podobna čustva so v letih narodnega preroda prevzemala marsikaterega iskrenega narodnjaka.

Vprašanje bogoslužnega jezika se v letih 1848-1850 torej ni postavljalo v obliki izražanja zahtev, pač pa na ravni *formae mentis*

posameznih domoljubov. Zanimivo je na primer izvajanje tržaškega mesečnika *Slavjanski rodoljub*, ki je v sestavku, namenjenem slovenski šoli, med drugim pisal: "*V krajih, kjer je s. vera od izhoda svoj začetek dobila, in kerska ali greška cerkev se vtemeljila, se je v slovenskih deželah tudi v cerkvenih opravilah materni jezik rabil; tam pa, kjer so Latinci bili Slovence spreobrnil ali spokorili, je le rimska beseda veljala; vse cerkvene opravila so se v latinskem jeziku deržale, vse seje po latinsko učilo, po latinsko se je moralo tudi z Bogam v molitvi govoriti.*"<sup>52</sup> Ni težko v ozadju te navidez zgolj zgodovinske opazke razbrati bolj ali manj očitene namig na vse bolj izraziti italijanski nacionalistični pritisk.

Razočaranje zaradi neposluha dunajske vlade za skromne slovenske narodnopolitične zahteve je po letu 1848 med najbolj vnetimi slovenskimi političnimi predstavniki povzročilo preobrat od realizma gibanja za Združeno Slovenijo, ki je bilo povsem slovensko orientirano, v smer vseslovanstva oz. ilirizma ali jugoslovanstva. To smer je tudi Slovincem utiral Josip Juraj Strossmayer, kasnejši škof v Djakovu, ki je že leta 1849 napisal: "Naša bodočnost je ravno v panslavizmu."<sup>53</sup> Pravilno je ugotovil že Fran Petrič, da je "iracionalni slovanski zanos tem bolj pridobival, čim manj je bilo možnosti za konkretno politično delo."<sup>54</sup> Matiji Majarju, pobudniku Združene Slovenije, se je junija leta 1850, potem ko je edini slovenski politični časopis *Slovenija* zamrl, zdelo naravno, da je predlagal, naj odslej Slovenci pišemo v "jugoslovanske" časopise in jih širimo med slovenskim ljudstvom.<sup>55</sup> Potem seveda ni čudno, da je na primer ultrakonservativni mesečnik *Jadranski Slavjan*, ki ga je v Trstu pol leta izdajal šolski delavec, duhovnik in katehet Simon Rudmaš, objavil z znanstvenim aparatom podprt članek v hrvaškem jeziku, v katerem se je pisec odločno zavzel za uvedbo slovanskega bogoslužnega jezika za vse slovanske narode. Pisal

je: "V cerkvi in samo v cerkvi najde svoje pribežališče in svoj pristan prava in svojstvena človečnost. Cvet, ki se goji zunaj cerkve, vse bolj in očitveno vene, kakor da bi rasel na nepriherni zemlji." In ker je v današnjem času po piščevem mnenju en tak dragocen cvet prav domači jezik, naj bi ga prav njegovo polnopravno priznanje kot bogoslužni jezik dokončno posvetilo in mu dalo pravega dostojanstva. V nadaljevanju pisec, oprt na Herderja, na svetopisemske navedke in na cerkvene odloke, dokazuje prednosti, ki bi jih za versko in narodno življenje imelo bogoslužje v domačem jeziku: "Toda tiste pesmi in molitve, nabite z najčudovitejšimi spomini in najlepšimi pomeni, polne zdravilnih in blažilnih učinkov za najrazličnejše bolesi, katerim je človeštvo podvrženo, lahko nagovorijo in učinkujejo samo na tisto srce, katerega duh jih zaobseže, jih razume; drugače so pesmi in molitve kot sončni žarki za sužnja, zaprtega v temnici."<sup>56</sup>

Po preklicu ustave in začasnem povratku absolutizma se o slovanskem bogoslužju v javnosti ni pisalo, ker bi si pisci utegnili nakopati obtožbo rusofilstva. Ideja pa je kljub temu tlela naprej, posebno med svobodomiselno mladino. Janez Trdina je na primer okoli leta 1858-1859 kot profesor na Reki med svojimi nedeljskimi predavanji o slovenski zgodovini in literaturi, namenjenimi slovenskim dijakom, med drugim dejal: "Moja misel je, da je katoliška Cerkev celi naravi slavjanskega naroda nasprotna in da se mu tako imenovana grška prileže (...) Kako pripravna mu je bila, se vidi iz tega, da se ji ni nikdar upiral, celo odpovedal in stranke delal, ampak le nekoliko jo je po sebi premenil, mesto grškega jezika je svojega rabil in carigrajskim patriarhom odrekši se, si je svoje izvolil (...) Kar srce giblje in za srečno večnost pripravlja, je gotovo mogočen ščit narodu, če se z njegovim bitjem, z narodnostjo in domačim jezikom družijo."<sup>57</sup>

Po letu 1859, v dobi ustavne odjuge, se je ideja slovanskega bogoslužja ponovno poja-

vila v javnosti. Navadno se ni uveljavljala samostojno, ampak v okviru širših vseslovenskih vizij. Sanje o jezikovni združitvi južnoslovenskih ali celo vseh slovanskih narodov v tem obdobju niso zamrle, ampak so se - nasprotno - ojačile. Bržkone je bilo to posledica tudi razočaranja zaradi neizpolnitve slovenskih političnih zahtev, kar je mladino odvrčalo od zaupanja v pravičnost Avstrije in dvora in v iskanje novih povezav, zlasti v smeri Rusije. Razumljivo je, da je bila rusofilska orientacija bolj značilna za liberalne kot za konservativne politike. Tako je na primer mladoslovenski politik Josip Vošnjak leta 1865 med govorom na Slomškovi *Besedi* vneto zagovarjal misel, da je slovanski jezik od časov sv. Cirila in Metoda cerkveni jezik in da torej ni nobenega razloga, da bi te svoje vloge ne imel tudi med Slovenci in drugimi zapadnimi Slovani: "V našem staroslovenskem jeziku pisala sta sv. Ciril in Metod svete knjige in naš slovenski jezik je še zdaj, kakor je nekdaj bil tudi pri nas, cerkveni jezik pri več kot 50 milijonih pravoslavnih Slovanov, Rusov, Srbov, Bolgarov in drugih."<sup>58</sup>

Vošnjakovim nazorom so pritrjevali svobodomiselno in katoliško-liberalno usmerjeni izobraženci, med katerimi je bil eden izmed najbolj gorečih štajerski duhovnik in politik Božidar Raič, ki je svoje upe glede oživitve glagolice stavil na škofa Strossmayerja.<sup>59</sup> Raič se je zavzemal za pouk starocerkvenoslovanščine v mariborskem bogoslovju. O slovanskem bogoslužju pa je govoril tudi vernikom s prižnice in "narod je strmел v duhu gledajoč starodavnost svojo, strmел je slišavši o pravicah svojega jezika celo v cerkvi, in pozorno poslušal staroslovenski evangelij iz Ostromirovega zbornika."<sup>60</sup>

O tem, kako je ideja krožila med mlajšo inteligenco, priča tudi kratka opazka, ki si jo je študent Janko Kersnik zapisal pri neki seji: "Služba božja v enem jeziku, krasna ideja panslavizma."<sup>61</sup> Podobnih, pa čeprav manj





Špela Bevc: Kalvarija, Jeruzalem, 2007.

naivnih misli, je bil duhovnik Andrej Einspieler na Koroškem, ki je vztrajal: “Vendar jej pa zato latinski jezik nikakor ni kaka verska resnica, marveč sta nam že Ciril in Metod, kakor so nam naši južni bratje še sedaj priče, koliko da je cerkev tudi v tem pripravljena odjenjati.” Zato naj duhovniki ne bodo bolj katoliški od papeža, pa tudi ne manj enakopravni in pravicoljubni kot Cerkev, je sklenil Einspieler.<sup>62</sup> Tudi na zahodni slovenski meji je liturgija v starocerkvenoslovanskem jeziku pridobivala simpatije. Tržačan Josip Godina je pisal, kako so si “zedinjenci (unijati) prideržali (...) tudi rabo svojega jezika v cerkvi pri vsaki službi božji (kar bi moralo sicer tudi pri nas biti!).”<sup>63</sup>

Konservativci in nespravljeni katoličani so predloge o uvedbi živih jezikov ali slovanskega bogoslužja odločno odklanjali. V obdobju, ko je bil v Cerkvi na pohodu ultramontanizem, bi namreč podpora tovrstni liturgični reformi odpirala vrata obtožbi “galikanizma”. O tem je Bleiweisov in Jeranov

sodelavec, duhovnik Peter Hicinger že leta 1848 napisal: “Domač jezik per vsi božji službi bi imel le k temu služiti, kristjane si med seboj ptuje storiti in veseljnost ali katolštvo podreti”.<sup>64</sup> Zgodnja Danica, pri kateri je od vsega začetka sodeloval tudi nekdanji Vrazov pristaš Luka Jeran, je nato ostro nastopila zoper hrvaške “ilirce”, češ da “bi radi vse rimsko-katoliško na staroversko stran obrnili; išejo od več strani zlasti slovanski jezik skozi in skozi v rimskokatoliško božjo službo vpeljati in duhovšini zakon posiliti; zoper zagrebskega škofa so že velik hrum vzdignili, ker se on neče popolnoma v njih voljo vdati. Že bi radi tako napačno gibanje tudi v Slovenijo prestavili, saj od več strani prihajajo duhovnim možem dopisi s takim mnenjem. Sad taciga počenjanja pa bi bile samo razpertje med bratovskimi narodi”<sup>65</sup> Nasprotovanje Zgodnje Danice uvajanju slovanskega jezika v bogoslužje pa ni izviralo samo iz razlogov cerkvene discipline, ampak je imelo tudi širše kulturno-politično ozadje. Zav-

zemanje za slovansko bogoslužje je utegnilo namreč biti istovetno z zavzemanjem za prehod od vplivnega območja katoliške Avstrije k pravoslavni Rusiji in s tem za prestop v pravoslavlje.

Podobno odklonilno stališče je skoraj dvajset let kasneje, v času ko se je panslavizem zaradi razočaranja nad avstrijsko politiko čedalje bolj širil med slovensko inteligenco, zavzel tudi *Slovenski gospodar*, glasilo mariborskega nespravljivega katolicizma, ko je odločno odklonil kakršno koli popuščanje "grško-slovanski, t.j. razkolniški" Cerkvi: "*Naša politika je ista, kakoršno zastopa slavni prevzvišeni biskup Strossmayer (sic!, op. avt.): bližati se na književnem polju vsem Slovanom na jugu in v Boga zaupamo, da na tem potu po priprošnji sv. Cirila in Metoda prežalostnemu razkolništvu glavo steremo!*"<sup>66</sup> Z drugimi besedami: cilj katoliških prizadevanj naj bi bil pridobiti "razkolnike" za ponovno združitev s Katoliško cerkvijo, na tej poti je zблиžanje z južnimi Slovani dobrodošlo na književnem, ne pa na cerkvenem, oz. liturgičnem področju.

Zelo ostro je proti predlogom o liturgičnih spremembah nastopil tudi Janez Krizostom Pogačar, sicer znan kot liberalni katolik, vendar v tem pogledu nepopustljiv zagovornik *statusa quo*, to se pravi latinskega bogoslužja. Leta 1849 se je vehementno obregnil ob "češko in ilirsko" časopisje, češ da hoče vzporedno z nacionalnim načelom "vpeljati demokracijo tudi v cerkveno telo, razrahljati zvezo z Rimom, ošibiti cerkvene ustanove, posebno pa glasno zahteva neko slovansko bogoslužje".<sup>67</sup> Ta zahteva je bila po Pogačarjevem mnenju v nasprotju z načelom cerkvene vesoljnosti. "*Mar naj krščanskih narodov, združenih v Cerkvi, nič ne povezuje, ali naj vsak časti Boga v svojem jeziku? Ne, Božja milost je odbrala latinski jezik, da nam služi kot liturgični jezik. V njem se prepoznavamo vsi katoličani.*"<sup>68</sup> Prav z latinščino, je torej menil

Pogačar, lahko stoji Cerkev nad vsemi nacionalnimi gibanji.

### **Bratovščina sv. Cirila in Metoda**

Vzporedno z zavračanjem slovanske različice galikanizma pa je slovenski nespravljivi katolicizem tudi sam spodbujal zanimanje za slovanski krščanski vzhod in njegov bogoslužni jezik ter podpiral ekumenska prizadevanja za zблиžanje med ločenimi Cerkvami, toda to je delal v strogo slovenskem in rimskem duhu. Pri tem je bil dovzeten za spodbude, kakršno je bilo na primer stališče Stefana Brunnerja, Veithovega sodelavca iz nemirnih dunajskih let okrog marčne revolucije, naj bi bila namreč poglobljena naloga katoliških Slovanov, "seznaniti svoje (ločene) sorodnike s katoliškim naukom."<sup>69</sup>

Pri teh prizadevanjih je bil med Slovenci najaktivnejši Anton Martin Slomšek. Tudi on je bil v kulturnem pogledu pristaš slovanske vzajemnosti, vendar je nasprotoval ilirizmu in je dosledno zagovarjal slovensko samobitnost. Od tod najbrž tudi njegova simpatija do Franceta Prešerna, ki je bil v tem pogledu z njim istih misli.<sup>70</sup> Dalje si je Slomšek prizadeval tudi za zedinjenje z vzhodnimi brati, vendar je to vselej delal na strogi katoliški in latinski podlagi. V tem je bil učenec Jerneja Kopitarja, ki je sicer kot učenjak odkrival zaklade stare cerkvene slovanščine, vendar je v latinščini in latinici videl znamenje in jamstvo slovenske trdne zasidranosti v Evropo. Za kažipot in zgled tem prizadevanjem je Slomšek postavljaj sv. Cirila in Metoda. Pomen misijonskega dela slovanskih apostolov sv. Cirila in sv. Metoda je sošolcem v bogoslovju poudaril že leta 1821, ko je dejal: "Skrbni Oče je poslal Slovincem dva brata, da bi nam bila veren zgled, kako naj bi Slovani drug drugega spoznavali in drug drugemu pomagali na potu omike in izobrazbe."<sup>71</sup> Leta 1846 ju je s člankom v *Kmetijskih in rokodelskih novicah* z naslovom *Bratje sv.*

*Cirila in Metoda v naših šolah* prvi predstavil širši slovenski javnosti,<sup>72</sup> nekaj let kasneje pa je v *Drobtinicah* napisal: "Jezero leta svetita Ciril in Metod vsem Slovencem in bosta svetila našim narodom, dokler ne ugasne matere Slave lepo ime. Sveta vera jima je bila luč, beseda slovanska prva pomoč izobraziti veliki slovenski narod. Sveta vera in beseda materina sta tudi nam pravega napredovanja nogi in roki."<sup>73</sup>

In končno je Slomšek leta 1851, po navdihu papeževe okrožnice *In suprema Petri Apostoli Sede* (1848),<sup>74</sup> ustanovil Bratovščino sv. Cirila in Metoda. Namen bratovščine je bil usmerjen v delovanje v korist verskega zedinjenja z ločenimi vzhodnimi brati, in sicer s pomočjo molitve in študija. Poziv duhovnikom, naj z veseljem pristopijo k bratovščini, se je zaključil z naslednjimi besedami: "To bo najlepši dokaz resničnega katoliškega panslavizma, ki bo ugajal Bogu in vsem dobromislečim." V *Zgodnji Danici* je pisec še natančneje utemeljil namen tega "panslavizma, ki bi ga avstrijska vlada želj lastniga dobička imela rada terpeti in z vso svojo veljavnostjo in močjo podpirati", namreč da bi se "polne skrinje katoliških bukev ondi in unkrej Donave, kamor ukazi vojaškiga papeža ne sežejo, med ljudstvo razdelile in se sv. misioni tamkej obhajali in misionske hiše tamkej vtemelile".<sup>75</sup> Bratovščina je bila med Slovenci ugodno sprejeta, leta 1860 je štela 34.260, leta 1864 pa že 75.352 udov.<sup>76</sup> Med njenimi najbolj gorečimi člani je bil tudi Luka Jeran, ki je na bratovščino gledal tudi kot na "katoliško usmeritev slovenske narodne zavesti".<sup>77</sup> Celo pisatelj Janez Trdina je samega sebe demantiral, ko je priznal, da sta bila rojstvo verskega tednika pa tudi ustanovitev Bratovščine sv. Cirila in Metoda "reakcija, pa v smislu slovenskem" na ilirsko in vseslovansko stranpot"<sup>78</sup>. Slomškova bratovščina je bila uradna cerkvena pobuda in ji je kot taki bila misel o kaki bogoslužni reformi tuja. Z razliko od

gibanja za slovansko bogoslužje, za katero so se zavzemali le posamezniki, je pa bila masovno ljudsko gibanje, ki je s časom med katoliškimi Slovenci ustvarilo ekumensko zavest, obenem pa tudi spodbujalo spoznavanje slovanskega, v veliki večini pravoslavnega Vzhoda. Bratovščina se je razširila tudi med sosednjimi narodi, zlasti med Čehi, Slovaki, Malorusi, zajela pa je tudi Madžare in Nemce.

### **Vrh in zaton gibanja za slovansko bogoslužje**

Tako je bila torej sredi 19. stoletja debata okrog bogoslužnega jezika nastavljena. Svoj pravi razmah in vrh pa je dosegla v zadnjih desetletjih 19. in prvih letih 20. stoletja, ko je zadobila tolikšne razsežnosti, da so se vanjo čutili dolžni poseči slovenski škofje in končno tudi rimska kongregacija za bogoslužje. Za ustrezen prikaz te zapletene in mestoma napete zgodbe bi bila potrebna obširnejša razprava. Na tem mestu se omejujem na nekaj krajših opažanj.

Po izidu okrožnice *Grande munus*, s katero je papež Leon XIII. leta 1880 proslavil in potrdil delo solunskih bratov sv. Cirila in Metoda, je gibanje za uvedbo slovanskega bogoslužja zadobilo nov in nesluten polet, ki se je napajal v čustveno nabitem ozračju slovenskega narodnega preroda. Istočasno pa so se okrog tega vprašanja začele tudi očitne politične manipulacije. S posebno gorečnostjo so se za prevzem slovanskega bogoslužja zavzemali v rusofilskih in vseslovanskih krogih. Le-ti so v njem videli predvsem sredstvo za zблиžanje s slovanskimi pravoslavniimi narodi, v prvi vrsti z Rusijo. Fran Podgornik, skupaj z Ivanom Hribarjem eden od predhodnikov t. i. neoslavizma, je v reviji *Slovanski svet* (1888-1895) uveljavljal "slovenski kulturni program" v dveh točkah, in sicer: 1) ruščina naj bi postala skupni znanstveni jezik vseh Slovanov; 2) Slovenci, pa čeprav

v uniji z Rimskokatoliško cerkvijo, naj bi prestopili v vzhodni obred ter prevzeli staroslovansko bogoslužje in s tem utrdili bodisi svojo narodnost bodisi svojo vero.<sup>79</sup>

V naelektrenem ozračju silovitih narodnih sporov, ki so označevali zadnja desetletja habsburške monarhije, je ta ideja našla plodna tla v liberalnem časopisju, proti čemur so škofje goriške metropolije leta 1887 celo nastopili s skupnim pastirskim listom.<sup>80</sup> Toda s tem se gibanje za slovansko bogoslužje ni umirilo, ampak je nasprotno posebno na narodno ogroženem slovenskem zahodu ponekod preraslo v pravi ljudski upor. Značilna sta bila v tem oziru primera Podrage na Vipavskem (1899), kjer so vaščani zahtevali prestop v pravoslavje,<sup>81</sup> zlasti pa razvpiti cerkveni spor v Ricmanjah v okolici Trsta v letih 1902-1910, v teku katerega je tamkajšnji kaplan Anton Požar na svojo pest v domači cerkvi uvedel slovansko bogoslužje.<sup>82</sup>

Za razumevanje tedanjega vzdušja so zanimive besede, ki jih je veliko kasneje izrekel znani tržaški duhovnik Jakob Ukmar, na začetku stoletja bogoslovec in nato mlad kaplan, ki ga je leta 1906 tržaški škof Nagl poslal v Ricmanje z namenom, da bi tamkajšnje prebivalce odvrnil od njihovih zahtev: *“Nevarne parole so švigale tedaj po ozračju: uniats-tvo, pravoslavje, preč od nemškega škofa, slava va višnjem Bogu, glagolski misal in slične (...) Morda nam je takrat ena ali druga fraza nekoliko imponirala. Če pa zdaj kot star duhovnik gledam nazaj na tista leta, moram reči: hvala Bogu, da smo sv. vero še ohranili.”*<sup>83</sup>

V letih med 1898 in 1906 je v urejanje bogoslužnega jezika v primorskih škofijah, zlasti v tržaško-koprski in poreško-puljski, nekajkrat posegla tudi vatikanska kongregacija za bogoslužje. Potrdila je latinskost bogoslužja, pravico do “glagolanja” pa priznala le tistim cerkvam, kjer je bila njegova raba zgodovinsko izpričana. Tudi ta poseg v tedanjem času ni bil neboleč. Otežil je zadnja leta škofovanja

tržaško-koprškega škofa Andrije Sterka (1896-1901), povzročil pa je tudi razkol v slovenskih in hrvaških duhovniških vrstah in posredno propad poskusa razširitve slovenskega krščansko-socialnega gibanja na Tržaško. Mladi duhovniki, ki so se lotili tega podviga, so namreč stopili na stran svojega škofa - Nemca Franza X. Nagla (1902-1910), ko je le-ta skušal vatikanske odloke o bogoslužnem jeziku udejanjiti, s tem so se pa zamerili večini slovenske in hrvaške duhovščine, ki je načrte o uvedbi slovanskega bogoslužja podpirala. Na njeno stran je tedaj pod vplivom Strossmayerjevega učenca, narodno čutečega ljubljanskega škofa Jegliča stopil celo ljubljanski *Slovenec*, tako da so mladi tržaški krščanski socialci z Ukmarjem na čelu izgubili podporo svoje ljubljanske krščansko-socialne centrale.

V letih na prehodu iz 19. v 20. stoletje je imelo gibanje za slovansko bogoslužje seveda predvsem kulturno-narodni in politični pomen. Zanj so bili dojemljivi zlasti tisti domoljubi in narodni mistiki, ki so občutek nemoci ob soočenju z nemškimi in italijanskimi nacionalnimi težnjami blažili z zrenjem “slovanske duše” in zaupanjem v domnevno slovansko vzajemnost. Zato ni naključje, da se je po političnem preobratu leta 1918 ideja o slovanskem bogoslužju najdlje ohranila ravno med primorskimi Slovenci, ki so v njej videli obrambni ščit proti italijanskim raznarodovalnim težnjam. Leta 1920 je odposlans-tvo slovenske primorske duhovščine, pa čeprav brez soglasja metropolita in goriškega nadškofa F. B. Sedeja, papeža Benedikta XV. prosilo za ustanovitev personalne škofije za Slovence v Italiji, v okviru katere naj bi “bogoslužje potekalo v staroslovenskem jeziku”.<sup>84</sup> V kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev, kasnejši Jugoslaviji pa je ravno nasproten vzgib, namreč odpor do zlitja s pravoslavniimi Srbi, najbrž pripomogel, da je ideja o slovanskem bogoslužju med Slovenci postala manj zanimiva. Dokončno jo je z dnevnega reda spra-

vila liturgična reforma, ki je sledila II. vati-  
kanskemu koncilu. Uvedba živih narodnih  
jezikov je namreč bogoslužju v starocerkve-  
noslovanščini, ki je podobno kot latinščina  
kajpak mrtev jezik, odvzela velik del razlo-  
gov, zaradi katerih so se zanj v 19. stoletju  
zavzemali.

1. V *Predgovoru* h knjigi *Zber lepih ukov za slovensko mladino*, Celovec, 1814; citirano po Marnovem *Jezičniku*, XXIII, 1885, 16.
2. (V. Jagić), *Neue Briefe von Dobrowsky, Kopitar und anderen Süd-und Westslaven*, Berlin, 1897, 296.
3. I. Prijatelj, *Duševni profili slovenskih preporoditeljev*, Izbrano delo I, Ljubljana, 1971, 95.
4. M. Smolik, *Zlati jubilej slovenskega obrednika, Bogoslovni vestnik*, 1984, 98.
5. F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, IV, *Die religiösen Kräfte*, München, 1987, 14, 67.
6. J. Kadlec, *Přehled českých církevních dejin*, II, Praga, 1991, 196-197.
7. Prim.: A. Einspieler, *Sedajno stanje cirkve*, IV, Slovenija, 9. 10. 1849, št. 81, 321.
8. A. Tamborra, *L'Europa centro-orientale nei secoli XIX-XX (1800-1920)*, Milan, 1971, 80.
9. M. Murko, *Slovanska ideja pred Kollarjem*, v: M. Murko, *Izbrano delo*, Ljubljana, 1962, 90.
10. M. Murko, *Kopitar in Vuk Karadžić*, v: M. Murko, *Izbrano delo*, 284.
11. A. Tamborra, *Chiesa cattolica e ortodossia russa*, Milan, 1992, 92, 144.
12. A. Tamborra, *Jernej Kopitar a Roma (1842-1843)*, v: *Storiografia e storia, Studi in onore di Eugenio Duprč Thesider*, Rim, 1974, 953.
13. O tem je svojim sobratom pisal tudi jezuitski general Roothaan. Prim.: J. P. Roothaan, Ad R.P. Iosephum Perkowski 6. 8. 1842, v: *Epistolae*, II, Rim, 1940, 254.
14. J. Kopitar, *Uvod v Slovnico slovenskega jezika na Kranjskem, Koroskem in Štajerskem*, Izbrano delo, Ljubljana, 1973, 16.
15. (V. Jagić), *Neue Briefe ...*, 296.
16. J. Kopitar, *Jerneja Kopitarja Glagolita Clozianus - Cločev Glagolit*, Ljubljana, 1995, XVII.
17. (V. Jagić), *Neue Briefe ...*, 763.
18. F. Žličar, *Franc Jazbec, izgled pridnega dijaka in pobožnega, rodoljubnega bogoslovca, Drobtinice za leto 1862*, Maribor, 135-136.
19. Kot ugotavlja Simona Vozelj, Prešeren v pismu Stanku Vrazu z dne 26. oktobra 1840 posredno zavrača predlagano opustitev slovenščine s prilikom o ljuljki in pšenici. Učencem, ki ga sprašujejo, ali naj izruvajo ljuljko, Kristus namreč odgovarja: "Nikakor, da morda med pobiranjem ljuljke ne izpulite z njo vred tudi pšenice." Pustite, naj oboje skupaj raste do žetve." Prim.: F. Prešeren, *Zbrano delo*, II, Ljubljana, 1966, 203; S. Vozelj, *Podoba Boga v Prešernovih besedilih, Tretji dan*, 2002, 9/10, 34.
20. F. Petre, *Poizkus ilirizma pri Slovencih*, Ljubljana, 1939, II-28, 217-220, 283, 288.
21. S. Granda, *Prva odločitev Slovencev za Slovenijo*, Ljubljana, 1999, 99.
22. F. Koblar, *Simon Gregorčič*, Ljubljana, 1962, 143.
23. Prim.: M. Premrou, *Nekaj dokumentov o glagolici na Slovenskem, Časopis za zgodovino in narodopisje*, XVIII, Maribor, 1923, 66; J.A. Ginzel, *Slawenapostel Círill und Method*, Dunaj, 1861, 173.
24. L. Jelić, *Fontes historici liturgiae glagolito-romanae a XIII ad XIX saeculum*, Krk, 1906, 37.
25. M. Miklavčič, *Glagolica med Slovenci, Nova pot*, 1959, 1-3, 42; B. Milanović, *Hrvatski narodni preporod u Istri I*, Pazin, 1967, 79; B. Milanović, *Zveze med istrskimi in tržaškimi Slovenci ter istrskimi Hrvati v prvi dobi narodnega preporoda, Primorska srečanja III (1968)*, II, 27.
26. L. Jelić, *n. d.*, 27; S. Brajša, *Mahnich in glagolica, Kraljestvo božje*, 1967/168, 80-81; B. Milanović, *Hrvatski narodni preporod ...* 80.
27. F. Kidrič, *Dobrovský in slovenski preporod njegove dobe*, Ljubljana, 1930, II.
28. J. Kopitar, *Uvod v Slovnico ...*, 23-24.
29. A. T. Linhart, *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije*, Ljubljana, 1981, 291-296.
30. J. Kopitar, *Uvod v Slovnico ...*, 23-24.
31. J. Toporišič, *Spremna beseda h Kopitarjevemu Cločevemu Glagolitu*, v: J. Kopitar, *Jerneja Kopitarja Glagolita Clozianus*, 87.
32. I. Čurkina, *Rusko-slovenski kulturni stiki*, Ljubljana, 1995, 20.
33. M. Murko, *Die slavische Liturgie an der Adria*, v: L. Jelić, *n. d.*, 104.
34. J. Kopitar, *Jerneja Kopitarja Glagolita Clozianus*, XIII.
35. J. J. Strossmayer, *Dokumenti i korespondencija*, I, Zagreb, 1933, 431.
36. L. Ferrari, *n. d.*, 151.
37. J. A. Ginzel, *n. d.*, 173.
38. Škof Juraj Dobrila je razmišljal celo o evangelijariju v "slavetu". Prim.: B. Milanović, *Hrvatski narodni preporod ...*, 216.
39. Pavel Stoos je leta 1852 obžaloval svoje pisanje. Prim.: *Bogoslovni vestnik*, 1920-21, I, št. 1, 99.
40. J. J. Strossmayer, *n. d.*, 39.
41. . Tamborra, *Chiesa cattolica ...*, 110.

42. M. Smolik, Glagoljaštvo v luči cerkvenih dokumentov, v: *Mahnicev simpozij v Rimu*, Celje, 1990, 267.
43. J. J. Strossmayer, *n. d.*, 431-432.
44. Pismo Franje Račkega Ivanu Kukuljeviću z dne 28. maja 1859, v: J. J. Strossmayer, *n. d.*, 422.
45. B. Milanović, *Hrvatski narodni preporod ...*, 82.
46. F. Dolinar, Zahvalno romanje katoliških Slovencev leta 1881 v Rim - Cirilmetodijska okrožnica Leona XIII. (1880), *Katoliški glas* (Gorica), 23. 7. 1981, 3.
47. B. Milanović, *Hrvatski narodni preporod ...*, 80-81; G. Pesante, *La liturgia slava con particolare riflesso all'Istria*, Poreč, 1893, 150-154.
48. Značilno je recimo, da je leta 1848, v času, katerega je označevalo splošno narodnopolitično vrenje in v katerem so se pojavljale najrazličnejše teze o prihodnosti slovanskih narodov, ravno konservativni duhovnik in Bleiweisov sodelavec Peter Hicinger odločno nastopil proti "zlitju" z Iliri (Hrvati). Trdil je: Slovenci smo samostojen narod, imamo svojega duha. Lahko se s sorodnimi slovanskimi narodi zblizamo, ne pa zlijemo. Prim.: *O razmeri med Slovenci in Iliri*, Slovenija, 1. 12. 1848, št. 44, 174.
49. M. Kerže, Glagoljaštvo in glagoljaško petje pri nas, v: *Glas naših zborov, glasilo Zveze cerkvenih pevskih zborov*, Trst, 2003, 21.
50. F. Ilešič, Korespondenca dr. Josipa Muršca, *Zbornik znanstvenih in poučnih spisov Slovenske Matice VII*, Ljubljana, 1905, 38.
51. A. Gabršček, *Goriški Slovenci*, I, Ljubljana, 1932, 152.
52. *Slavjanski rodoljub*, julij 1849, št. 5, 1.
53. Pismo A. T. Brliču z dne 23. 6. 1849, v: J. J. Strossmayer, *n. d.*, 45.
54. F. Petre, *n. d.*, 341.
55. Pismo Matije Majarja Josipu Muršču z dne 2. 6. 1850, v: F. Ilešič, *n. d.*, 47-48.
56. O podpunom zavodu narodnega jezika i u cerkvi, *Jadranski Slavjan*, marec 1850, št. 1, 9.
57. J. Trdina, Najnovejša zgodovina slovenska, v: *Zbrano delo V*, Ljubljana, 1952, 187-188.
58. Gospodal, *Slovenec*, I, št. 79, 14. 10. 1865.
59. (B. Raič), K. Havliček Borovsky, *Slovenski narod*, 17. 6. 1869, št. 70.
60. K. Glaser, Božidar Raič, *Letopis Matice slovenske za leto 1888*, Ljubljana, 1888, 13.
61. I. Prijatelj, Janko Kersnik, njega delo in doba, v: *Janka Kersnika zbrani spisi*, VI, Ljubljana, 1910, 45-46.
62. *Slovenec*, I, št. 42, 7. 6. 1865.
63. J. Godina-Verdeljski, *Oris in zgodovina Tersta in njegove okolice*, Trst, 1872, 68.
64. *Slovenski cerkveni časopis*, 23. 9. 1848, št. 13, 100.
65. *Zgodnja danica*, 29. 3. 1849, št. 13, 102.
66. J. Ulaga, Nekaj za premislik narodnjaku (?) R., *Slovenski gospodar*, I, 19. 12. 1867, št. 36, priloga.
67. *Theologische Zeitschrift*, 26. 5. 1849, št. 21, 172.
68. *Theologische Zeitschrift*, 2. 6. 1849, št. 22, 178.
69. F. Dolinar, Jeranova narodnostna misel, *Revija Katoliške akcije*, 1941, II, 125.
70. F. Puncer, Slovanska in Ciril-Metodijska misel škofa Slomška, *Kraljestvo božje*, 1940, XIV, 96.
71. F. Kovačič, Slomšek - apostol ciril-metodijanske ideje, *Kraljestvo božje*, 1936, X, št. 3, 29.
72. F. Perko, Ciril-Metodovo gibanje, v: *Slomškov simpozij v Rimu*, Rim, 1983, 165.
73. A. Kosmač, Slomškova Bratovščina sv. Cirila in Metoda v svojem času in prostoru, *V edinosti*, Ljubljana-Maribor, 1991, 13.
74. Novost okrožnice je bila v tem, da sta bila sveta brata Ciril in Metod, katerih čaščenje še ni bilo razširjeno na celotno Cerkev, omenjena ob splošno priznanih svetnikih sv. Baziliju in sv. Janezu Zlatoustu.
75. *Zgodnja Danica*, 30. 12. 1852, št. 53, 211.
76. S. Janežič, Slomšek in edinstvo Cerkve, v: *Škof Anton Martin Slomšek*, Maribor, 1996, 61.
77. F. Dolinar, Jeranova narodnostna misel, *Revija Katoliške akcije*, 1941, II, 125.
78. J. Trdina, Najnovejša zgodovina slovenska, v: *Zbrano delo V*, Ljubljana, 1952, 199.
79. D. Lončar, *Politično življenje Slovencev*, Ljubljana, 1921, 57.
80. T. Simčič, Luigi Mattia Zorn, arcivescovo di Gorizia dal 1883 al 1897, v: *Studi Goriziani LXXVI*, 1992, Gorica, 69-72.
81. L. Ferrari, A proposito della polemica sul messale glagolitico: la pastorale dei vescovi del Litorale del 1887, v: *Chiese di frontiera, Miscellanea di studi in onore di Luigi Tavano in occasione del suo settantacinquesimo compleanno*, Gorica, 1999, 162.
82. A. Kosmač, *Ricmanje včeraj in danes*, Trst, 1997, III-230.
83. Ukmarjev arhiv. Dom Jakoba Ukmarja v Škednju pri Trstu. Pridige. *Na shodu duhovščine, sklicanem od Svečenikov sv. Pavla v Trstu*, dne 10. septembra 1945.
84. R. Klinec, *Primorska duhovščina pod fašizmom*, Gorica, 1979 29-30.

# Katoliško bistvo slovenskega narodnega gibanja, II.

## Obdobje razsvetljensko-janzenističnega panslavizma

Pričujoči sestavek želi nadaljevati refleksijo slovenskega narodnega gibanja v okviru priprav na napovedani slovenski katoliški shod. Po analizi narodnega gibanja v obdobju katoliške obnove, ki sem jo opravil v prejšnji številki *Tretjega dne*, je sedaj na vrsti analiza obdobja razsvetljenstva, v kateri bi zopet rad pokazal, da je bila edina resnična slovenska narodotvorna tendenca tista, ki je bila vezana na katoliško naziranje.

Če razumemo, kakor sem skušal pokazati v prejšnji številki *Tretjega dne*, obdobje katoliške obnove (odslej KO) kot obdobje začetka našega narodnega gibanja (odslej NG) in razumemo kot njegove nosilce v tem obdobju zlasti jezikoslovni krog KO (Kastelec, Vorenc, Hipolit), polihistorijski krog KO (Schoenleben, Valvasor, Dolničar), Operoze ter na posebej odlikovan način samo Družbo Jezusovo (zlasti Siezenheima in ostale, ki so spodbujali h kranjskemu pesnikovanju in siceršnjemu kranjskemu patriotizmu), potem vidimo, da je Pohlinov krog kronološko naslednja skupina, ki jo lahko imamo za relevantno nosilko NG v smislu v prejšnji številki izpostavljenih kriterijev.

V njem se, kot že rečeno, nadaljuje in dalje razvija tradicija jezikoslovnega kroga KO, ki pa se poveže z novimi dosežki na ravni pesniškega in siceršnjega narodnega snovanja. Zlasti Pohlinov *Uvod* v *Kraynsko grammatiko* kaže na stopnjevano povezavo narodne zavesti in rodoljublja, saj je v njej že postavljena zahteva po slovenskem jeziku kot uradnem

na Kranjskem. V glavnem velja prav ta *Uvod* za začetek NG v najožjem pomenu besede.<sup>1</sup> Vendar kakor smo videli, njegova zakoreninjenost v duhu KO razodeva, da se NG sicer v manj izdelani obliki, pa vendar z vsemi bistvenimi znaki že kaže v patriotizmu KO.<sup>2</sup> V tem smislu torej delovanje Pohlinovega kroga, z vsem velikim pomenom, ki ga ima za NG, ne predstavlja bistveno nove faze glede na patriotizem KO, saj iz njega neposredno raste, je od njega utemeljen in je torej tudi šele v njegovi luči razumljiv.

Bistveno nov moment za NG pa predstavlja nova intelektualna elita, ki se mu je ravno v Pohlinovem času postavila na čelo in ki je ne preveča več (samo) duh KO, pač pa že začinja v njej prevladovati zavezanost razsvetljenstvu. Gre za krog druge (1781. obnovljene) *Academiae operosorum* (AO) (odslej AO2) in Zoisovega kroga. Poleg zavezanosti razsvetlenskimi idejami se v tej novi eliti čuti vpliv še enega duhovnega pojava, ki je močno zaznamoval naš prostor: janzenizma. Člana AO2 sta namreč poleg Pohlina in Deva, ki še spada v KO, ter razsvetljenca Antona Tomaža Linhart (1744-1805) še janzenista Blaž Kumerdej (1738-1805) in Jurij Japelj (1744-1807).<sup>3</sup>

Kakor opaža tudi Gruden, je AO2 zaradi njenega očitnega nazorsko heterogenega sestava kmalu prenehala delovati:

“L. 1781 so jo [tj. AO, op. I. K.] nekateri možje poskusili prebuditi k novemu življenju. Pri prvem shodu, ki se je vršil 5. aprila, so bili v načelstvo izvoljeni: Seifrid baron Gušič, Jan.

*Nep. Grof Edling, Jurij Japelj, baron Inocencij Tauferer, Blaž Kumerdej, Jakob Knauer, profesor Naglič in Anton Linhart. Član akademije je bil tudi p. Marko Pohlin z imenom "Novus". Vendar je tem akademikom manjkalo enotnosti v mišljenju in ciljih."*<sup>4</sup>

Nazorsko bolj enotno je bil oblikovan Zoisov krog, v katerega lahko prištevamo kot redne člane, kar zadeva starejšo generacijo (poleg Zoisa seveda) zlasti Kumerdeja, Japlja, Linharta ter Vodnika (1758-1819), kar zadeva mlajšo pa Jerneja Kopitarja (1780-1844), Matevža Ravnikarja (1776-1844), Jakoba Zupana (1785-1852) ter Franca Metelka (1789-1860).<sup>5</sup> Vidimo, da je Zoisov krog nazorsko enotnejši, saj za razliko od AO2 ni več vključeval predstavnikov KO, če izvzamemo Vodnika, ki pa je v tem smislu do neke mere ambivalentna figura.<sup>6</sup> V Zoisovem krogu se zbirajo le razsvetljenci (Zois,<sup>7</sup> Linhart,<sup>8</sup> Kopitar<sup>9</sup>) in janzenisti (Japelj, Kumerdej, Ravnikar, Zupan, Metelko).<sup>10</sup>

Ta zveza med razsvetljenstvom in janzenizmom nasproti KO ne sme presenečati. Kos pravi o njej sledeče: "*Razsvetljenski svobodomisleci, zbrani okoli Zoisa, so se pri svojem delu za slovenski jezik in slovstvo povezali z janzenisti, kar se zdi duhovnozgodovinsko nenavadno, če že ne nemogoče. Vendar je bila zveza med obojimi naravna zaradi skupne privržnosti jožefinskim reformam in pa zaradi skupnega nasprotovanja tridentinskemu katolištvu in duhovsko meniškim krogom, ki so se zvesto držali njegovih tradicij.*"<sup>11</sup>

Kosovo opažanje je pravilno: janzenizem in razsvetljenstvo sta na Slovenskem imela istega zaveznika in istega sovražnika, to pa ju je seveda povezovalo. Vendar bi iz tega sledilo, da je njuna povezava le zunanja, taktična, ne-bistvena. Iz navedenega odlomka se celo zdi, da sta po Kosu razsvetljenstvo in janzenizem bistveno nasprotujoči si stališči, če omenja duhovnozgodovinsko protislovnost njune zveze. Vendar če na ta položaj gle-

damo v skladu z ugotovitvami, ki smo jih razvili drugje,<sup>12</sup> in če upoštevamo, da janzenizem s svojim radikalnim antipelagianstvom,<sup>13</sup> naukom o predestinaciji, sovraštvom do ljudskih pobožnosti in sploh do vsega, kar je naravno in človeško (vključno z ne-didaktično-nabožno književnostjo),<sup>14</sup> z njegovim odporom do Družbe Jezusove in njihovega (molinističnega) nauka o probabilizmu ni nič drugega kot *prežitek protestantizma znotraj katolištva*,<sup>15</sup> potem je jasno, da njegova zveza z razsvetljenstvom ni naključna. Kakor namerč razsvetljenstvo od Descartesa dalje (hote ali nehote) teži k odpravi vere v imenu razuma, tako protestantizem zahteva odpravo razuma v imenu Luthrovega *sola fide*. Oba sta dediča in stopnji razvoja averoističnega razbitja srednjeveške in obenem prakrščanske sinteze vere ter razuma.<sup>16</sup> Njun skupni sovražnik je srednji vek: njuno skupno geslo (ki ga delita z jožefinizmom)<sup>17</sup> je moderniteta - razbitje uravnoveženega soglasja med naravo in nadnaravo, med državo in Cerkvijo.<sup>18</sup>

Lahko torej rečemo, da po vzniku našega NG znotraj intelektualne elite KO, ki je po svojem bistvu zavezana predmodernemu idealu, saj ga skuša po navalu protestantizma ponovno vzpostaviti, postane nosilec narodne zavesti in rodoljubja<sup>19</sup> izraziteje moderno usmerjena elita: tj. v prvi vrsti Zoisov krog. Pri tem pa se zastavlja vprašanje, kako je možno, da je gojila rodoljubje (ki je v prvi vrsti naravno-človeška danost) ravno elita, ki je v dobršni meri zaznamovana z janzenističnim odporom do vsega naravnega in človeškega. Pri protestantih smo videli, da je bil odločujoči faktor, ki jim je onemogočal razmah rodoljubja, ravno njihov antihumanizem, katerega dediči so bili janzenisti. Vendar je treba reči, da ta janzenistično-razsvetljenski krog prav zato ne pri naša bistvenega razvoja glede na pridobitve NG v času KO, recimo, glede na Pohlina. Njihova narodna zavest in rodoljubje, čeprav pri našata pomembne nove znanstvene rezulta-



te, vendarle ne presegata ravni, dosežene v KO: v določenem smislu pomenita celo *korak nazaj*. Če npr. ne moremo odreči Linhartovemu *Versuch einer Geschichte von Krain* (1788, 1791) pomembne narodobudne vsebine z njenim opevanjem praslovanskih časov, kar je nedvomno vplivalo na Prešerna,<sup>20</sup> če ne moremo zanikati Kopitarjevi *Grammatik der slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark* (1808), da predstavlja prvo znanstveno osnovano slovnico slovenskega jezika, ki obenem dokaj jasno razmejuje slovenske etnične meje na znanstveni bazi, moramo obenem reči, da tako Linhart kot Kopitar (čeprav slednji že v predromantičnem smislu) in kakor očitno vsa janzenistično-razsvetljenska elita NG težita k razumevanju slovenstva v panslovanskem ključu. Tudi njihovo rodoljubje ni bilo več kranjsko, deželno zaznamovano, pač pa že vedno bolj poudarjeno panslovansko.<sup>21</sup> Tudi navdušenje nad starocerkvenoslovanščino, ki je izpričano celo pri Zoisu in Vodniku,<sup>22</sup> se da navezati na to nastajajoče panslovansko rodoljubje, ki bo pri idejnih dedičih naše razsvetljenske elite - slovenskih liberalcih - vedno močno zastopano.<sup>23</sup> Pri tem je sicer treba poudariti, da sta bila Zois in Vodnik glede tega dokaj previdna: njun ilirizem le ni bil tako močan, da bi pristal na predlog dalmatinskih šolnikov o uvedbi katerega od južnoslovanskih jezikov v slovenske šole za časa francoske zasedbe.<sup>24</sup> Vsekakor je očitno, da je bilo bolj ali manj izrazito vseslovansko čutenje tega kroga po svojem bistvu korak nazaj glede na kranjski patriotizem iz obdobja KO, kar je postalo jasno z nadaljevanjem našega NG, v romantičnem krogu Čopa in Prešerna, ki je janzenistično-razsvetljensko(-predromantično) panslovansko zamisel zavrglo, o čemer piše Kos takole:

*“V zadevah ljudstva, naroda in nacije je bilo stališče Matija Čopa in po njem tudi Prešernovo bistveno drugačno od Kopitarjevega. Čop je v polemičnem dopisovanju s Kopitar-*

*jem izhajal iz načrta, ki ga je začrtal že Kopitar v svoji slovnici - ustvariti literaturo, ki bo primerna izobraženstvu, kar je pomenilo nadgraditi ljudstvo še z drugimi sloji in elitami. Enak namen je pripisoval Kranjski čbelici, svoji poeziji in kulturnemu delu za sodobne Slovence tudi Prešeren. Toda okvir, v katerega sta ta načrta postavljala Čop in Prešeren, je bil že bistveno drugačen od Kopitarjevih razgledov. Oba sta seveda priznavala Slovincem njihov delež v slovanstvu, vendar nikakor z mislijo na ponovno združitev posameznih slovanskih “plemen” v večje ali celo eno samo narodno enoto. Čop - in po njem Prešeren - ni ljubitelj vsega, kar je bilo slovansko, in zlasti ne zato, ker je pač slovansko, ampak je cenil samo tiste poljske, češke, ruske literate in znanstvenike, ki so se mu zdeli primerljivi z zahodnoevropsko kulturo - ta mu je bila poglavitno merilo - v znanosti predvsem nemška, v literaturi italijanska, francoska, angleška. To pa je pomenilo, da razdelitev Slovanov na različna ljudstva, ki naj postanejo samostojni narodi, ni nekaj slabega, ampak je dobra stvar, ki jo je treba gojiti in pospeševati. To stališče je po Čopovi smrti Prešeren še zaostril in ga do konca izoblikoval v sporu s Stankom Vrazom in njegovim ilirizmom.”<sup>25</sup>*

Očitno se je pot, ki jo je utiral Zoisov krog glede narave rodoljubja, ki naj bi ga gojilo naše NG, kmalu izkazala za *stranpot*. Ob tem pa se vsiljuje vprašanje o tem, kaj je omogočilo našima dvema ključnima romantikoma zavrnitev panslovanske skušnjave, ki bi dolgoročno razpustila slovenstvo kot tako v abstraktno slovansko splošnost? Zgornje Kosovo razmišljanje ne ponuja jasnega odgovora: samo sklicevanje na zahodnoevropsko kulturo kot normo ni moglo zadostno utemeljevati razvoja samoslovenske zavesti pri Prešernu in Čopu. Edini realni *fundus*, ki bi lahko omogočal tako zavest in njej ustrezno rodoljubje, je pravzaprav dediščina krajskega patriotizma podedovanega iz obdobja KO, čigar izraze najdemo na več mestih v Prešer-

novih pesmih: recimo v *Sonetnem vencu*, v sonetu *Očetov naših imenitne dela*, v *Elegiji svojim rojakom* in še bi lahko naštevali.

Naslonitev na KO je pri našem romantičnem NG tudi sicer v skladu z odporom, ki ga je romantika gojila do modernitete: tak antimoderni naboj romantike pride izrazito na dan recimo v Novalisovem *Der Christenheit oder Europa* ter v Chateaubriandovem *Génie du Christianisme*.

S tem poudarjanjem delovanja janzenistično-razsvetljenskega kroga kot stranpoti našega NG pa je treba obenem opozoriti na vendarle tesno navezanost tega kroga na obdobje KO. Kumerdej, Japelj, Vodnik in Linhart so bili vsi dijaki jezuitskega kolegija v Ljubljani,<sup>26</sup> Zois se je prav tako šolal v škofijskem kolegiju v Reggiu Emiliji, ki je bil očitno zaznamovan z duhovno klimo KO.<sup>27</sup> Vodnik kot frančiškan in član Pohlinovega kroga je bil v duhovnost



Špela Bevc: Cenacolo, Jeruzalem, 2007.

KO globoko vpeljan. Kot vidimo, je torej ta krog zagotovo imel možnost prevzeti svoj rodoljubni naboj iz deželnega patriotizma KO in najbrž tudi ni verjetno, da bi ga prevzel od kod drugod. Zanimivo pa je, da se je to rodoljubje pri njih razpustilo v panslavizem in s tem prenehalo biti narodotvorno v strogem pomenu besede. Glede vzrokov te razpustitve bi kazalo zlasti pomisliti na to, da zavezanost tega kroga modernemu konceptu centralizirane, absolutistične (jožefinske) države, ki je vehementno nasprotoval srednjeveškemu, fevdalno-decentraliziranemu modelu<sup>28</sup>, ni mogel biti naklonjen spodbujanju deželne zavesti in rodoljubja, pač pa le spodbujanju večjih nacionalnih, ali bolje nadnacionalnih sklopov.

Jožefinski koncept države je naše ljudstvo nagonsko začutilo kot tuj, kar je prišlo zlasti do izraza v t. i. *bukovniški književnosti* – tej polljudski literarni produkciji, ki je nastala na prelomu med 18. in 19. stoletjem, v kateri je spregovoril širok odpor našega naroda zoper razsvetljenstvo in janzenizem.<sup>29</sup> Značilna je v tem smislu bukovniška *Pesem od tega razsvetleniga sveta*, ki je obenem, kot se zdi, mesto prvega zapisa slovenske besede “razsvetljenski” nasploh.<sup>30</sup> Pesem na začetku biča poostreno centralistično davčno politiko jožefinizma in jo prikazuje kot vir nasilnih uporov:<sup>31</sup>

*Čudni modrijani  
so peršli na svet,  
od vsih krajev zbrani;  
kdo jih óče štet?  
Le-ti merjo grunte,  
boršte nu polé.  
Tu je, kar stri punte,  
rane, de bole.*

V podobni nameri so zapisani tudi sledeči verzi iste pesmi:

*Joh, joh, ta kraljuje,  
gorjé tebi, svet!*

*Mernik zapovduje  
vse na klaftre štet.  
“Joh, joh!” vsak vpije,  
purgar, kmet, gospod,  
“joh, joh, ta nas bije,  
joh, tri tavžent srot!”*

Poleg davčne politike je glavna tarča pesmi janzenizem:

*Svet so že zmešali,  
kloštre praznijo,  
mlade ven segnali,  
v cerku branijo.  
Križov pot potreti,  
križce preč pobrat,  
bratovšne požreti  
zna Janzénov brat.*

Pesem se nadaljuje kot kritika janzenizma vse do konca. Zanimiva je recimo še naslednja kitica, ki med drugim smeši janzenistično skrupuloznost:

*Odpustke so zavrgli,  
svete cerkve šac,  
obhajila so požrli,  
to so trapje pač;  
v duhu te pokore  
živet zdej uče,  
v tem stré glave nore,  
on pak frej žive.*

Lahko bi rekli, da je ta ljudski odziv na jožefinizem in janzenizem presenetljivo podoben uporom slovenskega naroda zoper nove čase ob koncu srednjega veka. Tako kot kmečki panti iz onega časa se ta upira rastočemu centralizmu države in tako kot štiftarsko gibanje nekoč se ta upira janzenistično-protestantskemu antikatoilstvu. Nedvomno je bil tudi ta nagonski ljudski odziv, ki očitno korenini v trajnem odklonilnem odnosu slovenskega ljudstva do modernitete, pomemben dejavnik pri odločitvah Čopa in Prešerna za zavrnitev janzenistično-razsvetljenskega

modela NG, kot ga je predlagal Zoisov krog. V Prešernovem opusu najdemo vpliv bukovniške literature v pesmi *Šmarna gora*, ki je pravzaprav pamflet na janzenistično zatiranje ljudskih pobožnosti. V njej je prikazana nočna procesija vicajočih se duš na Šmarno goro, katere se udeležujejo duše janzenističnih duhovnikov in njihovih (krivo)vernikov. Tako opisuje Prešeren temačni prizor, ki skozi avtoriteto pesnika potrjuje antimoderni, bistveno katoliški značaj slovenskega narodnega gibanja:

*Vseh stanov so trume plašne,  
to se vidi z njih oblek;  
vidijo se stole mašne,  
žida in hodnik vse vprek.  
"Kdo ste romarji vi čudni!  
ki zdaj molite neutrudni  
roženkranc in litanije  
in pojete čast Marije?"*

*"Mi v duhovskem oblačili  
smo sejali seme zmot,  
slepci smo ljudem branili  
sčm na sveto božjo pot;  
zavolj tega iz vic hód'mo,  
žalostne preces'je vód'mo  
roženkranc in litanije  
molit, hvalo pét Marije."*<sup>32</sup>

## nadaljevanje prihodnjč

V opombah uporabljene kratice:

- DZgS - Janko Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana, 1996.  
EC - *Enciclopedia cattolica*, Rim, 1949-1954.  
SL - S. Guglielmino-H. Grosser, *Il sistema letterario*, Milan, 1994.  
ZgS I - J. Gruden, *Zgodovina Slovencev*, I. del, Celovec, 1910.  
ZgS II - J. Mal, *Zgodovina Slovencev*, II. del, Celje, 1928.

1. Prim. J. Kos, *Pregled slovenskega slovstva*, Ljubljana, 1992, 60; I. Grafenauer, *Kratka*

- zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje, 1973, 178.  
2. Prim. o tem tudi DZgS, 75-77.  
3. Prim. I. Grafenauer, *Kratka zgodovina slovenskega slovstva*, Ljubljana, 1920, 108.  
4. ZgS I, 1048.  
5. Prim. Marija Kacin, *žiga Zois in italijanska kultura*, Ljubljana, 2001, 85.  
6. Prim. DZgS, 79.  
7. Prim. DZgS, 72; J. Kos, A. T. Linhart in evropska misel v 18. stoletju, v: *Anton Tomaž Linhart* (zbornik), Ljubljana, 2005, 30.  
8. Prim. J. Kos, prav tam, 17-35.  
9. Prim. DZgS, 86-87.  
10. Prim. ZgS II, 311, 315.  
11. DZgS, 74.  
12. Prim. I. Kerže, *Vprašanje prehoda slovenske misli iz sholastičnega v novoveški filozofski zasnutek* (doktorska disertacija), Ljubljana, 2007.  
13. Prim. Cornelius Iansen, *Augustinus*, Frankfurt/Main, 1964, 443 sl.  
14. Prim. DZgS, 74.  
15. Prim. EC VI, 359.  
16. Prim. I. Kerže, *Vprašanje prehoda slovenske misli iz sholastičnega v novoveški filozofski zasnutek* (doktorska disertacija), Ljubljana, 2007, § 23, b.  
17. Prim. EC VI, 812-813.  
18. O tem sovisju med janzenizmom in razsvetljenstvom prim. Ettore Passerin d'Entrèves, *La cultura illuministica in Italia*, Torino, 1962, 15-18 in 189-192; cit. po SL III, 900-902.  
19. Prim. kriterija I in II v prejšnjem nadaljevanju našega besedila.  
20. J. Kos, A. T. Linhart in evropska misel v 18. stoletju, 33-35.  
21. Glede Linhart, prim. J. Kos, prav tam, 33-34; DZgS, 80; glede Kopitarja, prim. DZgS, 87-89.  
22. Prim. DZgS, 81-83.  
23. Prim. DZgS, 112.  
24. DZgS, 82.  
25. DZgS, 89-90.  
26. Prim. Peter Svetina, Raba slovenščine v jezuitskem kolegiju v Ljubljani, v: *Jezujski kolegij v Ljubljani* (zbornik), Ljubljana, 1998, 238.  
27. Marija Kacin, *n. d.*, 51-52, 72-73.  
28. Prim. Regine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Âge*, v slov. prev. M. Leskovar: *Nebajmo že s tem srednjim vekom*, Ljubljana, 2003, 73 sl.  
29. Prim. A. Gspan, *Cvetnik I.*, 322-3, kjer se pa navezava bukovništva na protestantski duh in dalje na NOB, ki jo Gspan predlaga, kaže kot duhovnozgodovinsko povsem iz trte izvita.  
30. Prim. A. Gspan, *Cvetnik I.*, 380.  
31. Pesem navajam iz A. Gspan, *Cvetnik I.*, 324 sl.  
32. France Prešeren, *Zbrano delo*, Ljubljana, 1929, 150 sl.

### **Iris Murdoch: Suverenost dobrega**

Ljubljana: Študentska  
založba (zbirka Claritas),  
2006; 132 str.

Knjiga *Suverenost dobrega* je prvi prevod kakšnega filozofskega spisa britanske filozofinje in pisateljice Iris Jean Murdoch v slovenščino. Njeni romani in ostala prozna dela jo nedvomno uvrščajo v sam vrh književnosti 20. stoletja in njena življenjska zgodba je bila pretanjeno uprizorjena v filmu *Iris* (2001). Poznavanje njenega teoretskega dela pa v slovenskem prostoru zapolnjuje omenjeni prevod knjige, ki nas uvede v osrednje njene etiške misli.

Knjigo *Suverenost dobrega* sestavljajo trije daljši eseji, ki so naslovljeni *Ideja popolnosti*, *O "Bogu" in "dobrem"* in *Suverenost dobrega nad drugimi pojmi*. Vsi trije eseji so prvotno nastali v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, prežemajo pa jih za anglosaško tradicijo filozofije izrazito nove ideje in nov slog njihove predstavitve. Knjigo bi lahko označili tudi kot odgovor na nezadostne in osiromašene razlage človekove narave in vrednot, ki jih je ponujala sodobna akademska analitična filozofska tradicija. V času, ko je prevladoval moralni antirealizem in je bila moralna filozofija osrediščena okoli raznolikih nekognitivističnih moralnih teorij, kot sta emo-

tivizem in preskriptivizem, ter v času prevlade utilitarizma, se je Murdochova vračala k moralnemu realizmu in obujala vrlinsko etiko oz. etiko kreposti. Knjiga je pisana v izrazito strnjemem, a nadvse bogatem slogu in predstavlja zanimivo branje tudi za ljudi izven ozkih, akademskih krogov (moralne) filozofije.

Osrednji temi knjige sta vračanje moralne psihologije nazaj znotraj obzorja pozornosti moralne filozofije in obuditev vrlinske etike, ki je cvetela predvsem v starogrški etiški misli in pravzaprav ni nikoli ugasnila znotraj krščanske tradicije. Obe temi sta povezani tudi z dvema osnovnima pogojema, ki ju kot nujna za moralno filozofijo razume Murdochova. Prvi pogoj je stvarnost; moralna filozofija mora razpravljati stvarno in imeti vedno znova pred očmi dejansko človekovo naravo z vsemi njenimi atributi. Drugi je pogoj, da si mora moralna filozofija pri graditvi etične teorije postaviti plemenit ideal; moralna filozofija ne sme biti zgolj analiza vsakdanjega in povprečnega vedenja ali delovanja.

Osnovno vprašanje, ki je vezivo celotne knjige, je, kako lahko v moralnem smislu postanemo boljši; preko raziskovanja tega vprašanja pa Murdochova poskuša podati tudi širši opis naše moralne narave. Oporo najde v modelu etike kreposti oz. vrlin, pri čemer sledi antičnemu pojmovanju

vrline, kar se kaže predvsem v tem, da zagovarja enotnost vrlin, tj. tezo, da (z izjemo nekaterih banalnih vrlin) ne moremo imeti zgolj ene vrline in da so posamezne vrline soodvisne od drugih.

Kljub omenjeni enotnosti obravnavane vsebine v pisanju Murdochove zaznamo tudi določene površinske napetosti, ki pa jih je potrebno korak za korakom razgraditi, da bi tako dospeli do pravega, globljega razumevanja njene etiške misli. Murdochova npr. zagovarja tezo, da so za moralo odločilna naša stanja duha (vrline, značaj, pozornost, ljubezen), po drugi strani pa pogosto govori o osredotočenosti na sebe kot izvoru moralnih zmot. Dobri smo lahko le tako, da naše delovanje ustrezno korenini v stanjih našega duha, toda po drugi strani se moramo ogibati usmerjenosti nase. Njeno pisanje v knjigi lahko tako razumemo tudi kot poskus prebiti se do pravega razumevanja teh moralnih stanj in jih navezati na moralno delovanje.

Esej *Ideja popolnosti*, s katerim Murdochova pričena knjigo, predstavlja zastavitev vprašanj, ki jih knjiga odpira, in raziskovanje pogojev za odgovarjanje na njih. Ena izmed osrednjih tez je, da se je sodobna moralna filozofija znašla v nezavidljivem položaju, ker se je njeno področje razpravljanja skrčilo, in sicer kot posledica omejenih stališč v filozofiji duha, ki naj bi predstavljala

ozadje moralne filozofije. Posledice te omejenosti so v tem, da nekaterih moralnih dejstev in stališč sploh ni moč ustrezno izraziti. Murdochova tukaj poda naslednja primera takšnih dejstev; nepreučeno življenje je lahko vrlo in ljubezen je osrednji pojem v morali. G. E. Moore stoji na začetkih omenjenega osiromašenja, čeprav je sam še lahko izrazil mnoštvo moralnih dejstev, ki so sedaj neizrazljiva. Osiromašenje so iz nastavkov pri Mooru izpeljali njegovi kritiki. Murdochova se postavi na stran Moora in poskuša zavreči njega kritiko.

Za to zavrnitev so potrebni premiki v moralni psihologiji. Za Moorove kritike in po prevladujoči sliki naj bi moralnost bila povezana z voljo; za razumevanje moralnosti naj bi bila ključna metafora gibanja (in ne vida, kot to zagovarja avtorica). Moralno pomembna so zgolj naša dejanja; *“kar je ‘notranje’, kar je med očitnimi dejanji, je bodisi neosebna misel, ‘nerazločnosti’ dejanj ali pa sanje brez substance”* (16). Vprašamo se lahko, ali sploh obstajajo odločitve brez delovanja, in sicer takšne, ki bi bile moralno pomembne. Murdochova tukaj svoj pritrdilen odgovor ponazori z naslednjim primerom. Povabi nas, da si zamislimo taščo, ki čuti sovražnost do svoje snahe, ker meni, da je nagnjena k razposajenosti in predrznosti, da je nesramna in nezrela, ter da se je njen sin poročil pod svojo ravnjo. V vsem

tem času je tašča sicer zelo korektna in prijazna do dekleta in si ne dovoli, da bi se njeno resnično mnenje kakor koli pokazalo navzven. Ko čas mineva, pa si tašča postopoma premisli in spremeni svoje mišljenje o snahi, ki ji posveti pravično pozornost in na njeni podlagi spozna, da je snaha pravzaprav prijetno preprosta, spontana in očarljivo mladostna. Ob tem pa so vsa taščina zunanja dejanja enaka, do spremembe je prišlo zgolj v njenih zasebnih mislih. Kaj se je torej dogajalo oz. zgodilo v teh zasebnih mislih in ali je to sploh lahko predmet moralnega vrednotenja? Osiromašena sodobna moralna psihologija mora odvrniti, da pravzaprav nič. Murdochova odgovarja, da nam je ta notranja, osebna dejavnost nekaj zelo domačega in je hkrati moralna.

Murdochova s silovito filozofsko strastjo brani to notranjo moralno dejavnost, zato je potrebno teoriji, ki bi nas prepričevala v nasprotno, neusmiljeno nasprotovati. Zavrača psihoanalizo kot “znanost” oz. sklicevanje na idejo popolne, idealne analize, ki bi na ta način objektivirala človekov notranji svet. To je hkrati povezano tudi z drugo pomembno temo, ki jo esej odpira, in sicer gre za odnos med etiko in znanostjo. Za slednjega Murdochova pravi, da *“znanost lahko na določenih točkah poučuje moralo in spremeni njeno smer, ne more pa morale vsebo-*

*vati, torej ne more vsebovati niti moralne filozofije”* (37). Esej sklene s kritiko eksistencializma, pri čemer slednjega razume kot stališče, ki resnično osebo identificira s prazno voljo, ki izbira. Bolj kot pojmi svobode, izbire in dejanja so za moralo pomembni pojmi, kot so ljubezen, gledanje in nesebična pozornost. Izkušnja praznine in občutek fatalizma ter determiniranosti, o katerem govore eksistencialisti, ni privlačen ali celo stvaren opis moralne izkušnje. Moralna izkušnja kot odločanje znotraj sveta, kot ga vidimo v moralnem smislu (kot rezultat moralne domišljije in moralnega prizadevanja), je nekaj, kar se dogaja neprenehoma, in ni zgolj niz nepovezanih odločitev.

Esej *O “Bogu” in “dobrem”* se pričinja z že omenjeno ugotovitvijo o praznosti moralne filozofije, ki ji manjka razvita moralna psihologija. Čeprav se morda na prvi pogled eksistencializem kaže kot ta, ki bi lahko ponudil ustrezen odgovor, gre za preveč optimistično in ne-realistično doktrino, ki ustvarja določene lažne vrednote in ne ponuja pravih odgovorov na moralna vprašanja. Pri tem avtorica kot eksistencialistično šteje ne zgolj kontinentalno različico eksistencializma, temveč tudi glavno vejo anglosaške analitične filozofije, ki je takrat prevladovala. Prva gradi na ideji razgaljenega, svobodnega jaza, katerega vrlina je odkritost, medtem ko slednja tradi-

cija poudarja vsakdanjo razumnost. Gre za napihnjeno in prazno pojmovanje volje. Ekzistencializem, lingvistični behaviorizem in utilitarizem so posledično neustrezni in zmotni. Takšna moralna filozofija ne zmore govoriti o ljubezni ali grehu, in izmuzne se ji doktrina izvirnega greha, kakor jo podaja sodobna psihologija. Človeška bitja zaznamujeta sebičnost in neobjektivnost; posledično je brezobziren ego največji sovražnik moralnemu življenju. *“Največji sovražnik odličnosti v moralni (pa tudi v umetnosti) je osebna fantazija: splet samopoveljevanja in tolažecih želja in sanj, ki preprečuje, da bi videli tisto, kar je zunaj nas”* (70).

Moralna filozofija si mora zastavljati vprašanja po tem, kakšen je dober človek in kako se moralno izboljšati. Pojma dobrote in vrline bosta pri odgovorih nanje za Murdochovo odigrala osrednjo vlogo. Sartrova filozofija to blokira, saj je zanjo tako že vse odločeno, anglosaška filozofija pa ne nudi nobene razvite teorije motivacije. Molitev je kot oblika pozornosti lahko ena izmed tehnik, ki nas lahko odvrne od sebičnosti. Murdochova poskuša zagovarjati tezo, da je moralni svet v sebi enoten in da je njegovo vrhovno načelo načelo ljubezni. Ideje dobrega pa ne smemo spremeniti zgolj v tolažeče sanje; pri tem nam lahko pomaga umetnost. Ta tema je nadalje osvetljena tudi v preostanku knjige.

V eseju *Suverenost dobrega nad drugimi pojmi* Murdochova pričinja z razmisleki o vlogi metafor v filozofski misli oz. misli nasploh. Metafor ne moremo preprosto odpraviti, nevtalzirati ali obiti s preprostejšimi izrazi. Z odpravo metafor ne moremo napraviti moralne filozofije nepristranske, saj se ta pristranskosti ne more izogniti. Murdochova v nadaljevanju oriše podobo človeka kot po naravi sebično bitje in njegovo življenje kot brez zunanje ga smotra. Kritizira pri Kantu in v romantiki utemeljeno podobo človeka oz. moralnega delovalca kot samozavestno racionalnega, razsvetljenega, neodvisnega, samotnega, močnega, odgovornega in pogumnega delovalca, čigar svobodna volja je ta, ki si sama ustvarja vrednote; takšen delovalec je *“junak tako številnih romanov in knjig o moralni filozofiji”* (94). Prav tak delovalec naj bi bil nadalje v svojih moralnih izbirah bistveno prost oz. neodvisen od moralnih čustev. Vendar se slednja v moralno življenje vrnejo skozi zadnja vrata. Lahko gre preprosto za spoštovanje moralnih zakonov. Za vernega človeka sta lahko čistost srca in krotkost duha stanji, ki sta genetično ozadje njegovega moralnega delovanja. Za moralno delovanje je pomembna kakovost zavesti; pomembno je vse, kar spreminja našo zavest v smeri nesebičnosti. Eno od takšnih spodbud lahko najdemo v lepoti. Lepota

in prava umetnost nas lahko oddaljujeta od sebičnosti; *“uživanje v umetnosti je urjenje v ljubezni do vrline”* (103). Lepota vzpodbudi ljubezen, ljubezen pa je kot pazljiva pozornost do sveta okoli nas vrlina, ki nas postavlja v odnos z dobrim. *“V intelektualnih disciplinah in v uživanju v umetnosti in naravi odkrivamo dragocenost naše sposobnosti, da pozabimo na jaz, da smo stvarni, da dojemamo točno. /.../ Avtoriteta morale je avtoriteta resnice, se pravi resničnosti”* (105) in *“Ljubezen, ki pri naša pravi odgovor, je urjenje pravičnosti in realizma in resničnega gledanja. /.../ Jasno je, da je vrlina dobra navada in vestno dejanje. Toda temeljna pogoja za takšno navado in takšno dejanje sta pri človeških bitjih pravično gledanje in dobra kakovost zavesti. Naša naloga je, da vidimo svet takšen, kakršen je”* (106). Na tem mestu se Murdochova nadalje loteva Platonove metafore votline in vzpenjanja k podobi sonca oz. k Dobremu. Gre za eno izmed nenadomestljivih metafor, v kateri Platon prikazuje potujočo dušo, ki se vzpenja preko štirih stopenj razpoloženja, katerih najvišja je zrenje ideje Dobrega. Na tej podlagi sedaj duša lahko v novi luči vidi tudi pojme, preko katerih se je prej vzpenjala (umetnost, delo, narava, institucije, ljudje), v ustreznih razmerjih.

Z bogastvom vsebine in načinom njene predstavitve tako Murdochova v knjigi sledi svoji tezi, da *“filozofirati pomeni*

*raziskovati naš lasten temperament, hkrati pa tudi poskušati odkrivati resnico*” (57). Knjiga je ob koncu pospremljena s spremno besedo Bojana žalca, v kateri na jasen in jedrnat način oriše Murdochovo kot filozofinjo, osrednje poteze njene etiške misli ter jih kritično sooči z izbranimi drugačnimi pogledi.

Vojko Strahovnik

**Jože Plut:**  
**ME (NE) BRIGA**  
**ali nekaj temeljnih**  
**etičnih vprašanj**  
Ljubljana: Društvo sv.  
Modesta (zbirka Etični  
izzivi), 2007

“Kako ravnati in se odločati, da ne bo samo uspešno in učinkovito, ampak tudi pošteno in prav, je vprašanje, ki si ga zastavljamo na vsakem koraku,” je v spremni besedi knjige *Me (ne) briga* zapisal dr. Anton Stres, celjski škof in predsednik komisije Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci. Tako kot za kulturo tudi za etiko velja, da je “tipično človeška” – samo človek si namreč zastavlja etična vprašanja. Zato lahko upravičeno rečemo, da je etika stara toliko, kot je staro človeštvo. Človek pa si zastavlja etična vprašanja zato, ker je ustvarjen kot svobodno bitje – sicer bi bila etika odvečna.

Zdi pa se, da etična vprašanja še nikoli niso bila tako aktualna kot dandanes. Res je sicer, da smo komaj “izstopili” iz krvavega dvajsetega stoletja, ki so ga na evropskih tleh zaznamovali dve svetovni vojni, krvav spopad na Balkanu ter tri totalitarne ideologije – komunizem, fašizem in nacizem. S koncem hladne vojne ter pojavom globalizacije pa so v ospredje stopila mnoga etična vprašanja, ki so

bila prej nekoliko v ozadju in jim doslej nismo posvečali toliko pozornosti. Tovrstna vprašanja ne bi smela biti samo predmet debat v ozkih intelektualnih krogih, saj se tičejo vseh nas – tako posameznikov kot družbe v celoti. Knjiga *Me (ne) briga* se tako dotika mnogih etičnih vprašanj, ki so dandanes še posebej aktualna, njen avtor dr. Jože Plut, sicer aktualni vojaški vikar, pa skuša etična vprašanja bralcu približati skozi konkretne primere, pri čemer se nasloni na dokaj “sveže” dogodke iz obdobja zadnjih let. Tudi naslovi posameznih poglavij so zelo slikoviti, npr. “Saj te prime, pa te mine” (naslov ene od skladb Adija Smolarja), “Kapo dol” (vzklik nekdanjega nogometnega selektorja Srečka Katanca) itd. Vse to dokazuje, da je avtor pri nastanku knjižice mislil predvsem na to, kako bi tematiko približal mladim, ki le stežka vstopajo v jedro etičnih vprašanj preko abstraktne govorice. Etična vzgoja mladih pa ne more prezreti temeljnega vprašanja družbene etike, ki je sicer rdeča nit obravnavanega dela. Iz knjige je razvidno, da je avtor pri nastanku knjižice uporabil tudi izkušnje, ki si jih je nabral kot duhovni vodja in učitelj reliigijsko-etičnega pouka (Vera in kultura) na Škofijski klasični gimnaziji, v sami vsebini pa so vtakane tudi avtorjeve iz-



kušnje iz konteksta njegove sedanje službe, tj. duhovne oskrbe vojakov.

Sama vsebina obravnavanega dela je sicer razdeljena na dva osnovna dela. Prvi del, ki obsega sedem poglavij, se nanaša na osnovne etike, zato poglavja razčiščujejo predvsem temeljne etične dileme (etični relativizem, družbena dekadenca, zanikanje etike, vloga avtoritete itd.), drugi del, ki obsega osemnajst poglavij, pa se nanaša na konkretne etične probleme iz vsakdanjega življenja (vloga vojske, voditelj, temeljna pravila vojskovanja, zvestoba, odnos do lastnega naro-

da, prevzemanje odgovornosti itd.). Knjigo tako tvori 25 kratkih poglavij, na koncu vsakega poglavja pa so dodane točke za razmišljanje ter dva resnična primera, ki se nanašata na tematiko poglavja, zato je knjiga lahko pomoč pri iskanju izhodišč za debato v mladinskih veroučnih skupinah, raznih debatih delavnicah in podobno. Ob tem velja omeniti, da je na koncu knjige dodanih tudi nekaj praznih strani, namenjenih zapiskom bralca, kar nedvomno poveča uporabnost obravnavanega dela.

Knjigo je izdalo Društvo sv. Modesta, ki združuje vo-

jaške duhovnike, verne vojske in njihove družine, in sicer v okviru zbirke "Etični izzivi". Glede na to, da vsebina knjige presega okvir Cerkve in vojske, bi bila škoda, če bi bila dostopna samo ozkemu krogu bralcev. Vseeno lahko upamo, da bo knjiga dr. Jožeta Pluta, pri kateri sta sodelovali tudi Helena Bernik (lektoriranje, skupaj s službo za publicistiko Ministrstva za obrambo RS) in Katja Strle (oblikovanje), našla pot do čim širšega kroga mladih bralcev in tudi učiteljev ter vzgojiteljev.

Gašper Blažič

**Špela Bevc**, rojena 22. marca 1977 v Ljubljani, v jeseni 2004 z odlično oceno diplomirala na Fakulteti za arhitekturo v Ljubljani pod mentorstvom doc. Jurija Kobeta z nalogo Nova knjigarna v stari Ljubljani (revitalizacija dela hiše Pod trančo 2).

V času študija se je udeležila več mednarodnih arhitekturnih in urbanističnih delavnic doma in v tujini ter sodelovala na natečaju za prenovu SNG Drama v Ljubljani. Nekaj mesecev študija je v absolventskem letu posvetila dodatnemu izobraževanju na fakulteti Politecnico di Milano v Italiji s poudarkom na oblikovanju v arhitekturi ter delu v projektivi svetlobe.

Po končanem študiju se univerzitetna diplomirana inženirka arhitekture posveča projektiranju arhitekture in interierja, grafičnemu oblikovanju, skrbi za vizualno podobo revije Glasnik Kraljice miru ter sodeluje pri izvajanju arhitekturnih in urbanističnih natečajev v sklopu Zbornice za arhitekturo in prostor Slovenije.

Ljubiteljsko srečevanje s fotografijo se je začelo že v mladosti, veselje do te panoge pa do danes vztrajno raste. V letu 2007 je s svojimi fotografijami sodelovala na dveh skupinskih fotografskih razstavah, v Piranu na ulični fotografski razstavi 'življenje' v sklopu tedna 'Prepih - Kamp z misijonom', ter v Baragovi galeriji v Trebnjem na razstavi 'Opletene vrbe'.

Živi in dela v Ljubljani.