

2011 3/4

Vseбина

UVODNIK

- 1 Jernej Kurinčič: Huje od grdega
VERA IN RAZUM
- 5 Donal Harrington: Obstaja naravni zakon?
PATRISTIKA
- 17 Robert Dodaro: Duhovnik kot grešnik po nauku sv. Avgušтина
SVETO PISMO
- 25 Lea Jensterle: Bogastvo judovskih spisov
DUHOVNOST
- 33 Franc Rodé: Evangeljski radikalizem posvečenega življenja
LEPOSLOVJE
- 43 Miroslav Mičanović: Kaj je danes biblijska zgodba?
LEPO – GRDO
- 47 Jožef Muhovič: Lepota
- 51 Primož Krečič: Bulgakovova izkušnja in nauk o lepoti
- 63 Sebastjan Kristovič: Ruska lepota kot ideal življenja
- 73 Bojan Žalec: Umetnost, bit in raca-zajec
- 85 Bruno Forte: Lepota
BIOETIKA
- 93 Urh Grošelj: Bioetika in medicina
- 99 Carl Elliott: Evtanazija in samomor s filozofovo pomočjo
SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD
- 101 Stane Granda: Koliko divizij ima Vatikan?
- 107 Franc Bešter: Smrtonosni racionalizem
SLOVENCI PO SVETU
- 111 Dominik Janez Herle: Poglavlja iz zgodovine slovenske skupnosti v Calumetu, Michigan
PSIHOLOGIJA
- 117 Marko Kovačič: Sodobno uboštvo osamljenosti
- 123 Janez Rus: Esej o drugih
PEDAGOGIKA
- 127 Tadeja Kerže: Predšolska vzgoja med družino in inštitucijo
- 133 Franc Bešter: Bela knjiga o šoli
MUZIKOLOGIJA
- 137 Franc Križnar: Pasijonsko leto v bavarskem Oberammergau
PRESOJE
- 141 Jožef Leskovec: Janez Juhant, Bojan Žalec, *Art of Life*.
- 144 Lenart Rihar: Drago Jančar, *To noč sem jo videl*

TAMINO PETELINŠEK: Padli angel, Olimlje, 2006.



JERNEJ KURINČIČ

Huje od grdega

*Glejte nelepo ženo, sklonjeno nad zemljo,
kako ji srce močno utripa in kako hitro
sope, ko gre mimo nas.*

*Nikdo ji ni odzdravil. Ko je izginila za
potokom, smo obstali kakor ujeti, stisnilo
nam je srce in otežilo korak.*

*Čudno bomo umirali, dragocenost smo izgubili.
Sveča nelepe žene gori nenehno in napolnjuje
večerno cerkev z globoko tišino.
(E. Kocbek)*

Ko smo bili otroci in smo delali lumparije, je bil odziv starejših včasih tudi: "Grd si!" Torej ne hudoben, ne krivičen, temveč grd. Neestetski. Nisem imel s seboj ogledala, pa tudi pogledati se v tistem napetem trenutku ne bi hotel, ampak povsem možno je, da bi mi takrat ogledalo pokazalo podobo, ki bi me prestrašila, zresnila. Kot je povsem možno, da v ogledalu ne bi videl čisto nič posebnega, in bi mi bilo lahko to za izgovor, da se drugi moti. Ampak otroci pač nismo toliko razmišljali, da bi vzeli ogledalo, ker smo se še bili navajeni zrcaliti v očeh drugih. In smo zato razumeli. Ta oznaka "grd", kot je - nasprotno - mama vedno lepa, je bila neskončno učinkovitejša od vsake moralne razlage. Ker je segla globlje v naše odnose, kot bi mogla kakršnakoli druga oznaka ali sodba.

Sodobni terapevtski čistuni bi ob temle dogajanju znali pripomniti, da takšno izražanje dela otroku krivico, saj ga reducira na neko njegovo dejanje ali zadržanje. Saj bi bilo verjetno res bolje reči: "To početje te dela grdega." Ampak je že tako, da še, ko najbolj dobrohotno češeš, kdaj drugega tudi pocukaš.

Ko smo odraščali, smo se srečali tudi z razlaganjem, kaj je lepo – in kaj ni. Da ni lepo barvati čez črto, nečitljivo pisati, imeti črno za nohti, pred nosom zapirati vrata. Skratka, stalno sta se mešali razsežnost dobrega (pravilnega, urejenega) in lepega. To je dobro pojasnila filozofija, češ da je lepo tisto, kar je skladno, harmonično, na svojem mestu.

Ko pa smo, oblečeni v plašč takih idealov, stopili v življenje, smo se kar naenkrat znašli v zmešnjavi. Kič, moda, umetnost, konfekcija, trženje, erotika, ideologije, tehnika, javno mnenje, vera; vsako je po svoje ne le definiralo, temveč tudi oglaševalo neko lepoto. Predvsem množična proizvodnja - in množično porabništvo – sta nas privedli do tega, da se je tista intuicija za lepo, ki je tako usmerjala naše otroštvo, skorajda izgubila v množici umetnega. Ne le umetno izdelanega, temveč tudi umetno vzbujenega. In tako se mora zdaj lepo priplaziti v življenje pri tistih nečastnih stranskih vratih. Da nas preseneti, skorajda rani, vsekakor pa pretrese s svojo enkratnostjo in nadserijskostjo. In smo se ga že kar naučili iskati in doživljati samo v obnebjih izven civilizacije, odnosov, predpisov, mere. V nekem uporniškem kontrastu do bivanja samega. Kot neke vrste izjemo, revolucijo našega pustega vsakdanjika. Zato smo lepo navajeni iskati bolj v ekscesu kot v zvestobi, prej v bolečini kot v ugodju, prej v tragiki kot v veselju. Pa še v tem iskanju se doživljamo kot razsvetljene samotne jezdece, ki prezirajo okus 'raje', zadovolj(e)ne z zapovedano omamo plastičnega kiča. A taka ekscesnost, senzacija lepega, je prej izjema kot pravilo, je kot skrajno iracionalna tudi popolnoma neulovljiva, se izmika v prostor čudeža. In nas praviloma v življenju prepušča vladavini puščave konfekcije, ki je le redko posejana z oazami pristne lepote.

Pa je res to naša usoda? Je lepota res samo še domena samotnih jezdecev, tako rekoč donkihotstvo? Smo z množično proizvodnjo lepih in privlačnih izdelkov (in ljudi) lepo res porinili na rob bivanja? Da mora postati tako rekoč grdo, da nas lahko še tako zajame, kot nas je kot naivne otroke lepota? Je umetnost samo še stvar šoka in nečesa novega, nemišljenega? Je racionalno in urejeno nujno nelepo? So forma, funkcija, dovršenost nujno konfekcijske vrline? Kaj (ali kdo) nas lahko odreši stalnega beganja med vsakdanom in transcendenco?

Morda pa je doživljanje tega nasprotja ena temeljnih prevar konfekcije. Ki jo tako rekoč ohranja pri življenju. Da po lepo dejansko ni treba izven meja bivanja, izven vsakdana, izven rednega in razumnega. Da še velja stari *unum – bonum – verum – pulchrum*. Da je svet še prozoren za razum, le aroganci humanistične samozadostnosti se ustavlja. Da je lépo sicer pobegnilo pod površje hladne puščavske skorje, a pod njo žari še povsod – in ne le v vulkanih ekscesa, kjer izbruhne skozi. A kako naj si odstremo to ognjeno morje čistega bivanja?

Stari nam dajejo za odgovor *askezo*. Lepo bo lahko vstopilo v naš vsakdan, ko bomo presegli obsedenost, da je treba vse imeti, obvladati, očistiti, znati. Ko bomo do stvari zaživeli od znotraj in ne skozi konvencijo, predpis, tehniko ali modo. Ko se bomo odpovedali hitenju za više-hitreje-močneje in znali tu-bit. In ko bomo spet odkrili tisto otroško sposobnost se zrcaliti v pogledu (in bivanju) drugega. (Samo) biti zanj – to je sreča in je lepota.

Lahko pa pristanemo na puščavski pesek proizvodnih potreb in pojmov – in vriskamo, ko ga občasno prebije lava lepega ali grdega. Še grdo je namreč boljše od brezobličnosti.

DONAL HARRINGTON

Obstaja naravni zakon?¹

Naše razmišljanje o pristopu k morali v smislu zakona je pokazalo, da je vidik zakona bistveni vidik morale. V tem poglavju pa bomo poskušali svoje razumevanje tega vidika poglobiti s pomočjo premisleka na temo naravnega zakona. To je namreč tema, ki razkriva, kaj v najbolj temeljnem smislu pomeni videti moralo v smislu zakona.

NARAVNI ZAKON DANES

Kristila pa nam bo kratka opomba o izrazoslovju, saj je pojem "naravni zakon" sam po sebi zavajajoč. Na prvi pogled bi namreč izraz lahko napeljeval na zakone narave, ki jih obravnavajo naravoslovne znanosti. To je, na primer, zakon narave, da je maso mogoče pretvoriti v energijo, da molje privlači svetloba ali da narcise cvetijo spomladi. To so zakoni o dogajanju v naravi. Ti opredeljujejo neizbežne ali verjetne pojave, ki so vgrajeni v stvari same.

V morali pa se naravni zakon nanaša samo na človeška bitja; bolj točno bi torej lahko govorili o naravnem moralnem zakonu. Tu "zakon" ne opisuje tega, kar je, ampak to, kar bi moralo biti. Gre za normativen in ne deskriptiven pojem. Ko govorimo o naravnem moralnem zakonu, s tem mislimo, da temelj moralnega zakona, kaj bi ljudje morali delati in čemu bi se morali izogibati, najdemo v naravi človeškega bitja. To pomeni, da to,

kar smo, t. j. naša narava, kaže na to, kako bi morali živeti. Tega "bi morali" pa ni pri nobeni drugi vrsti ustvarjenih bitij.

Pogosto pa se zgodi, da v razpravi o morali ob omembi ideje zakona zakon razumemo kot nekaj, kar nekdo določi, nekako tako, kot zakonodajalec določi zakone v zvezi z ločitvijo, z vožnjo pod vplivom alkohola ali s preprečevanjem terorizma. Ti zakoni bi bili lahko tudi drugačni in v drugih državah tudi so drugačni, toda taki, kot so, so zato, ker je bilo tako določeno. Naravni moralni zakon pa ni posledica človekove določitve. To je zakon, ki je nekako vgrajen v naše odločitve in jim je predhoden; je nekaj, kar odkrivamo, in ne nekaj, kar določimo.

Kljub vsemu njegovemu ugledu v katoliškem moralnem izročilu pa ima teorija naravnega zakona nemalo težav. Prvič, obstajajo različne verzije, kaj pomeni naravni zakon, in nekatere izmed njih bomo kasneje obravnavali. Zato je seveda precej naporno

kritično razpravljati o ideji naravnega zakona, če ni jasno, o čem ljudje dejansko govorijo, in če se zdi, da govorijo o različnih stvareh.

Drugič, v času, v katerem so spremembe tako pomemben del naše izkušnje zgodovine, se lahko ideja naravnega zakona zdi precej hladna. Skoraj smo se namreč že navadili, da so hitre in vedno hitrejše spremembe del človeškega življenja. Te spremembe s seboj prinašajo etične dileme, ki si jih nekdanji nismo mogli niti zamisliti, hkrati pa nam odpirajo tudi nove vidike smisla in možnosti človekove eksistence. In mnogim se zdi, da je to v nasprotju z idejo naravnega zakona, ki je opredeljen enkrat za vselej in ki odseva trajno in nespremenljivo človekovo resničnost.

Tretjič, težko je uskladiti idejo naravnega zakona z dejstvom kulturne različnosti. Zaradi raznolikosti množice kultur, ki zadeva moralno sprejemljivost in nesprijemljivost nekaterih praks, od mnogoženstva do ljudožerstva, je težko trditi, da skupna morala velja za vse človeštvo. Zato smo v skušnjavi, da bi zaključili, da je morala določena s kulturo, ne pa, da je univerzalno predpisana, in da v bistvu ne obstaja nič takega, kot je univerzalna moralna resnica. S tem bi se to, kar je moralno, zožilo na tisto, kar je dogovorjeno.

Omenjeno je povezano tudi z današnjo skepso glede možnosti moralne resnice. Če rečemo, na primer, da je kontracepcija v nasprotju z ustreznim delovanjem in pravim namenom človekove spolnosti ali da so potrebe ubogih pomembnejše od pravice do zasebne lastnine, se lahko zdi, da to ni nič drugega kot ideja neke skupine o tem, kaj je moralna resnica. Drži lahko, da se drugi v veliki meri strinjajo z nami o tem, kaj pomeni biti človeško bitje, pa so kljub temu zbegani, se ne strinjajo ali celo ostro nasprotujejo takim zaključkom. Ne razumejo, zakaj je to, kar smo, neizogibno povezano tudi s tem, kako se moramo vesti. Trdijo namreč, da smernic za življenje ni mogoče tako enostavno razbrati.

Navzlic navedenim težavam še vedno lahko slutimo, da brez neke vrste naravnega

zakona sploh ne more biti morale. Težko si je, na primer, predstavljati, kako se bomo sporazumeli glede ekološke krize ali glede groženj mednarodnemu miru brez neke univerzalne etike in univerzalno veljavnih vrednot. Če smo s spremembami v sistemu komunikacij zaživel v "globalni vasi", potem bi mogli pričakovati tudi, da bo obstajala neka globalna etika, ki bo vodila naše skupno življenje. Ne glede na ves pluralizem v morali se namreč zdi, da smer, v katero gre svet, zahteva neko temeljno moralo, ki bo skupna vsemu človeštvu.

Ne glede na povedano se zdi smiselno tudi razmišljanje, da, če obstaja skupna človeška narava, obstaja tudi neka skupna človeška morala, ne glede na to, ali je bolj splošna ali bolj konkretna. In če ni univerzalnega temelja za razpravo o morali, se zdi nesmiselno govoriti o človekovi naravi, ki je skupna vsemu človeštvu in po kateri smo vsi ljudje moralna bitja.

NAČIN RAZMIŠLJANJA

Obstajata dva načina pristopanja k ideji naravnega zakona. Lahko ga imamo za teorijo, ki nam govori, kaj je prav in kaj narobe, lahko pa ga imamo za teorijo, ki nam govori, kako poskrbeti, da bomo odkrili, kaj je prav in kaj narobe. Najbrž je bolje začeti s slednjo, saj je bolj temeljna.

Naravni zakon je v osnovi način, kako odkriti, kaj je prav in kaj narobe. Pravi, da do moralne resnice pridemo z uporabo razuma, s katerim razmišljamo o človeški naravi. Naravni zakon je metoda razumskega razmisleka o naravi, preko katerega odkrijemo moralno resnico. Vendar besede "razum" tu ne smemo uporabljati v pretirano racionalističnem smislu. V moralnem razmisleku je dobro, da razmišljamo s pomočjo "razumnega srca", to je, da naš razmislek vključuje misli in čustva. Še enkrat, beseda "narava" ne pomeni, da hočemo postvariti osebnost. Da razum razmišlja o naravi, pomeni, da ljudje razmišljajo o svoji lastni človeškosti in o svoji lastni

izkušnji, kaj pomeni biti človek. To pomeni, da razmišlja o tem, kaj pomeni biti človeška oseba.

Omenjena metoda se bo še jasneje pokazala, če jo bomo postavili nasproti drugim načinom odkrivanja, kaj je prav in kaj narobe. Še posebej sta v sodobni moralni zavesti pomembna dva. Enega običajno imenujemo subjektivizem ali emotivizem. Moralne trditve (trditve, da je to ali ono dejanje prav ali narobe) niso nič več kot trditve subjektivne izbire. Tu je odločitev, kaj storiti, odvisna od naših občutij in prepričanj. Če se potem dva človeka ne strinjata, na primer, glede moralnosti evtanazije, v bistvu to ni nič drugače, kot če se ne bi strinjala glede tega, ali jima je všeč indijska hrana. Nobenega merila ni za okus in nobenega merila ni za moralna stališča. Z drugimi besedami, nobenega višjega prizivnega sodišča ni.

Če ta metoda nima moralne resnice za nič več kot za resnico o tem, kaj nekdo čuti, pa druga metoda za določanje, kaj je prav in kaj narobe, najde moralno resnico v tehtanju posledic različnih potekov dogodkov. Običajno jo imenujemo konsekvencializem ali utilitarizem. Dejanje, ki ponuja najboljši izid za vse vpletene, ima najvišjo vrednost z vidika koristi, zato ga imamo za dobrega. Izid, o katerem govorimo, je pogosto označen s frazo "največja sreča za največje število vpletenih".

Ko se odločamo, kaj storiti, je seveda najpametneje razmisliti o svojih občutkih in pretehtati posledice možnih potekov dogodkov. Zato nočemo reči, da se je potrebno odločiti za eno izmed metod in proti drugi. Pravzaprav bi bilo najbolje, če bi različne metode spojili. To pomeni, da bi pri odločitvah, kaj storiti v določenem položaju, upoštevali tako svoje občutke in prepričanja kot možne posledice različnih odločitev, ki so na voljo, pa tudi pomen odločitev glede na smisel človekove eksistence.

Vendar ima metoda naravnega zakona slednje za najbolj temeljno. Toda to ne pomeni, da bi morali ob vsaki odločitvi najprej izrecno in na dolgo razmišljati o tem, kaj pomeni

biti človek; to bi nas hromilo. Bolj kot ne v konkretnih položajih razmišljamo le o svojih občutkih in tehtamo posledice. A v ozadju našega razmišljanja je močna usmeritev, ki je redko jasna, toda zato nič manj pomembna, usmeritev, ki izvira iz našega razumevanja tega, kaj pomeni biti človek v svetu. In čeprav je bolj implicitna kot eksplicitna, gre za najbolj odločilno sestavino naših moralnih odločitev.

Ko se ljudje torej ne strinjajo o tem, kaj je prav in kaj narobe, lahko to izvira iz različnih občutkov in prepričanj, ki vodijo v razlike. Ali pa njihovo nestrinjanje izvira iz različne ocene posledic, ki jih prinašajo različne možnosti. Lahko gre tudi za posledico različnega razumevanja, kaj pomeni biti človek. Če se ljudje na primer ne strinjajo o tem, ali je prav ali narobe, če imamo spolne odnose izven zakona, se bodo zaman prepirali o tem, kakšno škodo zunajzakonski spolni odnosi lahko povzročijo ali ne povzročajo, če je dejanska razlika med njimi v tem, kako razumejo pomen spolnosti v osebnem in medčloveškem življenju.

Ko pa razmišljamo o tem, kaj pomeni biti človek, lahko pridemo do tega, da so nekateri naši občutki in prepričanja napačni ali da nad določenimi posledicami, ki smo jih imeli za zaželene, prevladajo druge možnosti. Lahko se na primer zgodi, da močno podpiramo usmrtitev morilca, ki je zagrešil brutalen umor, ali pa smo zelo zaskrbljeni zaradi možnih posledic, ki bi jih prineslo mučenje terorista, s katerim bi poskušali iz njega izvleči, kje je nastavljena bomba. Naravni zakon bi preprosto zahteval, da razmislimo o tem, kaj ima narava in namen človeške eksistence povedati o teh dejanjih. Drugače bi lahko ugotovili, da smo naredili nekaj, za kar smo za nazaj prepričani, da nasprotuje temu, kar smo. Morda bi mučili terorista, potem pa bi se vprašali: kaj pomeni za našo družbo dejstvo, da smo vpeljali mučenje?

Da bi to še bolje razumeli, pogledjmo še primer prekinitve življenja pri človeku, ki je na smrt bolan. Nekateri družinski člani bi

hoteli končati trpljenje ljubljenega človeka, drugi bi morda trdili, da je narobe nekemu vzeti življenje. Občutki in prepričanja so razdeljeni, brez dvoma pa bodo oboji trdili, da njihov potek dogodkov prinaša najbolj zaželen izid. Potrebno je torej pogledati vidike smisla življenja in smrti, ki so najbolj temeljni in o katerih še nismo razmišljali. Je potrebno za vsako ceno ohraniti življenje? Je smrt nekaj dobrega ali nekaj slabega? Je kaj po smrti? Ima trpljenje kakšen smisel ali vrednost?

Toda zelo možno je, da bi se vsi vpleteni, potem ko bi razpravljali o teh vprašanih, na koncu strinjali glede splošnega smisla življenja, smrti in trpljenja, še naprej pa se ne bi strinjali, kaj storiti v tem položaju. To pomeni, da splošen razmislek o smislu človeškega življenja ne more na preprost način pripeljati do zaključkov, kaj storiti. Vendar je ta razmislek bistvenega pomena zaradi nečesa drugega. Kako bi namreč brez njega vedeli, kaj je dobra posledica in kaj slaba? Brez njega bi bila prepričanja, ki jih imamo, in posledice, ki jih iščemo, brez razumske osnove.

Z drugimi besedami, do temelja svojega moralnega mišljenja pridemo z razmislekom o tem, kaj pomeni biti človeška oseba. Ta razmislek nam morda ne bo natančno povedal, kaj storiti, vendar nam bo dal smernice za mišljenje. Usmeril bo naše občutke in oblikoval naša prepričanja v določeno smer. Vodil nas bo pri iskanju in vrednotenju določenih posledic. To pomeni, da bomo vedno močnejše čutili, kaj je pomembno za človekovo samouresničenje. To pomeni, da bomo iskali možnosti za dejanja, ki bodo imela za posledico doseganje namena našega obstoja.

PROSTOR ZA USTVARJALNOST

V zvezi z naravnim zakonom pogosto pravijo, da bomo, če bomo svoja etična razmišljanja utemeljili na naravi človeške osebe, končali pri zelo strogem načinu moralnega mišljenja. Zato je pomembno, da upoštevamo uravnoteženost, ki je zajeta v definiciji naravnega zakona kot razuma, ki

odseva naravo. Če ne upoštevamo "narave", bomo razmišljali brez referenčnega okvirja ali temelja, naši zaključki pa bodo lahko precej naključni. Če pa zanemarimo element "razuma", potem bo videti, kot da naravni zakon ne potrebuje nobenega razmisleka, ampak moramo samo precej trdne in neupogljive smernice, ki so že bile izdelane drugje, uporabiti za posamezne položaje.

In prav to slednje se je pogosto dogajalo, kar je tudi razlog, da so s teorijo naravnega zakona mnogi nezadovoljni. Za primer vzemimo laganje. V skladu z verzijo naravnega zakona, ki ne upošteva vloge razuma, je sposobnost govora očitno namenjena temu, da z njo drugim posredujemo vsebino svojega uma. Medtem ko lahko pride do situacij, v katerih to ne bi bilo primerno, in zato lahko resnico zadržimo zase, je posredovanje nečesa, kar je nasprotno temu, za kar v svojem umu vemo, da drži, napačna uporaba in zlora ba te sposobnosti ter zato moralno narobe.

Razlog, zakaj je po tej verziji tako malo prostora za človekov razmislek, je v tem, da človekove narave ne razumemo kot nekaj, kar je več od telesne funkcije sposobnosti govora. Če bi namreč namesto tega naravni zakon razumeli kot sredstvo za posredovanje, ki je v skladu z zahtevami odnosa in v službi izgradnje skupnosti, bi imeli popolnoma drugačno sliko. Vrednote zvestobe in skupnosti nam namreč dajejo veliko močnejšo in globljo motivacijo za resnicoljubnost. In predstavljamo si lahko situacije, v katerih je reči, kar ni res, lahko celo najbolj zvesto in resnicoljubno dejanje. Razločevanje, kdaj in kako je lahko tako, pa zahteva veliko ustvarjalnosti in domišljije razumnega srca.

Reči, da se naravni zakon začne z razumom, ki odseva naravo, torej ne pomeni, da je vse že zapisano v naši človeški naravi in jeto samo potrebno prebrati. Navedeno bi ustrezalo prvi verziji zgoraj in bi človekovo naravo zožilo na nekaj, kar je podobno računalniškemu programu, v katerem so vsa navodila napisana vnaprej. V tem primeru ne bi bilo prostora za ustvarjalnost, ampak samo

za uporabo formul in za izpeljevanje iz tistega, kar je že določeno.

Zapletenost človeške narave in človekove resničnosti pa je drugačna. To ni zapletenost računalniškega niza navodil, ki je izjemno zamotan, toda vseeno vnaprej določen. To je zapletenost bitja, ki se ima za neke vrste bitje na tem svetu, vendar mora še ugotoviti, kakšne vrste bitje naj bo.

Zapletenost morda lahko izrazimo s tem, da rečemo, da – ker odseva človekovo resničnost – razum odkriva, da je človeško bitje obenem vnaprej določeno in nedoločeno. To pa vpeljuje idejo svobode in posega v razpravo med tistimi, ki trdijo, da smo človeška bitja radikalno svobodna, in tistimi, ki trdijo, da smo temeljno določeni, pa najsi bo z okoljem, z geni ali s podzavestjo. Ne da bi se spuščali v to debato, lahko rečemo, da je človekova resničnost kombinacija tako določenega kot nedoločenega.

Omenjeno pojasnjuje tudi primerjava z živalskim svetom. Živali so v veliki meri vnaprej programirane, pa najsi gre za spretnosti ali pa za odzive, ki se kažejo v relativni samodejnosti. Slep sledijo nagonom in nagnjenjem svoje narave. Ljudje smo drugačni. Ne glede na to, kakšne težave imajo, se psom ni treba mučiti s tem, kaj je smisel njihove pasjosti. Izkušnje pa, ki jih imamo v življenju ljudje, nas soočajo z vprašanji, kot so: kdo smo in kaj vse to pomeni. Razmišljati moramo o tem, kaj naj bomo in kaj naj storimo. V nasprotju z živalmi se ljudje ne bomo uresničili s slepim sledenjem svojim nagonom, ampak samo z razmislekom o svojih izkušnjah in z odkrivanjem zapovedi, ki nam jih nalaga naša narava.

Ko bomo razmišljali, bomo odkrili, da nam je v nekem smislu naša človeška narava dana vnaprej. To pomeni, da bomo odkrili, da človekovo existenco določajo nekatere temeljne možne lastnosti. Te možne lastnosti se, na primer, lahko izrazijo v jeziku vrlin. Govorimo lahko o vrlinah, kot so poštenost, ljubezen in pravičnost, saj slednje predstavljajo tisto, kar je najvišje in najbolj odločilno za človekovo naravo. To nam je v veliki meri dano, je

vnaprej določeno; glede tega se ne odločamo o samem sebi, ampak odkrivamo, kaj smo.

Vendar ko razmišljamo, tudi odkrivamo, da je to, kar nam je dano, najprej naloga, in sicer naloga postati taka oseba. Omenjeno se namreč ne bo zgodilo samo od sebe. Torej smo svobodni v zelo globokem pomenu besede. Ko smo namreč odkrili, kaj je najgloblja možna lastnost naše narave, ji lahko pritrdimo ali pa to zavrremo. Poleg tega lahko tudi čas, v katerem živimo, spremeni naše razumevanje in vrednotenje tega, kaj pomeni biti človek. In potem, ko enkrat dosežemo neki uvid v to, kaj moramo postati, je pred nami naloga ugotoviti, kakšen način življenja, vzpostavljanja odnosov in vedenja bo kar najboljše podpiral to postajanje.

Torej na ravni človeka stvaritvi ne vlada nujnost; imamo neki manevrski prostor. Ugotovimo lahko, da se moramo sami odločiti, kaj bomo naredili iz sebe. Vsak izmed nas mora iz tega, kar mu je dano, zgraditi svojo lastno osebnost. To lahko primerjamo s kiparjem, ki obdeluje kos kamna in mora spoštovati značilnosti surovega materiala ter si hkrati ustvarjalno predstavljati, kaj bo iz njega nastalo. Tudi mi moramo oblikovati to, kar nam je bilo dano; tako močno moramo delati, da bo včasih strašljivo in bi si želeli, da bi bilo tako enostavno kot pri živalih.

ZAKON NAŠEGA BITJA

Ostaja pa dejstvo, da se – četudi svojo moralo utemeljimo na razmisleku o naravi človekove resničnosti – ljudje še vedno ne strinjajo, kaj pomeni biti človek. Ena miselna šola bo učila, da, ko razmišljamo o tem, kdo smo, preprosto odkrivamo nagnjenje k iskanju užitka in izogibanju bolečine. V nasprotju s tem pa tradicionalna teorija naravnega zakona govori o nagnjenjih k ohranjanju življenja, k razmnoževanju in vzgoji potomcev, k iskanju resnice in k sodelovanju v družbi. Druga filozofija bo trdila, da ni ničesar, kar bi nam bilo dano vnaprej, ampak da naša človeška narava ni nič drugega kot

tisto, kar ustvarimo, ko uveljavljamo svojo svobodo.

Toda ali obstaja nekaj bolj osnovnega, nekaj, kar je temelj za te različne razlage? Mnogo obeta pristop, ki pravi, da je vsem tem razlagam skupen duh iskanja moralne resnice. Bistvo naravnega zakona je v razmisleku o človekovi naravi; a če sta razmislek in odločanje nekaj specifično človeškega, potem naravni zakon v najbolj temeljnem smislu pomeni razmislek o svojem lastnem razmisleku. Če se v zaključkih strinjamo ali ne, vsi iščemo in se sprašujemo po istem vzorcu. In če to drži, je ta vzorec sam po sebi najbolj temeljni naravni moralni zakon. Poglejmo to podrobneje.

V središču naše moralne zavesti je spraševanje. Najprej, naša človeška izkušnja dobrega in slabega, pravega in napačnega odpira vprašanje našega razumevanja. Ko poskušamo razumeti svojo izkušnjo, se srečujemo z različnimi idejami in pogledi, zato se nam postavljajo vprašanja sodbe, ko poskušamo uvideti, ali je naše razumevanje pravilno. Zatem pa se postavljajo vprašanja odločanja. Ta vprašanja nas vodijo onkraj spoznanja in občutkov do trenutka odločitve in izvršitve.

Gre za vzorec, po katerem delujemo kot moralno zavestni subjekti, vzorec izkušanja, razumevanja, sodbe in nazadnje odločitve. Rečemo lahko, da je ta vzorec v nekem smislu nespremenljiv. Če se namreč nekdo ne bi strinjal z izidom našega razmisleka in odločanja, bi bila to posledica drugačnega razumevanja, sodbe, odločitve in dejanj. Kakršenkoli je namreč izid, je vzorec vedno isti. Rečemo lahko torej, da smo po naravi usmerjeni k temu, da se poglobljamo v svojo izkušnjo, da iščemo uvid, da si prizadevamo odkriti, kaj je resnično in kaj je dobro, in delati dobro, ki smo ga odkrili.

Z laskoto lahko vidimo "zakon", ki je zajet v tem vzorcu, in vidimo lahko, kako je ta vzorec vir obveznosti. To je zakon, ki zahteva, da smo odprti in pozorni na svojo izkušnjo, zakon, ki zahteva razumnost in dojemljivost pri iskanju, razumskost in izčrpnost v svojih sodbah,

nepriustranskost in odgovornost pri naših odločitvah in zavezanost dobremu, ki smo ga odkrili. Če ta "navodila" upoštevamo, bomo prišli do resničnega in dobrega. In v bistvu gre pri naravnem zakonu prav za to.

Kot je rekel Tomaž Akvinski pred sedmimi stoletji, je temeljno navodilo naravnega zakona, da moramo delati dobro in se izogibati zlu. Morda se to zdi očitno, toda s tem je hotel povedati, da smo moralna bitja, da smo po naravi usmerjeni ali nagnjeni k dobremu. Zgornja formulacija pa to razvija preko dovršenega vzorca zavesti, ki nas ločuje od živali. Slednjim se namreč ni treba odločati o sebi in o tem, kaj je dobro. Mi pa se moramo, in omenjeno delamo na ta način. Prav zato lahko za človeka tudi rečemo, da je "moralna žival".

Iz tega lahko sklepamo, da tisto prvo, kar se razum nauči iz razmisleka o človekovi naravi, glede morale zadeva "kako" in ne "kaj". Naše temeljno učenje zadeva vprašanje, kako postati moralno bitje, namreč, s pozornostjo na svoje izkušnje, z dojemljivostjo v svojem razmišljanju, z razumnostjo v svojih sodbah, z odgovornostjo pri svojih odločitvah, z zavzetostjo v svojem življenju. To je naša narava, naša naravna nagnjenost, ki jo imamo kot moralna bitja. Kaj nam bo to povedalo o dobrem in slabem, je drugo vprašanje, vendar na ta način uresničujemo svojo naravo, ki jo imamo kot moralne živali.

To pa ponuja tudi nekaj rešitev vsaj za nekatera nesoglasja glede človekove narave in moralnih načel. Rečemo namreč lahko, da ljudje opazujejo, razmišljajo, tehtajo in se odločajo na različne načine. Pozorni so na različne podatke; različno jih razumejo in prihajajo do različnih zaključkov. Nekaj od tega je preprosto posledica bogastva različnosti. Nekaj pa je posledica prezira, nepazljivosti, pomot, slepote, pristranskosti.

Slednje je najbrž do neke mere povezano tudi s kontekstom, saj se včasih zgodi, da slepota ali pristranskost vpliva na celotno skupnost ali kulturo. Preprosto se lahko zgodi, da posameznik izkrivljeno razume, na

primer, lastnino ali spolnost; ali pa je oseba žrtev napačnega razumevanja časa, v katerem živi. Ne razmišljamo namreč v vakuumu, ločeni od kulture, v kateri živimo; prav nasprotno, kultura pomembno spreminja našo moralno občutljivost.

Ta formulacija nam tudi omogoča, da pritrjujemo naravnemu zakonu, hkrati pa upoštevamo, da imajo pomembno vlogo spremembe. Svet, v katerem smo, se ves čas spreminja in zato se ves čas sočasno spreminja naše dožemanje samih sebe. A imamo trdno podlago, namreč, svojo naravo pričakujočih, raziskujočih, razumevajočih, spoznavajočih, odločujočih se, ljubečih človeških bitij. In ta podlaga nam omogoča, da ohranjamo rdečo nit sredi vseh sprememb svojega položaja, svojega razumevanja samih sebe in svoje moralne zavesti.

PRIHODNI DOSEŽKI

Središče našega razmisleka je bilo usmerjeno na postopek in ne na vsebino. Odkrivali smo koristnost pristopa k naravnemu zakonu kot zakonu, ki govori o tem, kako razmišljamo o morali, ne pa o naravnem zakonu kot rezultatu razmišljanja. Prednost tega pristopa je v tem, da preprečuje, da bi imeli o naravnem zakonu občutek, da je nespremenljiv nabor moralnih smernic, in namesto tega poudarja osrednjo vlogo razmišljujočega srca pri odkrivanju moralne resnice.

Vseeno se lahko zgodi, da se bodo ob tem pristopu počutili prikrajšani tisti, ki preprosto hočejo izjavo o tem, kaj je prav in kaj narobe. Enostaven odgovor na ta občutek prikrajšanosti je, da ni mogoče pojasniti, kaj je prav in kaj narobe, ne da bi ob tem šli mimo človekovega uma in srca. Nobene "objektivne" formulacije naravnega moralnega zakona ni, ki bi bila zapisana v kamen za vse čase in prostore in ki od nas ne bi zahtevala nič več kot preprosto pritrditev.

To je tako zaradi narave objektivnosti. Na nobenem področju ni objektivnosti brez subjektivnosti. Ne moremo doseči objektivne

resnice, ne da bi se uspešno prebili skozi subjektivne postopke odkrivanja, razumevanja, presojanja in odločanja. Vendar so v morali ti postopki še bolj zapleteni zaradi dejstva, da smo tisto, kar raziskujemo, mi sami.

Nekateri pojavi, ki jih znanstveniki poskušajo razumeti, so izven znanstvenikov samih. Pri moralnih izbirah pa smo mi sami pojav, ki ga poskušamo razumeti.

Nikakor ni mogoče določiti, kaj je prav in kaj narobe, na tak način, da bi s tem končali vse razprave. Nadaljnji razmislek in razprava o človekovi izkušnji je edina rešitev. Če razmislek začnemo z vprašanjem, kaj pomeni biti človek, če vstopimo v razpravo o različnih pogledih, če v duhu dialoga poskušamo vedno bolj spoštovati to, kar imenujemo "luč nesoglasja", bomo napredovali k resnici.

Prav zato lahko za naravni zakon, če ga razumemo kot izid svojega razmišljanja in svojih pogovorov, rečemo, da je pred nami. To je nekaj, k čemur stremimo, ne pa nekaj, kar imamo. V nekem smislu sploh ne obstaja, saj človeštvo še ni našlo skupne točke, ki bi bila rezultat izkušenj, uvida, presojanja in odločitev ljudi. Če rečemo bolj pozitivno, naravni zakon obstaja toliko, kolikor so ljudje prišli do skupnega dožemanja in zavezanosti resnici o sebi samih. Naravni zakon je prihodnost, saj smo kot človeški rod še vedno v postopku odkrivanja, kdo smo, in še vedno ugotavljamo, kako bi prišli do skupne točke glede tega, kaj pomeni biti človek.

Preprosta ponazoritev tega dejstva je shod predstavnikov različnih svetovnih religij leta 1993. Shod se je imenoval "parlament svetovnih religij" (čeprav niso vsi navzoči uradno zastopali svoje religije), ki je oblikoval deklaracijo o tako imenovani "globalni etiki". Ta etika vsebuje "temeljno zahtevo" in štiri "nepreklicne smernice". Temeljna zahteva je, da je z vsakim človeškim bitjem treba ravnati človeško. Štiri smernice pa so: zavezanost h kulturi nenasilja in spoštovanja življenja; zavezanost h kulturi solidarnosti in pravičnega ekonomskega reda; zavezanost h kulturi strpnosti in življenja v resnicoljubnosti;

zavezanost h kulturi enakih pravic in partnerstva med moškimi in ženskami.²

Tistim brez predsodkov se bo to zdelo nepomembno, toda vseeno se je dogajalo nekaj novega. Ljudje iz zelo različnih kultur so začeli prihajati skupaj in so se strinjali glede temeljnih moralnih vrednot. Vrednote, ki so jih zapisali, zelo dobro povzemajo to, za kar gre pri moralnem zakonu, ali za kar bo šlo v prihodnosti. Te vrednote so tisto, do česar pridejo ljudje, ko se srečajo, da bi v ljubeči zavzetosti opazovali in raziskovali, razmišljali in tehtali. Rezultati pa niso toliko človekov izdelek, ampak bolj tisto, kar ljudje odkrijejo, ko vključijo svojo moralno zavest.

Nekateri pravijo, da je podobna stvar v sekularnem kontekstu Deklaracija Združenih narodov o človekovih pravicah. Vendar je resnična vrednost vsega tega v združevanju. V nekem smislu naravni zakon že obstaja, in sicer v smislu, da smo in zakaj smo. V nekem drugem smislu pa je pred nami, medtem ko je njegovo odkrivanje pospeševalo zbliževanje uma in src, ki prihajajo skupaj iz zelo različnih okolij.

Gre namreč za nekaj, kar se v zgodovini človeštva še nikoli ni zgodilo. Kadarkoli je bil v preteklosti formuliran ali opredeljen naravni zakon, je bil opredeljen s stališča ene kulture, in sicer evropske. Verjetno je bilo tudi zato težko vključiti vanj pojav nasprotujočih si praks iz oddaljenih dežel. Danes pa svet postaja eno, globalna skupnost. Središče debate je zato usmerjeno na dialog med različnimi razumevanji moralne resnice, na razpravo o različnem dojetju moralnega bivanja. Tu pa se iz bogastva različnosti rojeva resnica.

Rezultat tega porajajočega se dialoga torej ni neke vrste standardizacija, podobna tisti, ki jo svetovni skupnosti vsiljuje kapitalizem, niti ni neke vrste moralna enoličnost, ki je bila v preteklosti značilnost posameznih kultur. Rezultat je možnost, da bi različnost prepoznali in negovali znotraj skupnega dojetja, kaj pomeni biti človek.

Toda tak način razmišljanja o naravnem zakonu, ki bo dosežek prihodnosti in ki bo

pomagal k enosti človeštva, niti približno ne pomeni, da je ta dosežek v kakršnemkoli smislu neizbežen. Čeprav imamo danes lahko etične debate v globalnem kontekstu, nekatere največje težave današnje razprave o morali izhajajo iz nezmožnosti človeštva, da bi se strinjalo glede temeljnih vidikov tega, kaj pomeni biti človek. Eno je govoriti o naravnem zakonu, ki naj bi bil v prihodnosti; drugo pa je, kako kratkoročna ali dolgoročna je ta prihodnost.

Vse omenjeno odseva točke, ki jih je katoliška tradicija o naravnem zakonu vedno prepoznavala. Ta tradicija je trdila, da ne moremo priti do spoznanja naravnega zakona brez težav in da ne moremo pričakovati, da se bo večina ljudi z nami strinjala glede razumevanja naravnega zakona. Upanje na množice ljudi, ki bodo na širokem področju vprašani z lahkoto prepoznavale, kaj je prav in kaj narobe, ali ki se bodo strinjale z nami glede temeljnih načel, ni tisto, kar pomeni naravni zakon. Zmeda in nestrinjanje sta temu veliko bliže. Ideja naravnega zakona pomeni, da obstaja moralna resnica, ki jo lahko najdemo in ki jo bomo našli, če bomo vključili svojo moralno zavest v občestvu drug z drugim.

Če to drži, potem je jasno, da je treba "razumu" nameniti enako pozornost kot "naravi". Ideja naravnega zakona trdi, da obstaja zakon za naše bivanje, mi pa smo poklicani, da ga odkrijemo in negujemo. Vendar ne moremo pričakovati enostavnega odkrivanja. Ključ je torej v tem, da se naučimo pametno razmišljati z razmišljujočim srcem, pametno razmišljati v svetu, ki kljub vsemu pluralizmu postaja vedno bolj ena skupnost.

AVTONOMIJA MORALE

Govoriti o naravnem zakonu pomeni govoriti o morali, ki izvira iz tega, kar smo. To pomeni reči, da smo moralne živali in da je vrsta bitij, kakršna smo mi, vir razodetja o tem, kako moramo živeti. Vprašanje, ki se zdaj zastavlja, je: kam v tem načinu razmišljanja o morali sodi Bog?

Vprašanje je pomembno, saj si hitro lahko narobe predstavljamo Božjo povezavo z naravnim zakonom in tako pokvarimo podobo naravnega zakona ter izkrivimo svojo podobo Boga. Posebej zavajajoče je govoriti, da Bog "daje" naravni zakon, ne glede na to, kako dobri so nameni za tako govorico. Slednja ima namreč lahko za posledico misel, da so tisti, ki ne verujejo v Boga, daleč od ideje naravnega moralnega zakona.

Mnogo nerazumevanja izhaja iz načina, kako sta religija in morala povezani v posamezni kulturi. Pogosto se tako zgodi, da ljudje zapustijo Cerkev zaradi nestrinjanja glede moralnih vprašanj, ki jih imajo za zelo pomembna. Običajno ti ljudje še vedno verujejo v Boga in so še vedno lačni duhovne hrane, toda odmik od morale in odmik od religije je zanje postal eno in isto. Krščanska religija je namreč postala istovetna s svojim moralnim naukom, kar je pripeljalo do tega, da se ljudje ne vidijo več kot del religije, če se z njo ne strinjajo glede nekaterih moralnih vprašanj.

Hkrati pa, in bolj ko to drži, bolj je družba postala pluralna, se soočamo s pojavom visoke moralnosti pri ljudeh, ki ne pripadajo nobeni religiji in nimajo religioznih prepričanj. Omenjeno je teologe pripeljalo do tega, da govorijo o "avtonomiji" morale. Dejstvo, da je morala navzoča v ljudeh brez religioznega prepričanja, nas napeljuje k temu, da morala lahko obstaja in mora obstajati neodvisno od religije. In če se ljudje odpovedo religiji, ni nobenega razloga, da bi se morali odpovedati tudi morali. Da si moralen, je namreč del tega, da si človek, pa če si religiozen ali ne. Nekateri gredo celo tako daleč, da trdijo, da je morala za nas bolj temeljna od religije.

Alternativa avtonomiji morale je neke vrste morala avtoritete. Namesto, da bi bila morala del tega, da si človek, se nahaja v avtoritarni figuri, ki človeštvu "daje" moralo. To bi bilo nezrelo razumevanje tistega, kar je naredil Bog, ko je Mojzesu dal deset zapovedi. Ali pa nezrelo razumevanje Boga, ki nam "daje" naravni zakon.

V morali avtoritete se zdi, da je pravilnost in napačnost delovanja umeščena v voljo avtoritarne figure, ne pa v naravo stvari. Zakaj je narobe, če kradeš? Zato, ker je proti zapovedim. Zakaj je narobe ubijati? Zato, ker nam je Bog tako rekel. Zakaj je splav nekaj slabega? Ker je papež tako dejal. Včasih gre omenjeno v nedogled. Vendar so to le začetna vprašanja. Zakaj pa je proti zapovedim? Zakaj nam je Bog tako zapovedal? Zakaj je papež tako rekel? Zajedljivo bi lahko celo vprašali: Kaj pa, če si bo Bog jutri premislil? Bo zato nekaj, kar je danes narobe, jutri prav? Ali pa je pravilnost in napačnost neločljivo povezana z naravo stvari (kot jih je ustvaril Bog)?

Težava morale avtoritete je, da ogroža idejo kakršnekoli univerzalne skupne morale. Če moralo najdemo v Božji volji, v Svetem pismu ali v papeževem nauku, kaj je potem s tistimi, ki niso prebrali Svetega pisma, ki ne priznavajo papeža ali ki ne verujejo v Boga? Zdi se, da potem tak človek nima dostopa do moralne resnice. Za verujočega pa bi to pomenilo, da je Bog ustvaril na milijone ljudi, ki na noben način ne morejo spoznati, kaj hoče od njih.

Veliko bolj smo lahko zadovoljni ob stališču, ki ga najdemo v besedilu, iz katerega smo že navajali: v Pavlovem Pismu Rimljanom. V tej skupnosti so se dogajale zelo moralne reči, čeprav niso imeli Mojzesove postave, saj so bili pogani. Ko pogani delajo, kar zahteva postava, s tem kažejo, "da je delo postave zapisano v njihovih srcih" (Rim 2,15).

Zato morala ni skupek obveznosti, katerih edini smisel je v volji avtoritarne figure in ki niso dostopne tistim, ki so izven dosega te avtoritete. Dosegljiva je namreč vsem, saj je del tega, kar smo kot moralna bitja. In omenjeno ne pomeni, da njene zahteve enostavno spoznamo, pomeni pa, da jih lahko spoznajo vsi in da jih je mogoče opravičiti v njih samih, ne da bi se sklicevali na Boga ali religijo.

NARAVNI ZAKON IN BOG

Kje torej v sliko vstopa Bog? Ena možnost, kako odgovoriti na to vprašanje, je, da ne govorimo o Bogu, ampak o vprašanju Boga,

ki izhaja iz naše moralne izkušnje. Ideja naravnega zakona je ideja, da z razmislekom lahko najdemo red in usmeritev znotraj človeške resničnosti. Smer in usmeritev, ki jo najdemo v človeški osebi, nas navaja k temu, da imajo stvari namen. Izkušnja vrednote in napor, da bi uresničili moralne vrednote, nas navajata k misli, da svet ni neopredeljen glede moralnega prizadevanja. Rečeno je bilo, da je moralna obveza "maternica upanja". Izkušnja morale namreč ustvarja upanje, da red, ki ga lahko začutimo, ni zabloda. In to vprašanje, vprašanje zadnjega smisla in vrednosti, je vprašanje Boga.

Vendar se zdi, da je občutek moralnega reda, ki ga razum najde v razmisleku o naravi, v nasprotju z naslednjo izkušnjo moralne negativnosti. V svetu je zlo in v nas samih je zlo. Krivica je trdovratna in generacija za generacijo ponavlja isti krik: zakaj se zlobnim godi dobro in zakaj pravični trpijo? Iz tega vprašanje Boga izhaja v drugačni obliki, kot vprašanje odrešenja in opravičenja. Je usmiljenje za tiste, ki grešijo? Je pravica za tiste, ki so brez prihodnosti?

To vprašanje Boga pojasnjuje tudi tisto, kaj lahko in česa ne smemo pričakovati od religiozne morale. Če je vse, kar nam religija lahko ponudi, lastna verzija moralnega zakona, ki je že zapisan v naša srca, njegova podrobnejša razlaga ali dodatki k njemu, potem velika vprašanja ostajajo neodgovorjena. Vendar morala v Svetem pismu deluje na drugem nivoju, ponuja nam odgovor na vprašanje o Bogu, na vprašanje o tem, ali je svet na naši strani, na vprašanje zadnje pravice.

Na ta način lahko trdimo, da ni Bog tisti, ki razkriva naravni zakon, ampak naravni zakon razkriva Boga. Naš razmislek o tem, kaj pomeni biti moralno bitje, zastavlja vprašanja, ki zahtevajo Boga za odgovor. Smiseln način, kako gledati na "moralni nauk" Svetega pisma, je torej, da ga razumemo kot izpolnjevanje te zahteve.

Krščanska morala gre lahko od tega še naprej in govori, da je Bog temelj naravnega moralnega zakona. Tradicionalno

razumevanje omenjene trditve pravi, da je naravni zakon naš delež pri večnem zakonu Boga. Z drugimi besedami, ko razmišljamo o svoji človeški stvarnosti in ko odkrivamo njegovo moralno strukturo, to, kar odkrivamo, ni nič drugega kot Božji načrt ali namen. Upanje, ki vzklije v nas, ni nesmiselno.

Reči, da je Bog temelj naravnega zakona, ne pomeni, da je Bog v našo naravo zapisal niz navodil o tem, kako živeti, ampak preprosto to, da nas je Bog ustvaril take, kot smo. Rečemo lahko tudi, da je Bog, ko nas je ustvaril take, kot smo, ustvaril svobodo. Bog nam namreč ne govori, kaj naj storimo, ampak nas zgolj vabi, da sprejmemo svobodo s tem, da odkrivamo, kdo smo, da ugotavljamo, kaj pomeni biti človek, in da v konkretnih situacijah spoznavamo, kako biti zvest in kako uresničiti, kar smo spoznali o samih sebi.

Moralni zakoni, ki jih nato oblikujemo, niso nič drugega kot formulacije tega, do česar je prišla svoboda s svojim samo-odkrievanjem. Reči, da nam Bog daje moralni zakon, torej pomeni, da nam Bog daje svobodo, ki je za nas naloga in priložnost.

PET PRISTOPOV

Nekaj sklepnih misli bo povežalo to razpravo o naravnem zakonu s štirimi drugimi pristopi k morali, ki smo jih predstavili že prej. Čeprav smo namreč naravni zakon predstavljali kot plod prvega načina gledanja na moralo, ima jasne povezave tudi z ostalimi pristopi.

Definicija naravnega zakona, ki pravi, da je to razum, ki razmišlja o naravi, se jasno navezuje na razumevanje narave kot notranjega prepričanja. Ta pristop poudarja vlogo zavesti v osebnem raziskovanju in zavezanost moralni resnici. Če nočemo izgubiti stika s tem pristopom, potem ne smemo zanemariti besede "razum" v definiciji, kot se je to zgodilo v preteklosti, ko so pristop k morali kot zakonu videli v osami.

Pristop k morali kot osebni rasti je prav tako tesno povezan z idejo naravnega zakona. Bistvo naravnega zakona je namreč v tem, da nam naš razmislek odkriva zakon našega lastnega bivanja – "zakon" v smislu notranje dinamične strukture in usmerjenosti človekovega duha. Naravni zakon nam v luči tega odkritja govori: postani to, kar si!

Nadaljnje raziskovanje tega, kaj je zakon našega bivanja, nas bo privedel k četrtemu in petemu pristopu k morali. Ta zakon je namreč v največji meri zakon ljubezni, v katerem odkrivamo ali uresničujemo sami sebe v podarjanju samega sebe. Ta logika ljubezni pa, če jo prenesemo v družbeni kontekst, vodi v jezik solidarnosti in družbenega preoblikovanja, kjer se zdi, da je naravni zakon jasneje zakon našega skupnega bitja, zakon človeštva, v katerem smo vsi.

Teh pet pristopov se torej medsebojno prešinja. Vendar gre za še več. Če lahko vidimo,

da lahko vsak izmed petih pristopov prispeva k naravnemu zakonu, potem vsak izmed njih lahko tudi pomaga napolniti tisto, na kar smo v tem poglavju samo namigovali. Večino svoje pozornosti smo v njem namreč namenili naravnemu zakonu kot pristopu k morali, ne pa tistemu, kar ta pristop odkriva. Naslednja poglavja lahko razumemo ne samo kot tista, ki kažejo na druge načine gledanja na moralo, ampak tudi kot tista, ki hkrati raziskujejo, kaj je naravni zakon našega obstoja, kaj pomeni biti človek.

Prevedel: Leon Jagodic

-
1. Donal Harrington, "Is There a Natural Law?" V: Patrick Hannon, ur., *Moral Theology: A Reader*, Veritas: Dublin 2006, 50–71.
 2. Hans Küng in Karl-Josef Kuschel, *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, London, SCM Press, 1993.

TAMINO PETELINŠEK: Moja, kipar Igor Obradinović, 2006.



ROBERT DODARO

Duhovnik kot grešnik po nauku sv. Avguština

Če polemiko z donatisti¹ v današnjem času sploh obravnavajo v semeniščih in na teoloških fakultetah, jo verjetno predstavijo samo na kratko, morda v okviru uvoda v cerkveno zgodovino ali pa morda pri zakramentalni teologiji. Večina študentov se verjetno v najboljšem primeru morda v osnovi seznanijo s tem, da je v zgodnjem četrtem stoletju skupina radikalnih afriških kristjanov sklenila, da škofje, ki so svete knjige izročili rimskim cesarskim oblastnikom v času Dioklecijanovega preganjanja, po njihovem mnenju sploh niso bili pravi škofje, ter da tudi zakramenti, ki jih le-ti podeljevali, niso bili niti veljavni niti učinkoviti. Študenti se morda seznanijo s tem, da je Avguštin v nasprotju z omenjenim stališčem dokazal tisto, kar je kasneje postalo uradno stališče katoliške Cerkve o zakramentih, t. j. da veljavnost določenega zakramenta ni odvisna od moralnega oziroma duhovnega stanja duhovnika, ki ga podeljuje, ampak od Kristusa, od katerega izhaja vsak zakrament. Če namreč polemiko z donatisti obravnavamo na pravkar omenjeni način, je to sicer strokovno korektno, vendar ne zadostuje. Čim bolj se namreč poglobimo v dela krščanskih piscev iz omenjenega obdobja, tem bolj lahko doumemo tako vizijo Cerkve in njene svetosti, ki so jo donatistični škofi ponujali svojim privržencem, kot tudi privlačnost, ki ga je omenjena vizija imela na te pristaše. S tem ko namreč poskušamo doumeti, zakaj je donatistična logika pritegnila nekatere posameznike, bomo lahko boljše razumeli, zakaj se je Avguštin slednji zoperstavil z nasprotnim stališčem o Cerkvi in njeni svetosti.

Tako Avguštin kot tudi donatisti so bili mnenja, da je najpomembnejše poslanstvo duhovnikov prav podeljevanje zakramentov, predvsem krsta in evharistije. Seveda so oboji priznavali, da duhovniki opravljajo tudi druga pomembna poslanstva, kot je npr. oznanjevanje Božje besede, poučevanje ter spodbujanje in tolažba kristjanov v njihovi veri. Vendar prav krst in evharistija

vernikom prinašata največji duhovni mir in spravo, ki sta temelja za svetost. Prav zato imajo namreč zakramenti ključno vlogo pri posvečevanju kristjanov, duhovniki pa so nepogrešljiv del tega procesa. Prav to je skupni in pomemben temelj, ki Avguštinovo stališče združuje s stališčem njegovih nasprotnikov. Kot sem že predhodno omenil, se obe stališči razlikujeta v svojem pojmovanju Cerkve in

narave svetosti, ki jo Cerkev omogoča preko zakramentov.

Naj v zvezi z donatisti najprej omenim, da so le-ti pojmovali Cerkev tako, kot je to opisal sveti Pavel v svojem Pismu Efežanom, t. j. kot "Cerkev, brez madeža, gube ali česa podobnega/..." (Ef 5,27). S tem so hoteli poudariti, da je bila Cerkev v takratnih zgodovinskih okoliščinah sveta zato, ker so bili sveti oz. s težkimi grehi neomadeževani vsi njeni pripadniki. Donatisti so namreč menili, da so prav oni preostanek nekoč ogromne, mednarodne Cerkve, ki je zaradi nemoralnosti duhovnikov izgubila svojo dušo. Prepričani so bili namreč, da je njihovo poslanstvo omenjeni preostanek zaščititi pred škandalom duhovniške izdaje, ki je tako oskrnil svetost katoliške Cerkve. Po njihovem mnenju namreč takratna Cerkev ni več zmogla niti ohranjati prave vere, ampak je tudi ogrožala duhovno življenje vseh, ki so prihajali v stik z njo, in to z enakim grehom in škandalom, v katerega je bila vpletena že v času Dioklecijanovega preganjanja. Po drugi strani so se donatisti videli kot 'Cerkev mučencev', t. j. kot Cerkev, ki vztraja skupaj s tistimi kristjani, ki so ji ostali zvesti v obdobju preganjanja. Menili so namreč, da je njihovo Cerkev očistilo prav to preganjanje. Da bi lahko ohranili vero svojih očetov, so se morali prepričati, da bodo vsi njihovi privrženci postali in ostali sveti vse svoje življenje. Trdili so, da je njihova Cerkev edina oaza v puščavi, ki jo je povzročil svet greha. Po njihovem prepričanju je namreč 'katoliška' Cerkev že dolgo pred tem izdala samo sebe in se tako ni več razlikovala od poganskega, grešnega sveta, ki jih je ogrožal. Prepričani so namreč bili, da se bodo samo njihovi duhovniki skupaj z zakramenti, ki so jih podeljevali, uspešno zoperstavili grehu, ki je uničil preostalo Cerkev.

Po mnenju donatističnega škofa Petilijana Konstantinskega donatistični ideal² pooseblja Psalm 23, ki obudi podobo oaze v puščavi: "Na zelenih pašnikih mi daje ležišče; k vodam počitka me vodi. Moja duša poživlja /.../" (Ps 23). Omenjeni škof tako zelene pašnike in vode počitka, ki poživljajo dušo, postavlja

nasproti "dolini sence smrti", ki predstavlja preganjanje, ki ga morajo člani Cerkve doživljati v času svojega življenja na zemlji. Po Petilijanovem prepričanju omenjeni psalm govori o "našem krstu", s čimer želi poudariti, da krst, ki ga podeljuje skupnost, ki ji sam pripada, krščenca iz puščave popelje k vodam počitka na zelene pašnike, kjer nato varno živi vse dni svojega življenja, dokler za vekomaj ne biva v Gospodovi hiši. Petilijan trdi, da morajo namreč kristjana pred dolino smrti obvarovati duhovniki, katerih žrtve in molitve so učinkovite le, če je njihova vest čista. V skladu s tem katoliške duhovnike nagovarja takole:

"Če namreč molite k Bogu ali pa mu ponižno izražate svoje prošnje, vam to popolnoma nič ne koristi, saj so vaše slabotne molitve zaradi vaše, s krvjo omadeževane vesti neučinkovite (niso uslišane); Gospod Bog namreč mnogo bolj ceni čisto vest kot pa ponižne prošnje, saj je že Kristus sam dejal: "Ne pojde v nebeško kraljestvo vsak, kdor mi pravi: 'Gospod, Gospod,' ampak kdor uresničuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih" (Mt 7,21).³

Kako pomenljiva obtožba! Petilijan namreč z omenjenimi besedami jasno poudari, da kadar duhovniki molijo v imenu laikov, Bog daje veliko večji poudarek na njihovo vest kot pa na besede, s katerimi ga le-ti nagovarjajo v svojih molitvah. S tem, ko trdi, da imajo vsi katoliški duhovniki "s krvjo omadeževano vest", Petilijan nobenemu izmed njih ne pripisuje specifičnega osebnega greha, ampak jih obtožuje kolektivne krivde, ki so jo stoletje pred tem zakrivali njihovi predhodniki. Kljub temu, da Avguštin svojemu nasprotniku ves čas dopoveduje, da katoliški škofi in duhovniki njegovega časa niso bili v ničemer povezani z omenjenimi prestopki, pa po Petilijanovem prepričanju omenjeni kolektivni greh predstavlja "kri", ki bo za vekomaj omadeževala vest katoliških duhovnikov in izničila moč molitev in zakramentov, ki jih slednji podeljujejo.

Če želimo v polnosti doumeti Petilijanovo stališče, moramo razumeti dva elementa njegove zakramentalne teologije. Pri prvem

gre za način, kako zakrament deluje kot posrednik med duhovnikom in tistim, ki ga prejema; drugi pa predstavlja ovire pri duhovniku. Po Petilijanovem prepričanju namreč pri krstu "vest tistega, ki podarja svetost," očisti dušo krščenca.⁴ Sedaj pa podrobneje preučimo pravkar omenjene besede. Po Petilijanovem mnenju namreč vest krščenca očisti prav čista vest duhovnika oz. "vest tistega, ki podeljuje svetost" (lat. *conscientia ... sancte dantis*). Da bi lahko natančno razumeli, kaj je morda Petilijan hotel poudariti z omenjenim izrazom, moramo poudariti drugi omenjeni element v njegovi zakramentalni teologiji, t. j. ovire pri duhovniku.

Pravkar omenjeni argument je težje razložiti. Po mnenju modernih teologov, ki so ga poskušali razvozlati, Petilijan razlikuje med dvema vrstama greha, t. j. med grehom Cerkev in grehom posameznika. Grehi Cerkev, kot sta npr. izročanje svetih knjig na ukaz rimskih oblastnikov in krivoverstvo, so sicer maloštevilni, vendar pa so pogubni za Cerkev, saj ogrožajo njeno svetost. Po mnenju donatistov se je namreč to zgodilo tako katoliški Cerkvi v Afriki kot tudi drugod po vsem svetu. S tem, ko je katoliška Cerkev ohranila občestvo s tistimi katoliškimi škofi, ki so zagrešili greh izročanja svetih knjig v času Dioklecijanovega preganjanja, je po vsem svetu za vekomaj zaznamovana z grehom relativno majhnega števila škofov. Tako katoliški škofje in duhovniki celo stoletje kasneje ostajajo dediči omenjenega greha in škandala, zaradi česar so njihovo posvečenje kot tudi zakramenti, ki jih podeljujejo, nični in neveljavni.

Zdi se, da donatisti v svoji duhovnosti pretirano poudarjajo materialistične koncepte v zvezi s kultom, ki jih zasledimo že v Stari zavezi, kot sta obredna čistost in njeno nasprotje, t. j. zaznamovanost z grehom. Veljavnost zakramentov je tako po prepričanju donatistov odvisna od materialne izmenjave oziroma mediacije (posredništva) med duhovnikom in tistim, ki določen zakrament prejema. Tako npr. pri krstu duhovnik svojo

svetost prenese na krščenca na ta način, da njegovo vest očisti s pomočjo svoje lastne, čiste vesti. Donatisti trdijo, da katoliški duhovnik na krščenca prenese krivdo, ki jo je podedoval od svoje Cerkev. Po prepričanju donatistov se namreč pri podeljevanju določenega zakramenta vzpostavi konkretna vez med duhovnikom in tistim, ki krst prejema, zaradi česar je laikova duhovna rast odvisna od duhovne rasti duhovnika, ki mu določen zakrament podeljuje.

Predhodno sem že opisal enega izmed omenjenih dveh elementov, ki sestavljata donatistični koncept svetosti, t. j. prepričanje o tem, da mora biti Cerkev "sveta in brez madeža", ta vidik pa dopolnjuje še Petilijanova podoba Cerkev kot oaze sredi puščave. Ko namreč omenjeni podobi povežemo z idejo zakramenta, preko katerega se duhovnikova svetost prenese na laike, nam postane še bolj jasno, da donatistična teologija pretirano poudarja vidni in otipljivi aspekt svetosti. Za donatiste je namreč zelo pomembno to, kako se svetost *na zunaj odraža* na članih Cerkev. Trdijo namreč, da mora biti svetost *vidna in oprijemljivo* sveta, še posebej, če jo primerjamo s svetom izven Cerkev. Trdijo namreč, da je potrebno natančno razločevati med svetostjo Cerkev in grešnostjo posvetnega sveta. Tako laiki hrepenijo po tem, da bi videli svetost pri svojih duhovnikih in jo občutili kot nekakšen *dolby surround*, ki jih obdaja. Duhovniki naj bi tako predstavljali ideal svetosti Cerkev. Ko laiki pogledajo duhovnike, naj bi tako v njih prepoznali svete može in vzor kreposti oz. vsaj može, ki niso omadeževani z grehom. Za laike se torej svetost Cerkev manifestira v telesu oz. v osebi škofov in duhovnikov. Dokler se bodo duhovniki laikom zdeli sveti, bodo slednji prepričani o tem, da je sveta tudi njihova Cerkev in da se bodo lahko, dokler bodo ostali v njej, uspešno ubranili pred svetom.

Z omenjeno mislijo zaključujem prvi del svojega članka, ki je načrtno zgodovinski in naj bi predstavljal okvir za tisto, kar sledi v nadaljevanju. V drugem delu članka bom

predstavil Avguštinov odziv na donatistično teologijo, opisal pa bom tudi njegov pogled na duhovništvo in svetost. V skladu s tem bom predstavil Avguštinov koncept duhovnika kot grešnika, v zaključku svojega članka pa se bom malce navezal na problematiko Cerkve, duhovništva in svetosti v sodobnem času.

Avguštin je menil, da je donatistično pojmovanje duhovnika škodljivo za vse vpletene strani. V prvi vrsti je bilo namreč škodljivo za duhovnika, saj ga je spodbujalo k temu, da sebe pojmuje kot svetnika in ne kot grešnika. Še bolj pa je bilo škodljivo za donatistične laike, saj je v marsičem ogrožalo njihovo duhovnost.

Avguštin meni, da je donatistični koncept duhovnikov lahko teološko in psihološko zelo škodljiv za laike donatiste, saj le-ti svoje duhovnike pojmujejo kot svetnike oz. kot tiste, ki nikoli ne grešijo. Po eni strani namreč lahko ti laiki z duhovniki postanejo skoraj obsedeni, saj se jim v želji, da bi si pridobili tako svetost, kot naj bi jo imeli ti duhovniki, pretirano dobrikajo. Po drugi strani pa ideja svetniških duhovnikov spodbuja posameznike, da duhovnikom zavidajo njihovo svetost. Po Avguštinovem prepričanju si namreč mnogi posamezniki tako močno želijo posnemati svetost, ki jo vidijo pri svojih duhovnikih, da skušajo njihovo svetost tudi prekositi. Po njegovem prepričanju namreč verniki svetost pogosto preveč zlahka pojmujejo kot sad lastnega prizadevanja oziroma kot nekaj, kar lahko posameznik doseže z lastnim trudom. Za razliko od njih pa Avguštin svetost pojmuje predvsem kot nekaj, kar Bog uresničuje v nas brez naših zaslug. Na vrhu donatistične verske lestvice se nahajajo krščanski mučenci, med katere sodijo tudi donatistični mučenci. Donatisti so bili namreč poučeni, da morajo svojo svetost primerjati s svetostjo mučencev (zaradi česar sta se pojavljali prikrita zavist in tekmovalnost). Po njihovem prepričanju so prvi postali sveti mučenci, takoj za njimi pa škofje. Avguštin tako donatiste obtožuje, da svoje duhovnike enačijo z angeli, saj jih

postavljajo za vzornike, ki jih morajo laiki posnemati (omenjeno pojmovanje je prepoznal kot obliko zavisti).⁵

Druga nevarnost, ki jo je Avguštin prepoznal v lažni duhovnosti, ki jo zagovarjajo donatisti, je v tem, da Bog pri njej nima nobene specifične vloge, ampak je le oddaljeni in tihi božanski sodnik. Že v Petilijanovem konceptu krsta ima namreč Bog zelo omejeno vlogo, saj mora le presoditi, ali ima duhovnik, ki je podelil omenjeni zakrament, čisto vest. Avguštin se posmehuje Petilijanovemu pojmovanju. Trdi namreč, da po mnenju donatistov Božje posredovanje pri očiščenju vesti krščenca ni potrebno; donatisti so namreč prepričani, da je edini pomembni dejavnik pri omenjenem zakramentu duhovnik, ki stoji pred njimi, t. j. duhovnik, ki ga lahko vidijo in se ga dotaknejo. Po Avguštinovem mnenju donatisti večji pomen pripisujejo duhovnikovi osebni svetosti kot pa resnični, a nevidni oz. nedotakljivi svetosti Boga. Avguštin pravzaprav to pojmuje takole: bolj ko je neko občestvo prepričano o svoji svetosti, manj prepoznava svojo potrebo po Bogu. Po Avguštinovem prepričanju nas greh, če nič drugega, zagotovo nauči tega, da potrebujemo Boga.

Avguštin je hitro spoznal, da je pretirana želja donatistov po tem, da bi bili Cerkev "sveta in brez madeža", zgolj povečala njihovo duhovno negotovost in jih še bolj spodbudila k temu, da so se pretirano osredotočali na svetost svojih duhovnikov. Avguštin namreč donatiste obtožuje, da Bog njihovim laikom grehe odpusti izključno zaradi molitev njihovih škofov (*sacerdotes*)⁶. Donatistični teologi, ki so zagovarjali omenjeno stališče, so v dokaz svojih argumentov navajali sledeče besede iz Prve Samuelove knjige: "*Če se kdo pregreši proti človeku, se more zanj zavzeti Bog; če pa se kdo pregreši proti Bogu, kdo se bo zavzel zanj?*" (1 Sam 2,25). Omenjeno prepričanje izvira iz levitskega duhovništva iz Stare zaveze, ki je poudarjalo obredno čistost. V skladu s tem pojmovanjem so lahko le tisti duhovniki, ki so bili resnično sveti in tako popolnoma ločeni

od vernikov, darovali sveto in Bogu vsečno daritev ter vernikom omogočili Božje odpuščanje njihovih grehov. V nasprotju z omenjenim naukom pa Avguštín trdi, da najbolj popolno krščansko interpretacijo vloge hebrejskih duhovnikov v Stari zavezi zasledimo prav v Pismu Hebrejcem, ki duhovnike pojmuje kot osebe, ki pogled vernikov usmerjajo na Jezusa Kristusa, edinega velikega duhovnika. Avguštín namreč na več mestih poudarja, da je Jezus Kristus edini do sedaj živeči človek, ki je bil popolnoma neomadeževan z grehom. Samo Kristus je edini v človeški zgodovini, ki je tako izpolnil starozavezne kriterije za velikega duhovnika. Edinole njegova daritev je sveta in le on lahko popolnoma odkupi grehe vseh ljudi, tudi grehe škofov in duhovnikov⁷. Avguštín donatiste obtožuje, da so zanemarili Kristusovo vlogo ženina Cerkve, saj so si slednjo prilastili njihovi škofje. Donatisti so namreč svoje škofe in duhovnike pojmovali kot vzor svetosti, ki je prisotna v njihovih skupnostih zato, da bi to laike opominjalo, da sestavljajo Božje ljudstvo. Po mnenju Avguštína namreč lahko omenjeno poslanstvo izvrši le Kristus, saj je edinole On ženin Cerkve.

Vendar Avguštín ni le kritiziral donatistične teologije, ampak je svojim nasprotnikom ponudil tudi svojo vizijo duhovništva, ki je duhovnika predstavljala kot grešnika, ki so mu odpuščeni grehi. Trdil je namreč, da njegovo vizijo podpira tudi podoba apostolov iz Nove zaveze. Avguštín tako donatiste opomni na dogodek iz Apostolskih del (prim. Apd 14, 8-18), v katerem se sveti Pavel in Barnaba uspešno ubranita poskusov ljudi, da bi ju potem, ko čudežno ozdravita hromega moža iz Listre, častili kot bogova. Avguštín poleg tega navede še podoben primer pri apostolu Petru, ki pogane opozori, da naj slavijo Boga za čudež, ki ga je storil (prim. Apd 3,12-13). Za razliko od donatističnih škofov namreč apostoli niso oklevali svojih bratov v Kristusu prositi za molitev (prim. Kol 4,3; Apd 12,5; 1 Jn 2,1-2). Iz omenjenih primerov iz Svetega pisma lahko razberemo, da so apostoli dejansko priznavali, da so grešniki, ki potrebujejo

Božje odpuščanje, in so tudi javno izražali gorečo željo po tem, da bi laiki molili zanje, saj bi si tako lahko pridobili Božje odpuščanje. Avguštín trdi, da naj duhovniki v njegovem času sledijo zgledu apostolov, kar je prava usmeritev. Po njegovem mnenju je namreč pri osebni svetosti pomembno to, da verniki duhovnikov ne pojmujejo kot neko ločeno duhovniško kasto, ampak kot tiste, ki skupaj z njimi predstavljajo ude enega Kristusovega telesa. Avguštín je sicer menil, da si morajo duhovniki prizadevati za svetost in da laiki od njih lahko upravičeno pričakujejo, da bodo ostali zvesti obljubam, ki so del njihovega duhovniškega stanu. Vendar je omenjeni cerkveni učitelj hkrati tudi poudarjal, da se duhovniki ne smejo pretvarjati, da so bolj sveti, kot so v resnici, da ne bi tako zasenčili Kristusovega edinstvenega statusa edinega pravega svetega duhovnika v celotni človeški zgodovini. Laiki bi se morali namreč zavedati, da se ne smejo opirati na duhovnike, ampak na Kristusa, ki je edini pravi vir svetosti v njihovem življenju.

Eden najlepših primerov Avguštínovega razmišljanja o duhovniku kot grešniku lahko opazimo v njegovem komentarju o umivanju nog iz Janezovega evangelija (prim. Jn 13,1-20). Po Avguštínovem mnenju je namreč Jezus trdno odločen, da bo svojim apostolom odpustil vse grehe, ki so jih le-ti zagrešili v času, ko so ga spremljali pri njegovem javnem delovanju (pri čemer omenjene grehe simbolično ponazarjajo njihove umazane noge). V Jezusovem vztrajanju na tem, da bo Petru umil noge kljub njegovemu nasprotovanju, Avguštín prepozna Božje svarilo pred pretiranim duhovniškim ponosom, ki se med drugim odraža v neprepoznavanju lastnega greha. Peter Jezusa prosi, da naj mu ne umije le nog, ampak celotno telo, in Jezus mu zagotovi, da je že očiščen (kot pri svetem krstu). Avguštín ta Jezusov zgled oz. njegovo zagotovilo Petru uporabi, da pristaše donatizma opomni, da je odpuščanje grehov v Cerkvi možno tudi po opravljenem krstu in da so grehi lahko odpuščeni tudi škofom!

V svojem premišljevanju o umivanju nog Avguština poveže Janezov evangelij (prim. Jn 13,1-20) z Visoko pesmijo: "Odpri mi, moja sestra, moja draga,/ golobica moja, moja krasotica,/ kajti moja glava je polna rose,/ moji kodri nočnih kapljic. / Slekla sem si obleko, kako naj se spet oblačim?/ Umila sem si noge, kako bi jih mogla umazati?/.../ (Vp 5,2-3.) Avguština v možeh, "ki spijo, medtem ko so njihova srca budna," prepozna tiste kristjane, katerih poslanstvo v Cerkvi je kontemplativno in intelektualno. Omenjeni kristjani namreč "spijo" v tem smislu, da se aktivno (poklicno) ne ukvarjajo z oznanjevanjem Božje besede, s poučevanjem v veri ali pa s svetovanjem. Kljub temu pa so njihova "srca budna", saj preučujejo svete skrivnosti. V glasu tistih, ki se pritožujejo, da so si že umili noge, in sedaj nočejo vstati iz postelje, saj bi si jih ponovno umazali, pa Avguština prepozna tiste duhovnike, ki opravljajo aktiven apostolat. To so dušni pastirji, veroučitelji, svetovalci, bralci Božje besede in vodje cerkvenih zborov, ki pri svojem delu z laiki v času svojega poslanstva zagotovo grešijo zaradi ponosa ali pa zaradi svojih padcev. Avguština priznava, da mnogi izmed takih duhovnikov opustijo svojo duhovniško službo, ker izgubijo pogum zaradi grehov, ki jih zagrešijo med opravljanjem svojega aktivnega apostolata (pri katerem so si tako umazali noge). Omenjeni apostol take posameznike opomni, da jih Kristus vabi, naj "vstanejo iz postelje in odpro vrata" ravno takrat, ko bi raje opravljali manj naporene naloge. V skladu s to mislijo Avguština navaja apostola Jakoba, ki opozarja, naj ne bo veliko tistih, ki poučujejo v veri, ker je to najbolj nevaren poklic, čeprav tudi sam priznava, da "v marsičem vsi grešimo" (Jak 3,1-2). Avguština tako poudarja, da, kot bi omenjeni apostol lahko premagal svoj strah pred poučevanjem v veri kljub temu, da tudi sam "v marsičem greši", tako tudi duhovniki v njegovem času ne bi smeli dopustiti, da bi jih greh odvrnil od aktivnega apostolata. Kristus je namreč pripravljen svojim apostolom vedno znova umivati noge, če se le-ti pokesajo svojih

grehov. Vendar isti Kristus prav tako od svojih duhovnikov pričakuje, da potem, ko so očiščeni grehov, ponovno vstanejo iz postelje in se odpravijo na "prašno pot" svojega apostolata in se tako odzovejo Njegovemu klicu.⁸ V 10. poglavju svojih *Izpovedi* se namreč tudi Avguština svojim donatističnim kritikom ne sramuje omeniti svoje grešne preteklosti in sedanosti.⁹

V zaključku bi rad omenil nekaj vzporednic med Avguština konfrontacijo z donatističnim modelom duhovnika kot svetnika in nekaterimi težavami, ki jih podoba duhovnika doživlja v današnjem času. V več pogledih sem opazil, da mnoga vprašanja, ki so povezana z aktualnimi škandali v zvezi s spolnimi zlorabami, ki so jih zagrešili duhovniki, spominjajo na polemiko z donatisti. Zdi se mi, da grešno, škandalozno vedenje relativno majhnega števila katoliških duhovnikov veliko bolj negativno vpliva na vero mnogih katoličanov kot pa na same žrtve zlorab in njihove družine. Pri tem ne mislim le na splošen šok in jezo, ki ju občutijo katoličani, ter na oba papeža, ki sta svojo papeško službo opravljala med tovrstnimi škandali, ampak predvsem na razočaranje nad vsemi katoliškimi duhovniki, ki že meji na obup in zaradi katerega so se v mnogih deželah pojavili splošno versko malo-dušje, nove oblike antiklerikalizma in težave znotraj katoliške skupnosti. Čisto mogoče je, da omenjeni pojavi kažejo določene podobnosti s predpostavkami, ki jih je donatizem zagovarjal v zvezi z naravo svetosti v Cerkvi in z odnosom Cerkve do svetosti duhovnikov. Na tem mestu bi rad poudaril, da tu ne mislim niti na odzive dejanskih žrtev spolnih zlorab oziroma njihovih svojcev, pa tudi ne na nezaupanje, ki smo ga duhovniki sedaj pogosto deležni s strani nekaterih laikov. Ali ni morda prav idealiziranje duhovnikov na neki način pripomoglo k temu, da mnogi katoličani sedaj gojijo negativna čustva do svoje vere zaradi omenjenih škandalov? Tudi donatizem je namreč gojil prepričanje, da so težki grehi in škandali, ki jih je zagrešila peščica škofov,

omadeževali vse katoliške duhovnike in da le-ti storjeno škodo lahko popravijo samo tako, da zapustijo katoliško Cerkev.

Mar tudi danes, tako kot v vseh obdobjih zgodovine, verniki močno ne čutijo, da je Cerkev sveto zatočišče pred grešnim svetom in duhovna oaza sredi puščave? Mar ni preveč katoličanov, ki želijo svoje škofe in duhovnike videti kot žive ideale svetega in kot može z nadnaravnimi sposobnostmi, s katerimi se lahko v svojem življenju popolnoma obvarujejo greha? Mar katoličani posredniške vloge, ki jo ima duhovnik pri podeljevanju zakramentov, ne razumejo prav tako kot pristaši donatizma, t. j. da osebna svetost duhovnika oziroma pomanjkanje le-te pozitivno ali pa negativno vpliva na "mero" svetosti, ki jo podeljeni zakrament posreduje tistemu, ki ga prejema? Za mnoge sodobne katoličane je značilno nekakšno kvazimaterialno pojmovanje svetosti, saj sta zanje vidni in otipljivi aspekt svetosti tako pomembna, da doživijo globoko razočaranje nad katoliško Cerkvijo, ko izvedo, da so njihovi škofje in duhovniki častihlepni, pohlepni, pohujšljivi, oziroma da so grešniki in kriminalci, ki imajo tudi nekatera druga grešna nagnjenja.

Po mojem mnenju tudi sami katoliški duhovniki pripomorejo k lastni duhovni idealizaciji, saj nikoli ne posežejo po prižnici in drugih priložnostih, s katerimi bi lahko pokazali bolj avguštinovsko teologijo duhovništva. V letošnjem letu duhovnikov imajo le-ti priložnost, da javno (a le na primeren način) priznajo svojo lastno grešnost in zveste vernike povabijo, naj Boga prosijo za odpuščanje (njihovih grehov) in za milost, da bi se jih lahko za naprej obvarovali. Po Avguštinovem mnenju je dilema osebne svetosti, ki jo je načel donatizem, deloma mogoče razrešiti s pastoralnim "izenačenjem igrišča" med duhovniki in verniki.¹⁰ Bolj kot bodo namreč duhovniki in laiki drug drugega podpirali pri

napredovanju v osebni svetosti, manj bodo duhovniki prepričani, da so neka posebna, sveta "kasta", ki je ločena od vernikov, s tem pa se bo zmanjšalo tudi število laikov, pri katerih bo moralna šibkost duhovnikov omajala njihovo vero v Kristusa in njegovo Cerkev.

Prevedla: Brigita Retar

1. "Donatizem: severnoafriško shizmatično gibanje, ki se imenuje po škofu Donatu. Njegovi začetki segajo v dobo preganjanj, ko so nekateri škofje oblastnikom izročili svete knjige (traditores). Po mnenju radikalnih kristjanov ti niso mogli več podeljevati zakramentov. Izredno so poudarjali čaščenje mučencev. Shizma se je dobro ukoreninila tudi zaradi nasprotovanja centralizmu rimskega cesarstva. Oblikovali so celotno cerkveno strukturo, tudi nasilju se niso izogibali. Šele Avguštin je uspel teološko ovreči njihov nauk, v praksi so jih bolj ali manj zatrli cesarski odloki, dokončno pa arabska okupacija." (Iz: Patrologija – kolokvij, sestavil: Aleš Pečavar, dopolnil: Damjan Debevec, Ljubljana, januar 2006 (Vir: Prof. Miran Špelič – predavanja 2005/2006.)
2. Petilijan, kot ga je citiral Avguštin v svojem delu *Proti Petilijanovemu pismu* (lat. *Contra litteras Petilianii*), 2,109.
3. Petilijan, kot ga je citiral Avguštin v svojem delu *Proti Petilijanovemu pismu*, 2,121.
4. Petilijan, kot ga je citiral Avguštin v svojem delu *Proti Petilijanovemu pismu*, 3,18. V latinskem izvirniku lahko zasledimo sledeče besede "conscientia namque sancte dantis attenditur, quae abluit accipientis."
5. Podrobnejši opis Avguštinovih domnev o donatistični "zavisti" si lahko preberete v delu Roberta Dodara z naslovom *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, str. 97-104.
6. Prim. Avguštinove obtožbe lahko zasledimo v sledečih delih: *Govor Dolbeau* 26,52; 26,55; 26,45; *Proti Petilijanovemu pismu*. 2,240-241; *Govor Dolbeau* 26,54; *Razlaga psalmov* 6,2,20, ter Dodaro, op. cit., str. 98-99.
7. Prim. Avguštin, *Razlaga psalmov* 36,2,20 in *Govor Dolbeau* 26,57.
8. Prim. Avguštin *Razprave o Janezovem evangeliju* 55-57, še posebej 57.
9. Teologi so opazili nekatere antidonatistične težnje pri Avguštinovih *Izpovedih* (10. poglavje), v katerih je opisal grehe, ki jih je zagrešil v času svoje škofovske službe. Prim. Pierre Courcelle, *Recherches sur les "Confessiones" de saint Augustin*, Paris: Etudes augustiniennes, 1950, str. 26 in 247, in Maria Grazia Mara, *Agostino interprete di Paolo*, Milan: Edizioni Paoline, 1993, str. 214. Prim. tudi Avguštin, *Proti Kreskoniju*, 3,92.
10. Prim. Avguštin, *Govor Dolbeau* 26,57.

TAMINO PETELINŠEK: Kalkuta na Čopovi, Ljubljana 2005.



LEA JENSTERLE

Bogastvo judovskih spisov

Intertestamentalna literatura in njena posebna apokaliptična nota

Judovstvo je pojem, ki ga dandanes kristjani kot religijo knjige najhitreje preprosto enačimo kar s Staro zavezo. Zraven morda prištejemo še Talmud, ki sicer ne sodi v Biblijo, vendar pa nam beseda o njem večkrat pride na ušesa, in zdi se nam, da smo zaobsegli večino knjig, ki tvorijo osnovo naše materinske religije. Toda ali je to res vse? So to vse pomembnejše knjige? Nikakor ne. Poleg najpomembnejših in najsvetejših knjig postave, prerokov in spisov (*tanak*), je judovstvo v svoji bogati in burni zgodovini zapustilo pravo zakladnico pisane besede. Kot izredno kompleksna religija, polna različnih struj in skupin, je še pred uradno potrditvijo kanona ustvarilo ogromno različnih literarnih del, ki so kljub temu, da niso postala priznana kot sveti judovski spisi, imela predvsem v zgodnjem obdobju velik vpliv. Nekatera so sicer našla pot v *Septuaginto*, grški prevod Stare zaveze, in tako tudi v krščanski biblični kanon (danes jih v Svetem pismu označujemo kot devterokanonične knjige), velika večina del pa je ostala nesprejeta tudi v krščanstvu in tako povsod izven meja svetosti, a kljub temu velikega pomena. Ta celotni sklop literature danes imenujemo intertestamentalna literatura.

Morda se nam zdi ta pojem malo tuj in brez povezave s tem, kar poznamo, ampak vendarle temu ni tako. Velik del "med-zavezne" literature nosi apokaliptični pečat in je tako produkt miselnosti, ki je dobila svoje obrise že v Stari zavezi, do določene mere pa je zaznamovala tudi Novo zavezo. Ta apokaliptični vidik je še posebej vreden pozornosti, saj je ravno današnji svet preplavljen z množico prerokb o uničenju. Zanimanje za apokaliptične vizije je dandanes veliko, žal pa so (javnosti znani) antični teksti – med njimi

seveda predvsem mnogokrat citirano Razodetje – bolj kot ne podvrženi manipulacijam in samovoljnim napačnim interpretacijam. Da bi pravilno razumeli apokaliptiko, je potrebno poseči v same osnove te literature ter poizkušati razumeti njene bistvene ideje in teološko usmerjenost.

V pričujočem članku bomo poizkušali najprej na kratko predstaviti intertestamentalno literaturo, nato pa posebej prikazati značilnosti tistih besedil (večine), ki so razvijala apokaliptične ideje.

INTERTESTAMENTALNA LITERATURA

Intertestamentalna literatura je obsežen korpus del, nastalih večinoma v obdobju drugega templja, ki se danes v grobem delijo na apokrifne in psevdepigrafe. Apokrifi so zaključena enota tekstov, ki so bili vključeni v *Septuaginto*, grški prevod Svetega pisma, vendar ne v *Biblio Hebraico*. Danes so v večini sprejeti v Rimskokatoliški cerkvi, medtem ko jih protestantje v celoti zavračajo. Psevdepigrafi pa so številni izvenkanonični teksti, ki za razliko od apokrifov nikoli niso bili del grške in latinske biblije. Le redke izjeme med njimi so bile sprejete v vzhodnih cerkvah kot svete. Medtem ko so apokrifi večinoma anonimna zgodovinska in etična dela, so psevdepigrafi vizionarske knjige, zaznamovane z asketizmom, ki so pripisane pomembnim zgodovinskim likom in se ukvarjajo s skrivnostjo stvarstva in boja med dobrim in zlim. Apokrifi so bili tako že od začetka zbirka, namenjena za Jude, medtem ko so bili psevdepigrafi večinoma delo sektaških judovskih skupin.

APOKRIFI

Antična zbirka apokrifov je sestavljena iz trinajstih del, ki jih najdemo v starih rokopisih *Septuaginte*. Ta dela so: Estera, Judita, Tobit, prva in druga knjiga Makabejcev, Knjiga modrosti, Sirah, Baruh, Jeremijevo pismo, Dodatki k Danielu, *I Ezdra*. Med apokrifne sta bili prišteti tudi deli *II Ezdra* in Manasejeva molitev, ki pa ju ne najdemo v najstarejših grških kodeksih *Septuaginte* in v mnogih drugih zbirkah. Vsi apokrifi so bili napisani v semitskem jeziku, v Palestini, razen Salomonove modrosti in Druge knjige Makabejcev, ki sta bili sestavljeni v grščini, verjetno v Aleksandriji. Njihov nastanek sega med drugo stoletje pred Kristusom in prvo stoletje po Kristusu. Nastali so v cvetočem literarnem obdobju helenistične dobe. Njihova skupna točka je zanimanje za Izrael kot celoto, brez ozira na ločine. Čeprav so jih mnogi Judje šteli za avtoritativne, pa je treba poudariti,

da nikoli niso bile obravnavane na isti ravni kot kanonične knjige. Tako tudi nikoli nista obstajala dva kanona svetih knjig, palestinski in aleksandrijski. Grško govoreči Judje niso poznali drugačnega kanona in njihova zbirka svetih knjig je identična današnji. Čeprav so bile izvenkanonične knjige uradno zavrjene še leta 90 po Kr., na jamnijski sinodi, je že prej veljalo, da je svetih knjig le 24. Po talmudski tradiciji je bil kanon določen že ob koncu perzijskega obdobja, kar potrjuje tudi Jožef.¹ Za Jude so bili apokrifi in psevdepigrafi tako vedno del *Sefarim Hizonim* ("zunanje knjige"), po letu 90 pa so jih začeli zavračati.

Drugače je bilo pri kristjanih, ki so zaslužni za to, da so se apokrifi ohranili do danes. Le-ti so že od začetka v svoje biblije vključevali tudi apokrifne. Zgodnji grški kodeksi Biblije so bili namreč krščanske zbirke. Vendar se je tudi pri kristjanih kmalu zarisala razlika med tradicionalno kanoničnimi knjigami in apokrifi. Za to je poskrbel Hieronim, avtor latinskega prevoda Svetega pisma, *Vulgate*. Sam je prevod osnoval na osnovi hebrejske verzije Svetega pisma, ki ni vključevala apokrifov. Določil je, da so vsi dodatni spisi, ki jih ni v hebrejski Bibliji, ampak so vključeni le v grške in latinske verzije, apokrifni. Zanj omenjeno ni pomenilo, da so heretični, ampak preprosto to, da so izvenkanonični. Zahodna Cerkev je v *Vulgato* kasneje vključila tudi apokrifne, z izjemo treh spisov (*I in II Ezra* in *Manasejeva molitev*), in na tridentinskem koncilu leta 1546 določila, da so ti prav tako del krščanskega kanona. Danes jih rimokatoliki imenujemo devterokanonične knjige in jih imamo za navdihnjene. protestantje, na drugi strani, pa apokrifnih knjig ne priznavajo za navdihnjene.

PSEVDEPIGRAFI

Naziv psevdepigrafi je sodoben termin, ki se nanaša na intertestamentalno literaturo, ki nikoli ni bila sprejeta v svetopisemski kanon, je pa imela močan vpliv v zgodnjem judovstvu. Izjema je nekaj posameznih knjig,

ki so jih vzhodne cerkve (posebej etiopska) obravnavale kot svete. Poimenovanje psevdopigrafi je pravzaprav ponesrečena označba, ki namiguje na to, da so vsa dela v tej kategoriji napisana pod psevdonimom. Temu ni tako. Veliko del je anonimnih, po drugi strani pa psevdonimna dela najdemo tudi med mnogimi kanoničnimi knjigami in apokrifnimi deli. Dejstvo psevdonimnega poimenovanja nima velikega pomena, zato je ta nekoliko slabšalna označba, ki namiguje na manjvrednost korpusa intertestamentalnih spisov, v bistvu neprimerna. Namesto tega termina bi bilo bolj točno, če bi uporabljali besedno zvezo zunanje knjige, ki bi jasneje zajela vsa dela, ki ne spadajo v sklop svetih navdihnenih knjig.

Najstarejši psevdopigrafski dokumenti segajo v tretje stoletje pred Kristusom, največ pa jih je nastalo v obdobju med drugim stoletjem pred Kristusom, ko se je začelo hasmonejsko obdobje, in porušenjem templja, leta 70. Spisi iz tega obdobja so nepogrešljivi viri za študij zgodnjega judovstva v Palestini. Iz teh dokumentov dobimo kompleksno sliko, ki nam ne prikazuje enotnega izročila, ampak razvejano in odprto strukturo, ki se je vključila v različna miselna okolja. Psevdopigrafi so imeli namreč svoj izvor predvsem v različnih ločinah. Tako ne moremo govoriti le o delitvi na farizeje, saduceje, zelote in esene, ampak o številnih skupinah in podskupinah. Široko razširjena psevdopigrafska literatura je doživela veliko prelomnico z jamnijsko sinodo leta 90, kjer so rabini zavrnilo izvenkanonično literaturo. Ker je bila le-ta močno zaznamovana z apokaliptičnim sporočilom, ki je po porušenju templja leta 70 izgubilo svoj pomen, in ker so jo uporabljali kristjani, so jo judovski voditelji zavrnilo kot heretično.

Poleg dokumentov, ki so jih sestavili Judje različnih smeri, so mnoge med njimi kasneje razširili ali spremenili kristjani. To so predvsem teksti, ki izhajajo iz obdobja 1. - 4. st. po Kr. Nekaj jih je morda celo v celoti prišlo zgolj iz krščanske roke, zato je velikokrat težko določiti, ali je določen tekst izvirno judovski ali krščanski, saj je bilo veliko zgodnjih

kristjanov Judov. Krščanski dodatki so največkrat kristološki. Kljub vsemu pa so krščansko obarvani teksti prav tako pomembni za preučevanje judovstva, saj moramo upoštevati možnost, da so nastali na podlagi zgodnejšega judovskega teksta.

Po obsegu sklop psevdopigrafske literature daleč prekaša maloštevilne zgoraj omenjene apokrifne. Večina psevdopigrafov sloni na Stari zavezi ali je na tak ali drugačen način povezana z njo. Očiten je vpliv zgodovinskih knjig Stare zaveze, Psalmov, Pregovorov ... Od vsega pa je najbolj očiten vpliv kanonične Danielove knjige, ki je zaznamovala mnoga apokaliptična dela, ki so bila sestavljena v treh stoletjih po makabejskem uporu. Med psevdopigrafskimi deli najdemo veliko raznolikih zvrsti. Med njimi so: apokaliptična literatura (1 Henoh, 2 Henoh, Ezekielov apokrif, Adamova apokalipsa, Abrahamova apokalipsa ...); razširitve starozaveznih zgodb in legend (Aristejevo pismo, Življenje Adama in Eve, Jakobova lestev, Jožefova zgodovina ...); zaveze (Mojzesova zaveza, Adamova zaveza, Zaveza dvanajstih očakov ...); modrostno in filozofsko literaturo (3 in 4 Makabejci ...); molitve, psalmi in ode (Jožefova molitev, Jakobova molitev, Salomonovi psalmi, Salomonove ode ...)².

Povezava s Staro zavezo je več kot očitna tudi v samih naslovih del. Kot smo omenili že zgoraj, so avtorji psevdopigrafske literature svoja dela pripisovali drugim pomembnim osebam. Tega pa niso počeli z namenom, da bi zavajali ljudi, ampak so želeli svojemu delu dati poseben pomen in avtoriteto s tem, da so ga povezali z vplivno biblijsko osebo. Poleg tega so avtorji te literature v nasprotju s splošno sprejetim mnenjem verjeli, da se preroštvo še ni končalo, zato so svoja dela pripisali "starim", da bi upravičili svoje preroške napovedi prihodnosti in poslednjih dni. Sicer pa je bilo že na splošno v navadi, da so verni Judje pripisovali svoja dela bibličnim osebam, ki so jih navdihnile in ki so živele pred koncem preroštva. Pisanje spisov pod svojim lastnim imenom je bilo v bistvu nekaj nenavadnega in v nasprotju s tempeljsko tradicijo.

Posebno mesto v judovski izvenkanonični literaturi predstavljajo tudi nedavno odkriti kumranski zvitki, ki poleg rokopisov že znanih del prinašajo več esenskih tekstov. Nekateri sezname psevdepigrafskih del teh spisov ne prištevajo vmes, vendar gotovo spadajo v kategorijo intertestamentalne literature.

Vrednost psevdepigrafske literature za judovstvo in krščanstvo je neprecenljiva. Ta dela predstavljajo nekakšen most med Staro in Novo zavezo. Študij psevdepigrafov je vrgel novo luč na razumevanje začetkov krščanstva, ki se še močneje kaže kot vpeto v svoje judovske korenine. Krščanstvo je bilo v svoji osnovi namreč del zapletenega mozaika judovstva, ki se je kasneje razvil v svojo smer. Mnogi termini, bistveni za Novo zavezo (Sin človekov, Božje kraljestvo, živa voda), izhajajo že iz intertestamentalne literature. V Novi zavezi se jasno kaže tudi vpliv apokaliptične miselnosti, ki je najbolj očitno zaznamovala psevdepigrafska dela. Nekateri Jezusovi koncepti in pogledi (konec časov, dinamični Božji posegi v sedanji čas) do določene mere kažejo apokaliptične značilnosti.

APOKALIPTIČNA MISELNOST

Apokaliptično prepričanje je nastalo v povezavi z idejami zoroastrizma, perzijske religije, ki je v eksilskem in poeksilskem obdobju vplivala na judovstvo in preko tega kasneje tudi na krščanstvo. V osnovi gre za dualistično, kozmično in eshatološko prepričanje o dveh nasprotujoči si kozmičnih silah, Bogu in satanu. Tema dvema silama pripadata tudi dve obdobji, sedanje obdobje zla, ki je pod satanovo oblastjo, in popolno večno obdobje Božje vladavine. Satan je tisti, ki sedaj zatira pravične, toda z mogočnim Božjim posegom bo satanovo vladarstvo zrušeno in prišla bo nova doba, ko bodo pravični za vedno živeli v Božji milosti in blagoslovu.

Apokaliptična miselnost ima svoje korenine že v Stari zavezi in njene sledi najdemo v več knjigah (Ezk, Zah), kot apokaliptično

delo pa lahko označimo le Danielovo knjigo. Polni razpon apokaliptičnih zvrsti se je razmahnil v intertestamentalni literaturi, v helenističnem obdobju, v Novi zavezi pa je edina apokalipsa Razodetje. Prav posebno mesto v sklopu te literature predstavljajo kumranska dela. Čeprav je v esenskih tekstih apokalipsa kot literarna zvrst bolj redka in se pojavlja le v fragmentih, vsa dela nosijo pečat apokaliptične eshatologije. Kumranska skupnost je bila namreč ideološko prežeta z apokaliptično eshatologijo, ki je v skupnosti postala izhodiščna točka za interpretacijo Pisma in razumevanje konfliktnih situacij z judovskimi in poganskimi nasprotniki.

ZVRST APOKALIPSA

Pri ugotavljanju, ali je neko delo apokaliptično ali ne, moramo določiti, ali vsebuje bistvene elemente, ki določajo to zvrst literature. Glavna dva elementa sta dualizem in eshatološkost.

Kozmološki dualizem v stvarstvu vidi boj med dvema nasprotujočima si silama, dobro in slabo. Dobro silo v judovstvu seveda predstavlja Jahve, slabo pa satan, ki se iz nevtralnega tožnika sčasoma spremeni v nasprotnika Boga in človeka. On je odgovoren za vse zlo, ki je prisotno v temu svetu. Zaradi judovskega strogega monoteizma pa kljub ostremu nasprotju satanu ni nikoli priznana enaka raven kot Bogu. Čeprav je v vseh apokaliptičnih delih prisoten bolj ali manj izrazit dualizem, satan Bogu vedno ostaja podrejen.

S kozmološkim dualizmom je tesno povezana apokaliptična eshatologija. Ta sedanji čas je zaznamovan z zlom, saj mu vlada satan. Pravičniki so sedaj zatirani in zanje tu ni upanja. Kljub svojim prizadevanjem ne morejo izboljšati sedanjega stanja. Odrešitev iz stiske bo prinesel šele novi čas, ki ga bo zaznamovalo Božje gospostvo. Nova doba se bo začela z Božjim posegom, ki bo v boj pritegnil satana in celotno stvarstvo. Po gotovi Božji zmagi se bo začelo novo obdobje pod njegovo oblastjo, kjer bodo pravični živeli

večno in bodo tako nagrajeni za svojo zvestobo Bogu. V apokaliptičnem upanju je nova doba pogosto (čeprav ne vedno) povezana tudi s stvarjenjem nove, nepropadljive zemlje ali nebeškega mesta. Vendar pa je to pojmovanje v primerjavi z očitno dvojnostjo dveh "časov" manjšega pomena.

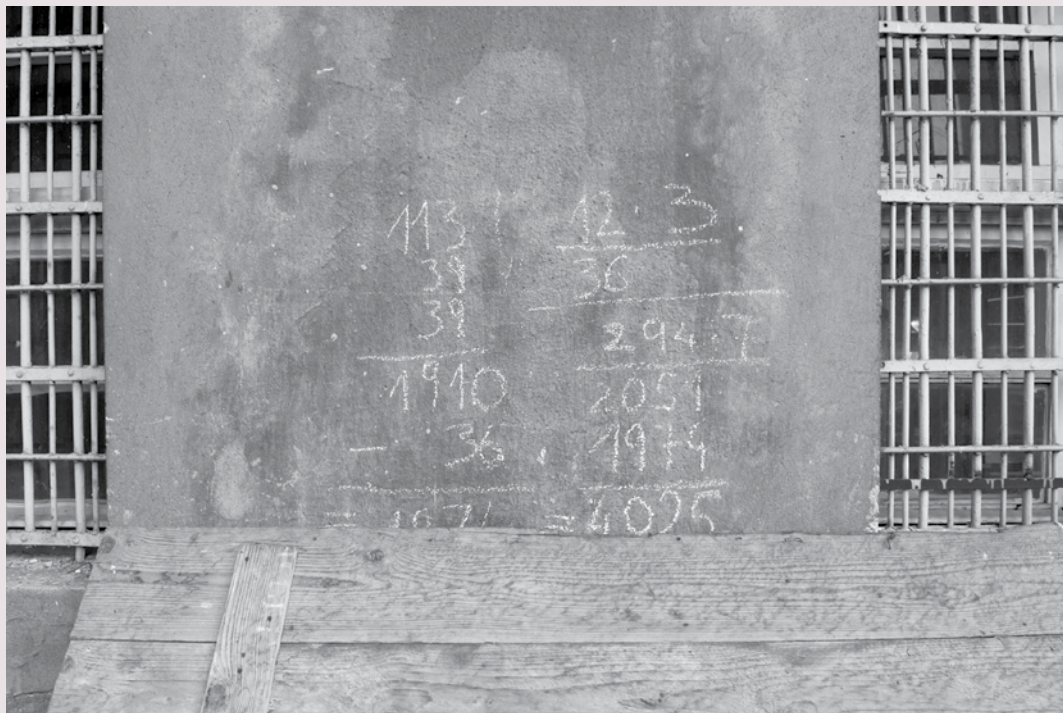
Poleg osnovnih dveh elementov, dualizma in eshatološkosti, ki zaznamujeta apokaliptično literaturo, lahko razločimo tudi številne druge vzorce, ki se v tej literaturi pojavljajo pogosto, čeprav zgolj na podlagi le-teh določenega dela še ne bi mogli označiti kot apokaliptičnega. Sekundarni elementi so številni: vizija, psevdonimnost, mesija, angelologija in demonologija, živalski simbolizem, numerologija, napovedane stiske in zvezdni vplivi. Ti

elementi so prisotni v mnogih apokaliptičnih delih, po drugi strani pa jih v nekaterih ni niti zaslediti, zato so drugotnega pomena in niso bistven del apokalipse kot literarne zvrsti.

APOKALIPTIČNA ESHATOLOGIJA IN DUALIZEM

Apokaliptična miselnost na sedanji čas gleda izjemno pesimistično. Do boljšega stanja bo prišlo šele po propadu te in prihodu nove dobe, ko bo oblast ponovno prevzel Bog. Vsak človeški trud je v bistvu zaman. Pravični si sami ne morejo izboljšati svojega položaja v svetu. Ta pogled na svet je torej čisto svojevrsten in se v sami osnovi razlikuje od prerokstva, mesijanizma in pričakovanja Božjega

TAMINO PETELINŠEK: Izračun, Povšetova 2007.



kraljestva. Omenjeni ne pričakujejo propada te dobe, ampak verjamejo, da se bodo razmere postopoma le izboljšale, saj zgodovino vodi Bog in ne satan. Božje kraljestvo je kraljestvo v tem svetu in ne zunajsvetna resničnost, ki bi se uresničila šele v neki negotovi prihodnosti, na zemlji se začneja že sedaj. Vsak človek, ki živi ponižno in se razdaja za druge, pomaga pri graditvi kraljestva.

Apokalipse so nastale v različnih okoliščinah, toda na splošno vse odsevajo konkretno stanje stiske. Vse so odsev krizne situacije, v kateri so bile napisane, in želijo v težkih trenutkih vliti upanje, ki presega sedanjo situacijo sveta. Perspektiva apokaliptične eshatologije tako pomeni reakcijo na socialne in politične spremembe v družbi. V spremenjenih okoliščinah preroška eshatologija ni več našla pravega mesta, zato se je moral razviti nov pogled. Apokaliptični pogled tako po eni strani nadaljuje preroško tradicijo, saj je z njo v kontinuiteti in na neki način iz nje izhaja, po drugi strani pa jo prekinja in ustvarja novo vizijo. Z njo je tako v stiku in hkrati v kontrastu.

Preroška eshatologija je prav tako pričakovala sodbo nad nepravičnimi in zmagoslavje pravičnikov, vendar je verjela v to, da je za pozitivne spremembe v svetu v prvi vrsti potrebna sprememba človekovega srca. Ponižno in pokorno življenje v skladu z Božjo voljo prinaša resnično življenje. Ljudje si sodbo pišejo sami in nesreče, ki jih doletijo, so posledica njihovih pregreh. Preroki verjamejo, da svetu vlada Bog, vse zlo pa razumejo kot posledico človekovih grehov ali kot skrivnostno Božje delovanje v prid človeka. Prav tako ne ločujejo dveh dob, sedanje in prihodnje. Zanje obstaja le ena doba, ta doba, v kateri se dogaja zgodovina odrešenja. Satan pri njih ne igra nobene vloge, zato tudi ne pričakujejo kozmične bitke med njim, predstavnikom vsega zla, in Bogom. Preroki so torej vse svoje upe za boljši svet polagali v človeka in njegovo zmožnost, da živi Bogu všečno življenje.

Tak pogled na svet je bil postavljen pod vprašaj v težkih časih, ki so bili zaznamovani

z velikimi spremembami in napetostmi. Obdobje drugega templja (536 pr. Kr do 70 po Kr.) je bilo obdobje velikih premikov na področju politične oblasti, kar se je odražalo tudi v premikih na religioznem področju. Poleg izkušnje zatiranja od zunanjih oblastnikov je prišlo tudi do trenj med samimi Judi, med različnimi vejami judovske religije. Zaupanje v zmožnost človeške prenovne se je zamajalo in vsi upi so se postavili izključno na Boga. Apokaliptična vizija prihodnosti je postala stremljenje zatiranega človeka, ki je izgubil vse upanje v tosvetno človeško preroditev. Apokaliptično upanje je v celoti onostransko. Šele naslednja doba bo prinesla uresničitev človekovih hrepenenj in pričakovanj.

Premik k apokaliptični eshatologiji tako ne pomeni le drugačnega pojmovanja konca, ampak tudi spremenjen pogled na ta svet. Odgovornost za zlo se je zgolj iz človeka prestavila na višjo silo. Ker se je izgubila vera v človekovo zmožnost, da sam preseže zlo, so začeli iskati transcendenten vzrok le-tega. Pod vplivom perzijskega dualizma se je izvor zla postavil v Božjega nasprotnika. Satan, ki je v Stari zavezi igral zgolj vlogo Božjega agenta, tožnika, je postal njegov sovražnik.

Kozmični dualizem in apokaliptična eshatologija sta tako bistveno prepletene med seboj. Vsa človeška pričakovanja se prestavijo s človeka zgolj na Boga in na njegov mogočni poseg v brezupno situacijo sveta, ki bo prinesel popolno odrešitev pravičnih, vzrok za izprijeno stanje človeštva pa se postavi v satana. Če pogledamo globlje, lahko rečemo, da je korenina celotnega spremenjenega pogleda na svet v bistvu izguba zaupanja v človeka in njegovo zmožnost, da izboljša svoje življenjske razmere. Čeprav apokaliptični pogled na svet priznava, da so v tem svetu pravični, pa njihova pravičnost nikoli ne bo mogla premagati splošne hudobije, ki zaznamuje svet. Za apokaliptično vizijo "sveti ostanek" (termin, ki ima pomembno težo v vizijah in spodbudah preroške tradicije) nima dovolj moči, da bi se zoperstavil svetu.

Apokaliptična miselnost je vedno imela - in tako bo tudi v prihodnje - velik vpliv v težkih kriznih časih. V glavnem so jo sprejemali zatirani, revni, preganjani in na splošno vsi, ki so bili na kakršenkoli način za kaj prikrajšani. Velika privlačnost apokaliptičnega pogleda na svet je hkrati v njegovi preprosti razlagi o dobrem in zlu. Dualistično pojmovanje, ki deli kozmične sile na dobre in slabe, je že od nekdaj privlačilo človeka, saj je poenostavilo problem zla, ki je v svetu vseskozi prisoten. Privlačna je tudi dramatična rešitev žalostne situacije sveta in človeka, ki jo ponuja apokaliptična eshatologija. V kozmičnem spopadu med dobrim in zlim je Božja zmaga na koncu zagotovljena.

Široki spekter številne judovske intertestamentalne literature nam kaže na veliko vnemo antičnega judovskega človeka, da bi našel svoje mesto v tem svetu, glede na konkretne življenjske razmere, a s pogledom, nenehno uprtim v svojega Boga, Jahveja, in hkrati tudi v svojo tradicijo (četudi kdaj z njo zaide v konflikt). Najprimernejši pokazatelj tega dejstva je prav apokaliptična literatura. Kljub temu, da je judovski apokaliptični pogled na svet zaznamovan z vplivi zunanjih religij, je treba poudariti dejstvo, da vseskozi ostaja v osnovi judovski. Čeprav so opazni vplivi drugih prepričanj, in predvsem perzijske religije, je glavno dejstvo, da so elementi drugih verovanj zgolj uporabljeni in nikoli v polnosti sprejeti. Dualizem je vedno podrejen monoteizmu, korenini judovske religije, glavno sporočilo pa ostaja sporočilo upanja na Božjo pomoč. V apokaliptičnem pojmovanju je na koncu koncev bistveno sporočilo

zaupanje v Božjo ljubezen in zvestobo. Čeprav je apokaliptično dojemanje sveta na določen način v nasprotju s preroškimi pojmovanjem, to ne pomeni, da je zato inferiorno. Podlaga obema je zaupanje v Boga, kar je najvažnejša sestavina judovske religije. Spremembe v razmišljanju in premiki iz ene interpretacije na drugo kažejo na dejstvo, da je bilo judovstvo živa religija, ki je dihala skupaj s konkretnim človekom. Kulturno-zgodovinska in politična dinamika, ki je zaznamovala judovskega človeka, je zaznamovala tudi njegovo vero. Najgloblja osnova, zaupanje, je ostajala vseskozi enaka, prilagajala se je le interpretacija le-te. Vera namreč nikoli ne more biti ločena od človeka, ampak vedno ostaja del njega ter se skupaj z njim razvija in doživlja takšne in drugačne "zavoje".

VIRI IN LITERATURA

Buttrick G. A., Kepler T. S., Knox J., May H. G., Terrien S., Bucke E. S., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon Press, Nashville 1962, "Apocalypticism", "Apocrypha", "Pseudepigrapha".

Freedman D. N., Herion G. A., Graf D. F., Pleins J. D., Beck A. B., *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, "Apocalypses and apocalypticism", "Apocrypha", "Eschatology", "Pseudepigrapha".

Encyclopaedia judaica, Keter Publishing House, Jerusalem 1972, "Apocrypha and pseudepigrapha".

1. *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1972, "Apocrypha and pseudepigrapha", 184.
2. D. N. Freedman, G. A. Herion., D. F. Graf, J. D. Pleins, A. B. Beck, *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, "Apocalypses and apocalypticism", "Pseudepigrapha", 538; G. A. Buttrick, T. S. Kepler, J. Knox, H. G. May, S. Terrien, E. S. Bucke, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon Press, Nashville 1962, "Pseudepigrapha", 961-62.

TAMINO PETELINŠEK: Babica, Dobropolje 2010.



Evangeljski radikalizem posvečenega življenja

V EVANGELIJU

Vsi Jezusovi učenci so poklicani k popolnosti: "Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče" (Mt 5,48). Popolnost, h kateri so poklicani, je popolnost širokosrčnosti, brezmejnega srca po zgledu nebeškega Očeta, ki brez razlik "daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim" (Mt 5,45).

Vendar so v skupnosti učencev nekateri poklicani k višji popolnosti, da bi поблиže hodili za Gospodom, tako da sprejmejo njegov način življenja ter ga posnemajo v njegovi pokornosti Očetu, v njegovi čistosti in v njegovem uboštvu, saj je bil "bogat, pa je zaradi nas postal ubog, da bi mi obogateli po njegovem uboštvu" (2 Kor 8,9).

To je evangeljski radikalizem. Gre za poseben klic, ki ga Gospod namenja le nekaterim, tistim, ki jih želi na poseben način povezati s svojo poklicanostjo: "... in poklical je k sebi, katere je sam hotel ... da bi bili z njim in bi jih pošiljal oznanjat" (Mr 3, 13-14). To je bila dvanaajsterica njegovih učencev, ki so bili poslani. "Ko je šel ob Galilejskem jezeru, je zagledal Simona in Andreja, Simonovega brata, ki sta metala mrežo v jezero; bila sta namreč ribiča. Jezus jima je rekel: 'Hodita za menoj in naredil

vaju bom za ribiča ljudi!' Ko je šel malo naprej, je zagledal Jakoba in njegovega brata Janeza. Takoj ju je poklical." (Mr 1, 16-20.) In oni so "pustili vse in šli za njim" (Lk 5,11).

Učenci so tri leta živeli v skupnosti z Jezusom, poučeval jih je in bili so priče njegovim čudežem. Med njimi se je vzpostavila posebna prijateljska vez. "... vas sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta" (Jn 15,15).

Jezus je jasno postavil merila za sprejem v skupino učencev. Mladeniču, ki ga je vprašal, kaj mora storiti, da bi prejel večno življenje, je odgovoril: "Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim in imel boš zaklad v nebesih. Nato pridi in hodi za menoj." (Mt 19,21.)

Kdor želi postati Jezusov učenec, mora na prvo mesto postaviti ljubezen do Jezusa: "Kdor ima rajši očeta ali mater kakor mene, ni mene vreden; in kdor ima rajši sina ali hčer kakor mene, ni mene vreden" (Mt 10,37). Tisti, ki "se ne odpove vsemu, kar ima, ne more biti moj učenec" (Lk 14,33).

Zahteve apostolskega življenja so jasno izražene v treh dogodkih neuspešnih odgovorov na poklicanost, ki jih opisuje sveti Luka. "Ko so potovali, mu je med potjo nekdo rekel:

"Za teboj bom hodil, kamorkoli pojdeš." Jezus pa mu je dejal: "Lisice imajo brloge in ptice neba gnezda, Sin človekov pa nima, kamor bi glavo naslonil."

Nekomu drugemu pa je rekel: "Hodi za menoj!" A ta je dejal: "Gospod, dovoli mi, da prej grem in pokopljem svojega očeta." Rekel mu je: "Pusti, naj mrtvi pokopljejo svoje mrtve, ti pa pojdi in oznanjaj Božje kraljestvo!"

Spet drugi mu je rekel: "Hodil bom za teboj, Gospod, a dovoli mi, da se prej poslovim od svojih domačih." Jezus pa mu je dejal: "Nihče, kdor položi roko na plug in se ozira nazaj, ni primeren za Božje kraljestvo." (Lk 9,57-62.)

Jezus je svoje učence vztrajno opozarjal na nujnost odpovedi. Spomnimo se njegovih besed: "Kako ozka so vrata in kako tesna je pot, ki vodi v življenje!" (Mt 7,14). Izjava je presenetljiva: evangeljska odpoved je tesna pot, ki vodi v življenje. Pot je tesna, a ne brezizhodna. Na koncu poti je neizmerno, široko življenje. Človek si upa po tej poti zato, ker v svoji notranjosti po milosti slutiti, da vodi v življenje. Vendar tem besedam ne smemo odvzeti njihove strogosti. Gospod pravi, da je pot tesna. Zato se nanjo ne moremo podati s preveč prtljage. Veliko stvarjem se moramo odpovedati, udobju, bogastvu, ambicijam, vsemu, iz česar je sestavljeno široko in lahko življenje tega sveta. Pot, ki vodi v življenje, je tesna in samo odločne duše si upajo stopiti nanjo.

Pot je tesna, a vendar ne odzema poguma. Krščanska izkušnja kaže, da ta pot razširi dušo. Zakaj? Zaradi ljubezni. Odpoved brez ljubezni duše ne osvobaja, ampak jo le potlači. Odpoved iz ljubezni pa vključuje veselje, ker globoko v sebi človek ve, da ta pot vodi v življenje.

Sveta Klara je ob koncu svojega življenja v svoji oporoki napisala naslednje pomenljive besede: "Ker je pot tesna in ker so ozka vrata, ki vodijo v življenje, jih je malo, ki hodijo po tej poti in vstopijo skozi ta vrata (prim. Mt 7,14). In četudi nekateri nekaj časa hodijo po tej poti, so skrajno redki tisti, ki na tej poti

vztrajajo. Resnično so srečni tisti, ki jim je bilo dano hoditi po tej poti in vztrajati do konca!" (FF 2850, str. 1793.)

Še en stavek o odpovedi: "Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene in zaradi evangelija, ga bo rešil" (Mr 8,35).

Imeti moramo dovolj poguma in pustiti, da izgubimo svoje življenje, da se izgubimo, da nam zmanjka tal pod nogami. Prepustiti se in pustiti, da nas prevzame Božja ljubezen. Premagati moramo strah, omahljivost in stiskaško previdnost. Potrebna je določena smelost in celo silovitost, kajti "nebeško kraljestvo si s silo utira pot in močni ga osvajajo" (Mt 11,12). Potrebna je velika vera. Da bi si zaradi Boga in zaradi evangelija upali izgubiti življenje, v Boga ne smemo podvomiti.

Ampak kdo nam bo dal moč, da to storimo? Nekdo drug nas je osvojil, nekdo drug nas je zapeljal – Gospod in zahteve njegovega Kraljestva. Vedno se potrjuje enako pravilo. Ljubezen razjasni vse in vse dela mogoče. Izven ljubezni je vse nerazumljivo, nemogoče, zapleteno. Samo s kančkom ljubezni in vere vse postane mogoče in preprosto. In potem ko se je človek brezpogojno izgubil, se je v resnici našel, ne da bi to iskal. Krščansko izkustvo nam kaže, da pri tem ne gre za besedno igro. Izgubili smo bedni jaz, ki je omejen in preplašen, da bi našli neprimerljivo resničnejši, pristnejši in globlji jaz, ki ga je preoblikovala ljubezen do Kristusa in do bratov.

Izgubo samega sebe Gospod primerja s smrtjo. Težko bi izbral močnejše besede in vendar, kako močan poudarek zmagoslavja najdemo v besedah, ki sledijo: "Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umre, ostane samo, če pa umre, obrodi obilo sadu" (Jn 12,24).

Če ne umremo, ostanemo torej sami, če pa sprejmemo smrt, potem obrodimo obilo sadov. Smrt, v katero privolimo v ljubezni, je rodovitna. Kristusova obljuba zveni kot osvoboditev: "če umre, obrodi obilo sadu". In kaj je v tem kratkem življenju navsezadnje pomembno, če ne obroditi in pustiti mnogo sadov?

Nobenega evangelijskega besedila o odpovedi ne moremo razumeti, če ga ne postavimo v okvir ljubezenske logike. Pomen teh besedil je izjemno pozitiven. Gre za pot, ki vodi v življenje. Življenje je treba izgubiti, ampak to ni samomor, ker ga izgubimo Zanj in za evangelij. Umreti moramo zato, da bi obrodili sad. Tesno pot opravičuje prav misel, da ta vodi v življenje, in ne misel, da je pot tesna. Ob tem pa ne gledamo na to, kar zapuščamo, temveč zremo novo življenje, v katero nas odpoved vodi. Prav to pa odpoved tudi opravičuje. Klic k odpovedi v človeku najde tako globok odmev zato, ker v njem odzvanja obljuba novega življenja in resnične ljubezni.

Človek je na polju našel skrit zaklad, biser neprecenljive vrednosti, in iz veselja gre, proda vse, kar ima, da bi kupil zaklad in biser (Mt 13,44-46).

V ZGODOVINI CERKVE

Izvor krščanskega radikalizma najdemo v besedah evangelija, ki smo jih navedli, in v Jezusovem zgledu. Najdemo ga v Jezusu, ki je reven, popolnoma čist in pokoren svojemu Očetu, ki se posti v puščavi, ki se pogosto umakne v samoto, da bi molil, ki žrtvuje svoje življenje, da bi rešil človeštvo, ter v zgledu apostolov, ki pustijo vse in sledijo svojemu Učitelju.

V času preganjanja kristjanov je prva oblika tega radikalizma mučeništvo. V prvih stoletjih po Kristusu je mučeniška smrt predstavljala ideal krščanstva. Sveti Ciprijan, kartažanski škof, ki je umrl v času preganjanja cesarja Valerijana leta 258, je opeval krščanske mučence: "S kakšnimi slavospevi naj okitim navdse pogumne brate? Kako naj z besedami vredno izrazim moč vašega duha in vztrajnost vaše vere? Prestali ste težak boj, da bi dosegli slavo, in mučenje vas ni strlo. Na poti svoje zgodovine ste dosegli konec trpljenja, ki ga niste mogli najti v mukah. Srečna naša Cerkev, da jo Bog počasti s takšnim sijajem. Obdarjena je s slavno krvjo mučencev." (Pismo 10. 2-3.5: CSEL 3, 491-495.)

Ko se z Milanskim odlokom konča obdobje mučeništva, menih prevzame odgovornost, da na evangelijski klic odgovori s popolno predajo. Stavki, kot so prodati svoje imetje in ga razdati revnim, zapustiti vse, vzeti svoj križ in hoditi za Kristusom, so vzrok za poklicanost svetega Antona in njegovih posnemovalcev v egiptovski puščavi. Po drugi strani sveti Pahomij začinja izoblikovati skupnosti menihov, ki živijo skupaj, to so skupnosti cenobitov. Teh skupnosti je v Zgornjem Egiptu veliko.

Ideal popolnega kristjana še vedno ostaja mučenec. Ko se v obdobjih miru pojavijo primeri svetih spoznavalcev – menihov ali škofov – jih krščansko občestvo spontano poistoveti z mučenci. Izstopajoč primer takšnega poistovetenja je sveti Martin iz Toursa, ki ga celotni krščanski svet časti kot mučenca. "O, presveta duša", je zapisano v antifoni, ki se jo poje na dan njegovega praznika, "ki te od tvojega telesa ni ločil preganjačev meč, a si kljub temu zaslužila palmo mučeništva!"

Oče zahodnega meništva sveti Benedikt se je rodil okrog leta 480, štiri leta po padcu Zahodnega rimskega cesarstva. "Benedikt, ki je bil takšen zaradi Božje milosti in ne le po imenu, je hotel ugajati samo Bogu" (Sveti Gregor Veliki, *Dialogorum lib. II. PL 66, 126*). Zato je poslušal Gospoda, ki je iskal delavca. S pomočjo evangelija je premagal negotovosti duha ter skozi težave in nadloge stopil na tesno pot, ki vodi k življenju. "Živel je v popolni samoti in očiščevanju, preстал je skušnjave, da bi lahko svoje srce popolnoma odprl Bogu. Iz ljubezni do Boga je zbral še druge može, ki jih je kot oče začel učiti, kako služiti Bogu. (Sveti Benedikt, *Pravilo 58, 45, 4.*) Tako je oče zahodnega meništva posredno postal začetnik nove civilizacije. Povsod tja, kjer je delo pogojevalo razvoj kulture, gospodarstva in družbenega življenja, je segalo benediktinsko oznanjevanje, ki je združevalo delo z molitvijo in molitev z delom. "Ob padcu Rimskega cesarstva, ko se je zdelo, da bodo nekateri deli Evrope potonili v meglo in da drugi še niso stopili v civilizacijo in niso spoznali duhovnih vrednot, je bil prav

Benedikt tisti, ki je z neutrudljivim in zavzetim delom omogočil, da je naša celina vstala v zori novega dne. S križem, knjigo in ralom je skupaj s svojimi sinovi krščansko civilizacijo prenesel narodom od Sredozemlja do skandinavskega polotoka, od Irske do poljskih nižin (Pavel VI.).

"Ugajati je hotel le Bogu in zato je stopil na tesno pot, ki vodi v življenje." Kot pri svetem Antonu Puščavniku in pri tisočnijah vzhodnih menihov se znova znajdemo pred radikalno odločitvijo: vse zapustiti in se predati izključno Bogu. Ta odločitev je obrodila presenetljivo množico sadov. Klasična grška in latinska kultura je bila rešena in prenesena novim evropskim narodom, benediktinski menihi so pokristjanili vso celino in utrdili moralne vrednote v novi evropski družbi, dali so dostojanstvo delu, osvojili so nove dežele, začelo se je obdobje romanike itd. V isto smer se v 12. stoletju umešča sveti Bernard s svojimi cistercijanskimi menihi.

13. stoletje sta zaznamovali dve veliki osebnosti, ki sta ustanovili ubožstvene redove: Frančišek in Dominik.

Frančišek je bil sin bogatega trgovca iz Assisija. Užival je življenje mladega bogataša in nekoč, ko je jahal blizu Assisija, srečal gobavca. "Bilo mu je neprijetno in čutil je gnus, a da se ne bi izneveril obljubi ..., je sestopil s konja in ga stekel poljubiti ... potem je hitro zajahal konja, pogledal na levo in na desno ... a gobavca ni več videl" (*Legenda Maior*, 5. pogl.) "Poln veselja in občudovanja je kmalu hotel ponoviti to dejanje: šel je na kraj, kjer so živeli gobavci, vsem bolnikom je dal nekaj denarja, potem pa je gobavcu poljubil roko in lice" (prav tam).

V svoji oporoki Frančišek sam pripoveduje, kako je doživljal to izkušnjo: "... Ko sem bil še grešnik, me je pogled na gobavce navdajal z grenkobo. Gospod sam me je vodil mednje, da bi jim izkazal usmiljenje. In ko sem se od njih ločil, se je grenkoba spremenila v milino duše in telesa. Potem sem nekaj časa še ostal v posvetnem življenju, nato pa sem iz njega izstopil." (*Oporoka* 1226, FF. 110, str. 99.)

Poljub gobavca, v katerem je prepoznal Kristusa, je radikalno spremenil njegovo življenje. Ker svojemu očetu ni več nič dolgoval, se je v svojem ubožstvu počutil svoboden, bogat samo od ljubezni do Boga. S svojim evangeljskim radikalizmom je Frančišek globoko preobrazil Cerkev, vendar je pri tem ostal zvest izročilu in poslušen hierarhiji. Njegov zgled in duhovnost sta za več stoletij postala vir umetniškega navdih.

Primer njegovega sodobnika svetega Dominika je bil drugačen. Njegov evangeljski radikalizem ima zelo globoke korenine. V njegovem primeru ne moremo govoriti o spreobrnjenju, saj je bil vedno nedolžen in čist, pobožen in predan Bogu. Malo preden je umrl, se je Bogu zahvalil, da je lahko ohranil telesno deviškost. Kljub temu ga je vznemirila majhna podrobnost in je v svoji kastiljski iskrenosti hotel povedati vso resnico ter priznal, da je kljub vsem svojim prizadevanjem še vedno občutil večje veselje, ko je govoril z mladenkami, kot pa s starejšimi ženami (H. M. Vicaire, *Histoire de Saint Dominique*, Cerf, Pariz, 2004, str. 208). V njegovem življenju ni bilo preloma. Njegova duhovna veličina se kaže v desetih letih pridiganja proti albižanskemu krivoverstvu v pokrajini Narboni.

Temeljna Dominikova ideja je bila, da je treba krivovercem pridigati s ponižnostjo in ne s silo, ki so jo uporabljali cistercijanski inkvizitorji. Katoliško resnico mora pridigati duhoven človek z duhovnimi sredstvi. Vse priče so potrdile, da je Dominik uporabljal prepričujoče besede, ki jih je podkrepil s pričevanjem svojega svetniškega življenja, s spokornostjo, ubožtvom, nenavezanostjo. Zvesto je sledil Jezusovemu navodilu: "Ne oskrbujte se ne z zlatom ne s srebrom ne z bakrom v pasovih, ne s popotno torbo ne z dvema suknjama ne s sandali ne s palico" (Mt 10,9-10). Ko je peš prečkal reke, si je pel *Ave maris stella*, potrpežljivo je prenašal največjo vročino in trde zime, vedno je spal na tleh, nosil je žimnato obleko, okrog pasu pa verigo. Ponoči se je bičal in bil je skrajno zmeren v jedači in pijači. Brez besed je sprejemal

TAMINO PETELINŠEK: Spomini, Ljubljana 2009.



zasmehovanja, ponižanja in nasilje krivovercev, ki jih je razoroževal s svojo mirnostjo in neustrašnostjo. Noči je preživljal v molitvi in strahu za grešnike: "Gospod, usmili se našega ljudstva. Kaj se bo zgodilo z grešniki?" Zaradi svoje miline in razumevanja je bil z vsemi prijazen, s svojo gorečnostjo je očaral in pritegnil krivoverce, ki so se nato vračali v Cerkev. Pri Dominiku gre za najčistejši primer evangelijskega radikalizma pri pridigarju.

Lahko bi nadaljevali z najvidnejšimi primeri evangelijskega radikalizma. Lahko bi omenili na primer svetega Petra Alkantarskega, o katerem sveta Terezija Avilska pravi: "Svet ne more več prenesti tolikšne popolnosti", saj "so njegove duše preveč šibkega zdravja" (*Lastni življenjepis*, pogl. 27, 16), ali svetega Janeza Kapistrana in toliko drugih.

Vse prenove verskih redov v Cerkvi izvirajo iz zahteve po bolj poudarjenem radikalizmu in po jasnejši zvestobi ustanoviteljski karizmi. Omenimo le karmelske reforme svete Terezije in svetega Janeza od Križa.

Vprašamo se lahko: "Zakaj je versko življenje v svoji radikalnosti za Cerkev tako pomembno?" Odgovor je jasen: "Ker Cerkev je in se razodeva kot spomin na evangelij, kot oblika Jezusovega življenja, ki jo živijo možje in žene. "Versko življenje izraža intimno naravo krščanske poklicnosti, pojavlja se kot znamenje skrajne Gospodove *sequela*, ki se jo živi za vedno in do smrti. Zato je navzočnost verskega življenja v posameznih Cerkvah in v vesoljni Cerkvi odločilnega pomena. Versko življenje je znamenje, ki kaže pot in ki vse Božje ljudstvo spominja na pomen tega, kar živi. Če na kratko povemo z besedami svetega očeta Benedikta XVI., ki je med apostolskim obiskom v Fatimi dejal: "Življenje neke posebne kongregacije je bilo rojeno kot evangelijski spomin za Božje ljudstvo, spomin, ki vsej Cerkvi izraža, potrjuje in oznanja evangelijsko radikalnost in prihod Božjega kraljestva" (*Fatima* 12. 5. 10, Homilija med večernicami z duhovniki, redovniki in bogoslovci).

Takšen radikalizem predstavlja normalno držo vsakogar, ki želi hoditi za Jezusom. Še

bolj je to drža tistih, ki so se odločili, da bodo Gospodu sledili po tesni poti evangelijskih svetov.

A kot smo rekli in morda nam tega ne bi bilo treba ponavljati, ne smemo gledati na to, kako tesna je pot, ampak na to, da vodi k polnosti življenja, k bogastvu notranjega življenja in k pomnožitvi čudovitih umskih in srčnih spodobnosti, kar se kaže pri velikih svetnikih. Dejansko se nam svetnik v svoji radikalnosti kaže kot osvojitev prvotne podobe, po kateri ga je Bog ustvaril. Svetnikova človečnost v vseh svojih oblikah zasije v novi, izvirni in nepričakovani luči. Njegova etnična pripadnost, narodna kultura, doba, v kateri mu je dano živeti, vse to v svetniku zadobi zelo svojstven značaj. Španski svetnik je svetnik na drugačen način, njegova narodna zavest je širša in bolj umirjena, njegova kultura je očiščena v Kristusovi skrivnosti, značilnosti njegove dobe so sprejete brez neizogibnih omejitev zgodovinskega trenutka, predvsem pa je njegov materni jezik, njegov intimni izraz, povzdignjen na visoko raven čistosti in globine, ki nima primere.

Vse to nam kaže na pomembno vlogo, ki jo imajo svetniki pri resničnem kulturnem vraščanju vere znotraj nekega naroda. Zakaj nihče ne predstavlja popolnejše podobe naroda v njenih najbolj značilnih potezah kot svetnik. Nihče ni bolj izstopajoče Španec kot ravno španski svetnik. Nihče bolje ne izraža srčike španskega značaja kot španski svetnik. Slednji se čudovito odraža pri sveti Tereziji Avilski, pri svetem Janezu od Križa, pri svetem Frančišku Ksaveriju in pri toliko drugih. Oni so najlepša epifanija Španije. Prav tako ni zanemarljivo, da enega izmed viškov španske književnosti predstavljajo prav svetniki. V svoji popolni naravnosti k absolutnemu in v svoji izjemni bližini z večno Besedo, ki je postala človek, svetnik s svojo radikalnostjo v izrazu dobi neprimerljivo moč in čistost. Pomislimo na svetega Janeza od Križa, na Fray Luis de Leona, pa tudi na kristjane, kot so Lope de Vega in toliko drugih.

Sveti Janez od Križa tako opisuje svoje srečanje z Ljubljenim¹:

*O blaga roka, nežni ta dotik,
ki večnega življenja daje predokus,
ki dolg vsak poplačuje;
ko umoriš, se smrt v življenje spremeni.*

*Ljubezen nežno meni navdihuje.
Ali goreče hrepenenje po vidni navzočnosti
Ljubljenega:
Razkrij mi svojo navzočnost,
naj umori pogled na tvojo me lepoto.
Poglej, saj za ljubezni bolečino
le pričujočnost tvoja
in tvoja mi podoba je zdravilo.*

Poslušajmo krik velikega pesnika Fray Luisa de Leona:

*Zbudite se, o smrtne duše!
V pogubo lastno naj se vam pogled obrne.
Bodo mar nesmrtni duše,
za tolikšno dobroto ukrojene,
lahko živete v temi in od prevar zlagane?*

Lope de Vega po nesrečnem življenju že kot duhovnik zapiše naslednjo dramatično prošnjo:

*Ko, večni Kralj, Vas v svojih rokah gledam,
ko k sebi Vas, nedolžno žrtev, privzdigujem
to blagost srca vašega občudujem,
ničevosti svoje v strahu se zavedam.*

*Da ne bila bi tolikšna nesreča naša,
da kdor držal vas je v ne vrednih rokah
izpustila bi ga Božje roka vaš.*

Največja zasluga svetnikov je v tem, da nam pomagajo obnavljati religiozno govorico. Kot vse človeške stvari se tudi izrazi, s katerimi se obračamo na Boga, na Devico in na svetnike lahko izrabijo, izgubijo svojo svežino in novost, zapadejo v rutino in nazadnje izgubijo svoj pomen. Svetniki in mistiki nam s svojo izkušnjo pogovora z Bogom vedno znova ponujajo novo in svežo govorico, ki je prilagojena občutljivosti posameznih zgodovinskih obdobj.

POSVEČENO ŽIVLJENJE IN DRUGI VATIKANSKI CERKVENI ZBOR

Vprašamo se lahko, kakšno je stanje evangeljske radikalnosti v današnji Cerkvi, predvsem med posvečenimi.

V zadnjih štiridesetih letih je Cerkev prestala eno največjih kriz v svoji zgodovini in posvečeno življenje v tej krizi ni ostalo nedotaknjeno. Priznati moramo, da je bilo treba pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom v verskem življenju veliko stvari popraviti in znatno izboljšati vzgojo pripravnikov na posvečeno življenje. Prav tako moramo priznati, da je postmoderna družba ponujala izzive, na katere mnoge kongregacije niso bile pripravljene. V mnogih primerih so se morale otresti rutine in naplavin preživetih običajev. V tem pogledu je cerkveni zbor pomenil prenovu in je bil znak Božje previdnosti. Vendar je prišlo tudi do opuščanja nekaterih temeljnih vrednot, ki se niso mogle sklicevati na drugi vatikanski cerkveni zbor. Prva žrtev nove sekularizirane miselnosti, ki je začela osvajati Cerkev, je bila verska pokorščina. Molitev, skupnostna ali osebna, je bila znatno omejena ali pa celo opuščena. Spokornost in askeza sta postali stvar preteklosti. Mnogi redovniki in številne redovnice se niso več počutili lagodno v svojem habitu. Družbeno in politično udejstvovanje je postalo višek apostolskega gibanja. S tem, ko je bila tradicionalna molitev opuščena, so pristna duhovna prizadevanja zadobila ezoterične oblike v slogu *new agea*.

Rezultat tega je bil kmalu viden: številni odhodi, opustitev pomembnih dejavnosti, kot so šole in bolnišnice, upad poklicev in v mnogih primerih sekulariziran življenjski slog. 22. maja 2006 je to priznal tudi papež Benedikt XVI., ko je spregovoril prednicam in priorjem v dvorani Pavla VI. v Rimu: "Dejansko je sekularizirana kultura prodrla v miselnost in srce precejšnjega števila posvečenih, ki to razumejo kot dostop k modernosti in obliko približevanja sodobnemu svetu. Posledica je, da poleg nedvomno velikodušne spodbude, ki je zmožna pričevanja in popolne

predanosti, danes na posvečeno življenje prežijo pasti povprečnosti, ustaljenosti v udobju in potrošniške miselnosti. V evangeli-ju nas je Jezus opozoril na to, da *obstajata dve poti*: ena je tesna pot, ki vodi v življenje, druga pa široka pot, ki vodi v pogubo (prim. Mt 7,13-14). V resnici smo vedno lahko in vedno bomo izbirali med sprejemanjem živega Boga v poslušnem služenju iz vere in med odklanjanjem Boga.

Predpogoj hoje za Kristusom je torej odpoved in nenavezanost na vse, kar ni On. Gospod si želi svobodnih mož in žena, ki ne bodo vezani in bodo sposobni zapustiti vse, da bi hodili za njim in edino v njem našli svoj lasten vse."

V resnici je drugi vatikanski zbor dal jasna navodila za prenovo posvečenega življenja. Ključno vprašanje je, kako so se ta navodila tolmačila in uporabljala. V pomembnem govoru v rimski kuriji 22. decembra 2005 se je Benedikt XVI. spraševal: "Kakšni so rezultati drugega vatikanskega cerkvenega zbora? Ali je bil pravilno sprejet? Zakaj je bilo sprejemanje njegovih odločitev na širokem področju v Cerkvi do sedaj tako težavno?" In papež je na to odgovarjal: "Vse je odvisno od pravilnega tolmačenja cerkvenega zbora in, kot bi danes rekli, od njegove pravilne hermenevtike, pravilnega ključa, s katerim ga beremo in izvajamo. Težave pri njegovem sprejemanju izhajajo iz dejstva, da sta bili soočeni dve nasprotujoči si hermenevtiki in da se je med njima vzpostavil boj. Ena je povzročila zmedo, druga pa je potihem, a vse bolj vidno začela dajati in še daje sadove."

Obstaja hermenevtika nekontinuitete in preloma, ki na koncu tvega prelom s temeljnimi vrednotami posvečenega življenja. Druga pa je hermenevtika prenove znotraj kontinuitete, ki ostaja zvesta velikemu cerkvenemu izročilu.

Težnja po prelomu, ki je od zbora naprej splošno navzoča, je obrodila grenke sadove. Poglejmo si samo nekaj števil. Leta 1970 je bilo 33.828 jezuitov, leta 2008 jih je bilo 18.711. Frančiškovich manjših bratov je bilo 26.666,

leta 2008 pa 15.130. Bratov krščanskih šol je bilo leta 1970 16.187, leta 2008 jih je bilo 2.161. Misijonark ljubezni Matere Terezije je bilo 367, leta 2008 pa 5.128.

Kaj podobnega se še ni zgodilo v vsej zgodovini Cerkve. Najhujši pri vsem ni številčni upad temveč izguba določene kakovosti duhovnega življenja, zbanaliziranje duhovne poklicanosti, pomanjkanje globine in šibkost pričevanja.

Kljub temu se ne smemo prepustiti malo-dušju, kajti čeprav nad obzorjem posvečenega življenja še vedno visijo temni oblaki, se hkrati pojavljajo vse pogostejša znamenja prebujanja v Božjem duhu, ki krepijo upanje. Kot je v svojem govoru 18. februarja 2008 papež dejal članom izvršnega sveta Mednarodne zveze višjih redovnih predstojnikov: "Sveti duh z vsjo močjo veje, kjer hoče v Cerkvi, in vzbuja nove kompromise zvestobe v zgodovinskih ustanovah skupaj z novimi oblikami verskega posvečenja, ki sledijo zahtevam časa."

Danes tako kot v drugih obdobjih – nadaljuje papež – ne manjka velikodušnih duš, ki so pripravljene pustiti vse, da bi objele Kristusa in njegov evangelij ter posvetile svoj obstoj služenju Njemu znotraj skupnosti, ki jih prežema navdušenje, velikodušnost in veselje. Tovrstne nove izkušnje posvečenega življenja zaznamuje skupna želja po evangelijskem ubožtvu v radikalnem smislu in po ljubezni, ki je zvesta Cerkvi, po velikodušni predanosti pomoči potrebnim, pri čemer se posebna pozornost posveča duhovnemu osiromašenju, ki je v sodobnem svetu vse bolj splošno."

Kar se tiče redov in kongregacij z dolgo tradicijo, se ugotavlja, da so v zadnjih desetletjih skoraj vsi – tako moški kot ženski – šli skozi težko krizo zaradi visoke starosti svojih članov, bolj ali manj poudarjenega upada poklicev, včasih pa celo zaradi duhovne in karizmatične "utrujenosti".

V nekaterih primerih je bila ta kriza zaskrbljujoča. Kljub temu se ob težkem položaju, s katerim se je treba soočiti s pogumom in

resnico, pojavljajo pozitivna znamenja ponovne obnove, predvsem v tistih skupnostih, ki so se odločile za vrnitev k svojim izvorom in so začele živeti bolj v skladu z duhom ustanovitelja skupnosti. Zanimiva je ugotovitev, da poklici cvetijo v tistih ustanovah, ki so ohranile ali izbrale strožji način življenja ter zvestobo evangeliju, ki ga živijo "sine glossa".

SKLEP

Posvečeno življenje zaradi svoje radikalnosti nujno vsebuje preroško razsežnost. Sredi sekulariziranega sveta predstavlja razliko in drugost. Njegovo sporočilo vedno zveni drugače, ker ne prihaja od mesa in krvi (Jn 1,13), ker ne prihaja iz človeških zmožnosti, ampak od Gospoda. Kljub temu drugačno življenje ni ekscentričnost in sposobnost kritike ni oporekanje ali uporništvo. Naloga redovnikov je, da so priče absolutnega v svetu relativnosti, priče večnega v minljivem svetu, da so živi spomin evangeljskih zahtev.

Zapomnite si, da so redovniki kot stražarji iz Izaijeve knjige: "Na tvoja obzidja, Jeruzalem, sem postavil stražarje, ves dan in vso noč, nikoli ne bodo umolknili. Vi, ki kličete v spomin Gospodu, ne mirujte. Ne dajte mu miru." (Iz 62,6-7.) Dokler ne pride. V svoji svobodi pa morajo biti tudi dovolj smeli in po evangeljskem navdihu živeti "protikulturo".

Protestantski teolog Jürgen Moltmann je napisal: "Da bi Cerkev ohranila naravnost h Kristusu in njegovemu kraljestvu, potrebuje skupnosti, ki živijo skrajno *sequelo*, ki odraža Kristusovo svobodo". Če redovniki Božjemu ljudstvu ne zmorejo podati preroškega sporočila, potem so kot sol, ki je izgubila okus (Mt 5,13). Če pa so tega sporočila zmožni, potem so glasniki krščanske svobode in prinašalci upanja vsemu človeštvu.

Prevedla: Jasmina Arambašić

1. Sv. Janez od Križa, *Živi plamen ljubezni*, Družina 1991, Lj., prevod: Breda Cigoj Leben.

TAMINO PETELINŠEK: Inkubator, Ljubljana 2009.



MIROSLAV MIČANOVIĆ¹

Kaj je danes biblijska zgodba?

MEJA

nihče ni mogel čezse in skriti kako grda so odprta usta. in eni in drugi so ležali na nasprotnih straneh v globokem snu. z jutranjimi gibi so jih z zastavicami prepričevali, da je zdaj priložnost biti preverjen in biti enak. če so hoteli na drugo stran, so morali vsi privoliti na to dvigovanje rok, klicanje žepov. in prestopnika in Avgušтина je tolažila misel o drugačni vrnitvi. potem je dvojico črnih privedel tretji. hoteli so izkoristiti trdo noč. potem so začeli med enakimi kazati na tiste, ki so imeli prav. niti vsi isti niso mogli biti več istež. ravnodušni so se tolažili da je med prehodniki dovolj pretihotapljenih njihovih. na koncu so strani zamenjali manjšinci in številčnejši. vstopali so v barve svojih sanj. presenečeni z istežem so nadaljevali živeti v razlikah in glagolih.

meja

meja

meja

GOST

Kaj je biblijska zgodba?

Med zbranim sorodstvom sedi gost. Pravzaprav naključen znanec iz bolnišnice, stričev, ki še naprej leži tam. Zablodeli mutavec brez kogarkoli še živečega svojega. In mrtvega. Oče je ubil mamo, očeta je odnesla voda, jeclja kakor preskakovanje ostarelega družinskega gramofona.

Sorodstvo sedi, govori, jé, urejajo se posli in računi. Pisane otroške glave svetlijo okrog ekrana, njihove oči se zaletavajo v posrebrene žuželke. Zven škatle, glas govorca. Režejo se sence in snopi negibnosti. Maketa mlina, žrmlje in brbotanje pretekle vode v prsih. Mimohodci, vsi mrtvi v telesih. Stara se na brazgotinah let. Podočnjaki, proteze, mostički. Trebuh. Žolč.

Gost pije in na odhodu maha kakor s starimi zavrženimi ladijskimi zastavicami. Posteljo ima pripravljeno in dostavljena je čista posteljnina. Spušča se noč, ljudje se poljubljajo in počasi odhajajo v svoje domove. Gost nima kam prispeti. Ugasnili so zadnji jezički pogovorov in samo svetloba nad mizo s hrano. S kozarca blago hlapi nepopit alkohol. Živi so vstali od mize in z avtomobili odpeljali svoje mrličje. Utrujena ženska odhaja k počitku. Gostitelj bo pred tem dva – trikrat obiskal gosta in mu pustil kozarec vode poleg vzglavnika.

Res, kaj je danes biblijska zgodba?

PODNAJEMNIK / PLAKAT

Ali bo danes padal dež. Dežnik. Črn.

Lasje. Šampon breza. Bron. Okno postaja oko kamere. Lovec. Panpan panorama. Ženska takole nasmejana namiguje kakor japonska steklenička. Jutranja izdaja. Zrak, dolžina sobote. Ulica je del časopisnega naslova. Plakat. Nedelja / zvonec. Sv. Bernard je zaščitnik planincev. Švica. Obed. Pecivo. Wein. Wien. Nočna izdaja. Stisnjena telesa. Prsi. Jeziki. Vrisk telefonske govorilnice, vsekakor bom srečen, da se vidiva. Temni kostanj, padec, luskina. Tramvaj ga počasi vleče, navzgor.

Celo noč recitira latinske sentence. Na pamet.

MONA LISA

Trajekti, ki prevažajo blago, imajo pravico na čas, na počasnost, ki lahko preraste v večnost, kar pomeni, da je njihova pot verjetno del luškega ali kapetanovega načrta. Vidiš, kako lahko misliš na tisto, česar ne veš. Trajekti različnih oblik in velikosti so lahko zaznamovani tudi s kakšno risbo in na ogromnem trupu je napisano njihovo ime. Vidiš, kako lahko misliš na tisto, kar zibajoč drsi neslišno nekega jutra, kakor na filmu ali v metafiziki, ki še vedno ne pozna večnega nasmeha Mona Lise. Na kratko, prav zdaj gre mimo takšen trajekt z njeno podobo in nasmehom, toda oči imaš zaprte in usta suha, ko se ljubiš z žensko prvič: enkrat ali večkrat in za vedno.

POEZIJA

V pesmi norveškega pesnika berem kako nekdo temen vesla in navkljub lastnemu nesporazumu s kiticami in znanimi prizori vidim in poslušam celo noč tega veslača iz pesmi.

Prevedel in napisal opombo: Jurij Hudolin

-
1. Miroslav Mičanović se je rodil 15. avgusta leta 1960 v Brčkem. Živel v Gunji. Diplomiral je na Filozofski fakulteti v Zagrebu. Objavlja pesmi, zgodbe, eseje in kritike. Njegovi teksti so uvrščeni v različne antologije, izbore, pregledne in prevedeni v slovenski, ukrajinski, litovski, madžarski, poljski, španski, francoski, nemški in angleški jezik. Sodeloval je na hrvaških in evropskih literarnih festivalih poezije in je mentor delavnic za kratko zgodbo. S H. Pejakovićem je sestavil izbor hrvaške poezije "Les jeunes Croates" (Migrations, Pariz, 1989), z B. Čegcem pregled hrvaškega pesništva osemdesetih in devetdesetih "Strast razlike, temni zvok praznine" (Quorum, Zagreb, 1995), z R. Simićem izbor "Mlada hrvaška poezija" (Apokalipsa, Ljubljana, 2000). S tekstom "Človek, ki je družini nosil kruh" je sodeloval v projektu "Delo dvanajstih, romani v izginjanju" (Quorum, Zagreb, 1998). Objavil je pesem "Job" kot poseben grafični list v dvojezični izdaji, s prevodom D. Karmana v nemški jezik in z grafiko M. Vejzovića. V letih 2001-2003 je v kulturni prilogi Jutranjega lista objavljala kolumno Enosmer-na ulica, kritiko o sodobni hrvaški pesniški produkciji pa je objavljala v Vjesniku med letoma 2005-2006 v kolumni Tolažba kaosa. Sodeluje in objavlja poezijo in kritiko na tretjem programu hrvaškega radija. Je dobitnik nagrad "Duhovno hrašče" (1998) za knjigo pesmi Zib in "Fran Galović" (2004) za knjigo kratkih zgodb Trajekt. Hkrati je avtor antologije sodobnega hrvaškega pesništva pod naslovom Tolažba kaosa (2006). Je dolgoletni urednik revije Quorum in knjižnih izdaj v založniški hiši MD, zdaj pa dela v Agenciji za vzgojo in izobraževanje. Objavil je naslednje knjige: Mesto dobrih ljudi, poezija, Zagreb (1984), elektronska izdaja (2005); Štiri dimenzije dvoma (skupaj z J. Matanović, V. Bogišićem, K. Bagićem), knjiga kritik, Zagreb (1998); Zid in fotografije kraja, poezija, Reka (1989), elektronska izdaja (2008); Morje in prah, Zagreb, grafično – pesniška mapa (grafike V. Zelenko), 1991; Zib, poezija, Zagreb, 1998; Nihče ne govori hrvaško / Personne ne parle croate (z B. Čegcem in I. Prtenjačo), izbor poezije, Zagreb (2002, 2003); Trajekt, proza, Zagreb (2004); Trije krokodili (z B. Čegcem in S. Karuzo), proza, Zagreb (2005); Zahodni kolodvor, proza, Zagreb (2006).

TAMINO PETELINŠEK: Adam in Eva, Jakov Brdar 2009.



Lepota

[gr. κάλλος (kállos); lat. *pulchritudo*; ang. *beauty*; nem. –e *Schönheit*; fr. *la beauté*].

1. *splošno:* **a)** Lastnost stvari in pojavov, ki v subjektu povzročijo doživetje ugodja, navdušenja ali občudovanja; nasprotje grdega, ki izziva doživljanje neprijetnega, odbijajočega, odvratnega. Doživljanje lepote je pri ljudeh odvisno od razvitosti in kultiviranosti njihovega estetskega dojemanja. **b)** Lastnost, značilnost lepega: dekliška lepota, duševna lepota, klasična lepota; občudovati lepoto narave; lepota pomladi; zakoni lepote; imeti čut za lepoto. **c)** Lepa stvar: občudovati naravne lepote; star. "plesale lepote 'z Ljubljane so cele" [France Prešeren, *Povodni mož*].

2. *v estetiki:* Lepota je osrednji terminus estetike. Gre za aksiološki pojem, ki presoja učinkovanje nekega naravnega ali umetnega objekta na opazovalca. V tej zvezi govori estetika o naravno in umetno lepem oz. o naravni in umetni(ški) lepoti. Posebej intenzivno pa se estetika ukvarja z refleksijo občnih kriterijev lepote (še posebej v umetnosti).

3. *problem definicije:* Vsi, ki se teoretično ukvarjajo s pojavi, kot so umetnost, umetniško delo, lepota ipd., redno naletijo na težavo, da dejansko ne vedo, kaj pomenijo izrazi "umetnost", "umetniško delo", "lepota" ipd. vsem, ker jih vsakdo razume po svoje. Nobena od definicij, ki so se pojavile v zgodovini,

danes ni več uporabna, ali pa je le delno uporabna (o razlogih za to cf. dalje § 4). Kljub temu je v zvezi z definicijo lepote še vedno smotno navesti prepričanje renesančnih likovnih ustvarjalcev, da je lastnost lepega ujemanje različnih delov med seboj in s celoto. Za opis tega ujemanja so se in se še uporabljajo likovni pojmi: mera, proporci, harmonija in kompozicija. Čeprav je res, da je vsaka doba in vsaka kultura te prvine v "lepe" celote povezovala na drugačen način.

4. *logika pojma:* Albrecht Dürer (1471–1528) je v uvodu k svojim knjigam o proporcijah zapisal: "Kaj je lepota, ne vem, čeprav je del mnogih stvari. S težavo jo dosežemo v svojih delih. Nabrati jo moramo od blizu in od daleč, še posebej v primeru človeške figure, na vseh udih, od spredaj in od zadaj. (...) Kajti le iz mnogih lepih stvari lahko pridobimo nekaj dobrega, podobno kot pridobijo čebele med iz mnogih cvetov." [Albrecht Dürer, *Schriftlicher Nachlaß*, zv. III (Die Lehre von menschlicher Proportion), Berlin: Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, 1969, s. 7.] Enakega mnenja je bil baročni kipar Antonio Canova (1757–1822), ko je zapisal: "Iščete v naravi kak lep del telesa pa ga ne morete najti? Slecite več oseb, pa ga boste našli."

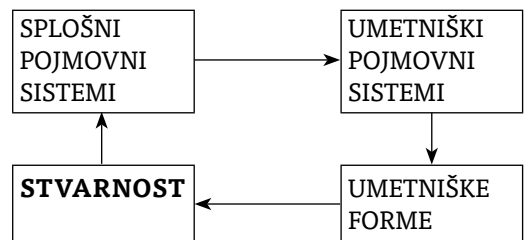
[Robert Goldwater, Marco Treves, *Artists on Art*, New York: Pantheon Books, 1972, s. 198.] Iz obeh navedkov je razviden prvi vir težav pri definiciji, še posebej pa pri uporabi pojma "lepo": odnos med konkretnim in občim.

a) lepo in Lepota: O lepem lahko govorimo na dva načina. Pravimo, da je lepo večerno nebo na ta ali oni dan, da je lepa ta ali ona roža, slika, dejanje itn., torej posamične stvari. Beseda "lepo" pa lahko označuje tudi to, kar je lepo na mnogih posamičnih stvareh, se pravi neko njihovo skupno značilnost. Lepo je torej enkrat oznaka za množico konkretnih posamičnih lepot, drugič pa oznaka za *skupni imenovalec* vseh lepih stvari. Posamično lepo je vedno nekaj konkretnega (*ta roža, ta slika, to dejanje*), lepo v drugem pomenu pa ni nekaj konkretnega, ampak – kot pravi Platon (429–347 pr. Kr.) – *Lepota* sama. Lepota sama je vsem posamičnim lepim stvarjem in pojavom skupna trajna identiteta, skupna bit. Če torej vprašamo, kaj je lepo, se najbližji odgovor glasi: nebo, roža, dejanje itn. Toda vse to je zgolj *nekaj, kar je lepo*, ni pa *Lepota*. Zato ta odgovor neposredno prehaja v novo vprašanje: Kaj je Lepota? In prvi odgovor na to vprašanje je: to, kar je skupno množici posamičnih lepot, to, kar je njihov določujoči temeljni značaj, tisto eno v mnogoterem, tisto invariantno v variabilnem. To pa spet pomeni *nekaj*, kar v konkretni obliki ne obstaja, saj konkretno obstajajo samo posamične lepe stvari oziroma pojavi [Karl-Heinz Volkman-Schluck, *Einführung in das philosophische Denken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1975, s. 18]. Na tem mestu pa se med estetiki (filozofi) in umetniki razpira prepad. Filozof-estetik išče *Lepoto*, bit *Lepote*, ki se dejansko pojavlja samo kot ena od lastnosti oziroma kvalitete posamičnih lepih stvari; išče Umetnost in bit Umetnosti, ki se dejansko pokaže samo v posamičnih umetninah. Te sicer kažejo na občost (Umetnost), h kateri konvergirajo, niso pa nikoli ta Občost sama. Z umetnikovega stališča to pomeni, da lahko ustvarja samo posamično lepoto in posamično umetnino,

ki pa sta tudi v najboljšem primeru zgolj *odblesk* (G. W. F. Hegel) tiste občestne Lepote in Umetnosti, ki jo je filozof našel – ali vsaj misli tako – v abstraktni obliki njene biti. Umetnik je torej po logiki filozofije obsojen na to, da nikoli ne ustvari Lepote same in Umetnosti same. Kvečjemu jo lahko zasluti. Zato je, piše Milan Butina (1923–1999), *a priori* izključen iz odločanja o tem, kaj je Umetnost sama in Lepota sama. O tem lahko odločata samo filozofija oz. estetika. Na tej pred-postavki temelji tudi trditev filozofov, da je naloga estetike vrednotenje umetnosti in lepega [Milan Butina, *O slikarstvu. Likovnoteoretični spisi*, Ljubljana: Debora, 1997, s. 95]. Ta naloga pa postane zelo vprašljiva, pravi Butina, ko se zavemo, da ustvarjajo umetniki nove možnosti eksistiranja svoje umetnosti in lepote, torej tisto, česar še ni, tisto, kar še nima ne svoje biti ne svojega bistva, dokler ga umetnik ne artikulira. Umetnik je obsojen na to, da lahko ugleda in ustvari samo posamično varianto lepega in umetniškega, ne pa Lepote in Umetnosti. Enako je estetik obsojen na to, da šele iz tako nastalih novih konkretnih lepot in umetniškosti ustvari obči pojem Lepega in Umetnosti. Iz tega je razvidno, da so estetiki vedno prepozni v tem, da bi umetnikom povedali, kaj naj iščejo in ustvarijo, saj takrat, ko filozofi na temelju abstrahiranja in generaliziranja to izvedo, ustvarjalcem njihovo spoznanje ni več potrebno. Vprašanje vrednotenja v estetiki se torej nanaša le na tisto, kar je že ustvarjeno, ne pa tudi na to, kar je še v ustvarjanju. V tem pogledu se je treba jasno zavedeti, pravi Butina, da estetika vedno hodi za umetnostjo in da je tako tudi prav. Tisti trenutek, ko bi se namreč umetnost odrekla svoji pravici, da hodi spredaj, ne bi bila več umetnost, t. j. ustvarjanje novega, in bi se povrnila nazaj v obrt, iz katere je v renesansi izšla. Natančno v tem dejstvu pa se nazorno kaže tudi druga glavna težava pri definiciji in uporabi pojma "lepo": časovni značaj ustvarjanja, eksistiranja in vrednotenja lepega. **b) ontološka matrica lepote:** Ustvarjanje, eksistiranje in vrednotenje

lepega poteka v času. To pa pomeni, da nujno v okoliščinah, ki se v mnogih pogledih spreminjajo. Nazoren dokaz za to so spremembe življenjskih okoliščin, nazorov, okusa ipd. Ko se spremenijo življenjske okoliščine, se spremenijo pojmovanja, ko se spremenijo pojmovanja, se morajo spremeniti ideologije, ko se spremenijo ideologije, se spremenijo cilji, ko se spremenijo cilji, se morajo spremeniti dejanja, ko se spremenijo dejanja, se morajo spremeniti oblike, ko se spremenijo oblike ... se spremenijo življenjske okoliščine, ko se spremenijo življenjske okoliščine, se spremenijo pojmovanja itn. itn. Ta serija sprememb s svojo cirkularno zgradbo kaže dve stvari. Prvič, kako dinamično je okolje, v katerem se dogaja ustvarjanje, eksistiranje in vrednotenje lepega. In drugič, kako notranje soodvisno je v svojem vzročno-posledičnem kontrapunktiranju, v katerem je brez težav mogoče opaziti takó ponavljanje elementov kot ponavljanje odnosov. Ti dve observaciji skupaj pa ponujata naslednje izhodišče: če zaradi ugreznjenosti v spreminjanje in zaradi posledične nedokončnosti ne moremo natančno in enkrat za vselej definirati vsebine lepote, pa – izhajajoč iz cirkularne logike opisanih razmerij – lahko orišemo splošno strukturo pogojev, v katerih nastaja, se spreminja in razvija. Osnovo tvorijo: (1) obstoječa – naravna in družbena – stvarnost, (2) spoznanja te stvarnosti, vsebovana v pojmovnih sistemih (religije, filozofije, znanosti in umetnosti), (3) umetniška izrazna sredstva (formalna in konceptualna), s katerimi ta spoznanja prevedemo v umetniške forme, in (4) umetniške forme kot simbolične artikulacije spoznanj o naravni in družbeni stvarnosti. Razvidno je, da zahteva stabilnost celote skladnost med komponentami, medtem ko ima neskladnost za posledico potrebo po postopni ali nenadni reorganizaciji celote [prim. Milan Butina, *Slikarsko mišljenje. Od vizualnega k likovnemu*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1984, s. 349–353]. Kadar uspejo umetniška dela s svojim ustrojem artikulirati skladnost opisanih razmerij, govorimo o lepoti in jih imenujemo lepa

oziroma umetniška. Še posebej takrat, ko dela umetnosti to skladnost dosežejo na nivoju, ki ga imenujemo arhetipičen, in na način, ki ga historično nujne spremembe vsebin na opisanih nivojih ne morejo razvrednotiti; se pravi na način, ki s svojo konsistentnostjo "zbuja občutek, da je na svetu vendarle nekaj pravilnega, kar vedno velja, kar se ravna po svojih zakonih, čemur lahko zaupamo in kar nas nikoli ne izda", kakor take vrste skladnost ob analizi prvega stavka Beethovnovne 5. simfonije opiše Leonard Bernstein [*The Joy of Music*, New Jersey: Amadeus Press, 2004, s. 76]. Če omrežje interakcij med komponentami, ki tvorijo infrastrukturo sprememb v kulturi in umetnosti, predstavimo s prostorskim modelom, dobimo naslednjo matrično shemo:



Prostorska logika matrice je kljub grafični okrajšavi zgovorna. Najprej je iz nje razvidna "avtopoetska" organizacija celote, kar pomeni, da so v stvarnosti, ki jo shema reprezentira, komponente povezane na način cirkularne soodvisnosti v "samoprocesirajoči" sistem. Spremembe na enem nivoju prej ali slej privedejo do sprememb tudi na vseh drugih, skozi tako nastale spremembe pa sistem "gradi samega sebe". Iz strukture prostorskega modela je nadalje razvidno, zakaj ni mogoče enkrat za vselej definirati pojmov lepote, umetnosti ipd. Mogoče je govoriti o njihovi infrastrukturni matrici, ni pa jih mogoče vsebinsko ne oblikovno fiksirati, ker se sestavni deli strukture spreminjajo s časom in v skladu z razvojem človeka in njegove družbe. Shema tudi pokaže, da je sistem, ki ga oblikujejo komponente, tak, da se lahko in se mora odzivati na spremembe, ki nastajajo

bodisi v njegovi zunanosti (naravna in družbena stvarnost) bodisi v njegovi notranosti (okus, načini mišljenja, oblikotvorne invencije ipd.). Neodzivanje sistema na spremembe ali neustrezno odzivanje nanje povzroča destabilizacijo sistema, ker blokira njegov informacijski pretok in s tem aktualnost. Primer: umetniško neprepričljivost del socialističnega realizma razloži dejstvo, da so po eni strani recidiv meščanskega realizma 19. stoletja (neodzivanje na spremembe), po drugi pa artikulacija zlaganih (heroičnih) predstav o tedanji družbeni stvarnosti (neustrezno odzivanje na spremembe). Iz tega izhaja, da v okolju človeške kulture vsako umetno fiksiranje vsebin in form artikulacije smisla prej ali slej vodi v neživljenjskost in okostenelost. Edino, česar shema zaradi ploskovitosti ne more dovolj prepričljivo pokazati, je dejstvo, da človeška kultura ni plosko dogajanje na isti ravnini, ampak ima obliko razvojne vijačnice, pri čemer ta vijačnica ni usmerjena navzgor (od slabšega k boljšemu, od konzervativnega k avantgardnemu), ampak navznoter, v globino (od pozunanjenosti k interiorizaciji; od plitvega h globokemu). To pomeni, da razlike med kulturami, lepotami in umetnostmi različnih dob niso merljive v enotah "avantgardnosti",

naprednosti, ampak v enotah vsebinske in formalne *koncentracije*. Dve kulturi, dve umetnosti, dve umetniški deli se lahko v vsebinskem in formalnem pogledu razlikujeta skorajda v vsem, pa sta si vendarle blizu, če uspeva v svojem ustroju artikulirati enako ali podobno stopnjo "duhovne koncentracije". V tem tiči tudi razlog, da se lahko kljub dejstvu, da so okoliščine, ki so neko umetniško delo proizvedle, že zdavnaj minile, s tem delom še vedno doživljajsko identificiramo, se ob njem bogatimo in v njem uživamo. [Na tej osnovi bi veljalo iskati tudi Arhimedovo točko za relevanten odgovor na znamenito vprašanje Karla Marxa (1818–1883) iz *Pariških rokopisov* (cf. npr. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, v: Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2004, s. 292–378), v katerem sprašuje, zakaj nas grški epi, čeprav so družbeno-historične okoliščine, v katerih so nastali, že zdavnaj minile, danes sploh še zanimajo in so nam celo v estetski užitek. Gre za vprašanje, ki je ostalo neodgovorjeno, je pa jasneje, kot bi si njegov avtor morda želel, pokazalo na nevrvalgične točke v njegovi filozofiji, se pravi na to, kar "uhaja" determinizmu družbeno-ekonomskih sredstev, sil in odnosov.]

PRIMOŽ KREČIČ

Bulgakovova izkušnja in nauk o lepoti

Življenjska izkušnja in miselna pot, ki jo je prehodil veliki ruski mislec Sergej Nikolajevič Bulgakov, nam more pomagati pri predstavitvi povezave med Bogom, lepoto in svetom, kar je značilno za krščansko estetiko ali teologijo lepote. Izpostavitev njegove estetske misli nam razkriva genialnost njegovih teoloških pogledov in daje videti prispevek, ki ga nudi k sodobnemu teološko estetskemu dialogu. Temelj vsega pa je njegov uvid, da je Bog Ljubezen, kar gleda še posebno v luči Modrosti ali Sofije.

Bulgakov se je rodil leta 1871 v kraju Livnij v osrednji Rusiji. Njegova družina je bila zelo verna, oče je bil duhovnik, in je dihala značilno duhovnost 'ruske duše'. Sergej je bil tako deležen celovitega življenjskega pogleda, ki je povezoval Boga in naravo, naravo in nadnaravo. V mladosti je prišel do religiozne krize, ki se je začela v semenišču in trajala potem vse do tridesetega leta. V tem času ga je prevzel čar marksizma s svojimi skoraj religioznimi teorijami za rešitev socialnega in ekonomskega področja, prav tako pa ga je vedno bolj pritegovalo Kantovo filozofsko razmišljanje o načinih spoznavanja in pogledu na svet, ki postavlja v središče človeka. V delu *Svetloba, ki ne zaide* (*Svet nevečernij*) opisuje svoje ponovno srečanje z božjim in lepoto po mnogih letih verske suše in oddaljenosti od Cerkve. Bilo je leta 1895, ko je bil star 24 let. Z vlakom se je zvečer peljal po stepi, ko so se

pred njim zasvetili vrhovi Kavkaza: "Nepričakovano se je v tem trenutku duša vznemirila, se razveselila in začela drgetati: ali je bila, (...) ali ni puščava, laž, smrt, ampak On, dobri, ljubeči Oče, Njegova obleka, Njegova ljubezen."¹ Ta dogodek je hitro šel mimo njega, vendar ga je kmalu presenetilo novo srečanje. Ponovno je potoval po stepi pod gorami Kavkaza, ki so žarele v svojem snegu. Bulgakova je preželo navdušenje nad lepoto narave in se spremenilo v hvalnico: "Pred menoj je žarel prvi dan stvarjenja. Vse je bilo bistro, vse je bilo spravljeno, polno donečega veselja. Srce je bilo pripravljeno, da se porodi največja blaženost. Ni bilo življenje in ne smrt, ampak samo večni, negiblji *sedaj*."² Tedaj ni spoznal in razumel pomena tega srečanja, toda izkušnja je ostala v njem. Luigi Razzano je napisal odlično delo o Bulgakovovi teologiji lepote, v katerem poudarja, da lepota narave

vrača človeka nazaj k Bogu. On je kot bivajoči temelj vsega stvarnega osnovna resničnost, ki daje obraz nevidni skrivnosti, ki jo zaznavamo okrog sebe in v sebi. Boga ni mogoče zvesti na naravo in po bistveni in temeljni vlogi soglašča z izvirno izkušnjo Božje Lepote.³

Luč in lepota sta postajali močnejši in jasnejši. Ponovno ju je odkril v zaupljivih očeh svoje izvoljenke Elene Tokmakove: "To, kar so mi govorile gore v plamtečem slavju, sem ob drugih rekah in ob vznožju gora našel pri plašnem in sladkem pogledu mladega dekleta. Enaka luč je sijala v njenih zaupljivih očeh, v odkritju ljubezni, ki sem jo že izgubil."⁴ To razodetje ljubezni mu je govorilo o drugem svetu, ki ga je že zdavnaj izgubil.⁵ Potovanje na Zahod leta 1898 je ponudilo novo priliko za srečanje z božjim in lepoto. Ko je v Dresdnu obiskal znano galerijo Zwinger, ga je zelo močno nagovorila Rafaelova Sikstinska Madona z Detetom. Bilo je več kot zgolj estetsko čustvo, doživel je srečanje z nadnaravnim in novo spoznanje, kot čudež in molitev.⁶ Srečanje s skrivnostno Božjo prisotnostjo po Mariji je Bulgakovu pomagalo odkriti skrivnostno povezavo med Bogom in svetom. Galerija je bila tako novi estetski kraj, kjer se je zgodilo srečanje z lepoto in presežnim. Bog je bil tu sprejet ne le kot božanskost, kakor se mu je lepota razodevala pri prvem srečanju, ampak v bolj živi osebni prisotnosti. Marija mu je pomagala približati skrivnostno prisotnost Boga. Nagovorile so ga njene oči, kar je značilno za ikonsko razlago dela, ki je zahodnega izvora.⁷ Postopno se je začela v njem jasni vera v Boga, v Kristusa in v Cerkev, toda sam je bil še daleč, prehoditi je moral naporno pot do osebne vere, ki bo zajela vse njegovo življenje. V letih duhovnega dozorevanja in spreobrnjenja se je v Bulgakovu razvila drugačna občutljivost, poglobil se je njegov uvid estetskega principa Lepote Boga. Zato je tudi razumljivo, da ob naslednjem obisku galerije Zwinger in Rafaelove Madone ni več doživel podobne izkušnje. Bil je razočaran, ker ni našel, kar je pričakoval. Ni videl Božje Matere, bila je samo lepota,

čudovita človeška lepota, izredno umetniško delo, vendar brez milosti. Ni bilo Device in še manj večne Deviškosti, ampak je bilo njeno nasprotje, ženskost kot taka in spolnost. Pred to podobo ni mogel moliti.⁸

POGLED NA SODOBNA UMETNIŠKA DELA

Podobno kot njegova učitelja Solovjov in Florenski tudi Bulgakov ni razvil sistematične misli na področju estetike, vendar najdemo članke, ki kažejo njegovo razumevanje umetnosti. To sicer ni dovolj, da bi mogli razkriti globino njegove misli, vsekakor pa se vidi njegov pogled na sodobno estetiko, na sodobnega človeka in njegovo povezavo s krščanskim razodetjem. Prvi spis o umetnosti, s katerim je pokazal sposobnost dialoga z moderno umetnostjo tedanjega časa, je razmišljanje o razstavi sodobnih umetnikov, zlasti Picassa, ki je bila v galeriji Ščukin v Moskvi leta 1914. Članek z naslovom Truplo lepote, ki je bil objavljen v reviji *Ruskaja Misl* in kasneje v zbirki člankov *Tihija Dumi*, ki je izšla v Moskvi leta 1918, je bil napisal marca 1914, tik pred začetkom prve svetovne vojne. V njem avtor obravnava enega od simptomov duhovne krize evropskega človeka tistega časa. Občuduje genij umetnika in njegovo tehniko, ki pa izraža grobno in mistično tragičnost. Picassova umetnost po njegovem predstavlja naravni umetniški izhod iz ničejanskega nihilizma, predstavlja stvarnost v popolnem razbitju in prežeto z demonskim duhom, ki jo izprazni od njenega življenja in zoži na čisto materialnost. Ta vidik postane še očitneši ob vrsti slik, ki izražajo žaljivo 'Ženskost', kar je po Bulgakovu ključ vsega Picassovega dela.⁹

Podobna estetsko-eksistencialna zasnova se nahaja tudi v članku Tosca, ki ga je Bulgakov napisal ob obisku razstave kiparja A. S. Golubkina. V njegovih kipih ravno tako opazi prisotnost nečesa, kar je značilnost za občutje ruske duše v tistem času, in sicer mučnost, ki prežema in zaznamuje bivanje.

Dela so zaznamovana z občutkom pobitosti in globoke teže, ki prihaja iz notranjosti človeka, ki se titansko postavlja pred Boga, istočasno pa zaznava, da ne more biti to, kar mu kaže njegova zavest.¹⁰ Kipi vabijo Bulgakova, da razmišlja o univerzalnem pomenu umetnosti, o možnosti izražanja neizrekljivega po nelepem, sprašuje se, če more biti umetnost, ki živi od lepote, gibana od nelepega, od deformiranosti. Na to odgovarja, da je neizrekljivo mogoče začutiti samo v luči lepote, in sicer po umiranju sebi in vsemu, kar je sebično. Toda v teh delih je izraženo mišljenje in čutenje, ki zavrača lepoto ali pa izraža domotožje in bolečino, da jo je razbilo, da je pokvarilo njeno resničnost. Vsekakor gre za umetnost, ki jecljavo izreka svoj temelj bivanja, čeprav oblike izražajo njegovo razbitje. Gledalcu pa to ustvarja domotožje po nebeški lepoti, ki je nad zemeljskimi stvarmi in tudi njenim zanikanjem. Bulgakov vidi poslanstvo umetnosti v tem, da izraža hrepenenje zemlje po nebesih in odgovarja na nemir stvarstva, ki pričakuje razodetje omenjene lepote. Tragična umetnost Golubkina ne slepi, ne besediči in ne protestira, ne želi narediti lepega vtisa, ampak govori o lastnem trpljenju in izraža hrepenenje po višji lepoti, kar je značilno za rusko dušo.¹¹

UMETNOST IN TEURGIJA

V naslednjih letih je Bulgakov poglobil svoje estetsko raziskovanje, zanimal ga je zlasti odnos in vpliv, ki ga ima umetnost do človeške zgodovine. Namen umetnosti je spremeniti stvarnost, v kateri živimo ljudje in jo usmeriti v obzorje, kjer se uresničuje Božji načrt povezave vsega v Bogu.

Misel Solovjova in Florenskega sta ga vodila k razvijanju teurgičnega vidika umetnosti. Tako je leta 1916 objavil članek z naslovom *Umetnost in teurgija*¹², ki ga je potem v veliki meri vključil v delo *Svetloba, ki ne zaide (Svet nevečernij)*¹³, ki je izšlo leta 1918 v Moskvi. Tu je razvil analizo izvira umetnosti, njen odnos z ekonomijo in njen teurgični

pomen. Poudaril je, da korenine umetniškega delovanja temeljijo v samem stvarjenjskem dejanju. Človek je Božja estetika, razodevanje njegovega stvarjenjskega delovanja. Svojo moč prejme tako iz stvarjenja kot tudi iz naročila po rojevanju in delovanju (1 Mz 1,28). Tu je umetnost primerjana z drugo močjo, ki jo ima človek nad svetom, to je z ekonomijo. Razlika je v tem, da je ekonomija tehnika, ki uresničuje moč v skladu z zakoni, da ustvarja bogastvo in tudi ekonomski materializem, medtem ko je umetnost čudežna in se posveča dviganju človeka k lepoti, ki predstavlja najvišje človekovo dostojanstvo. Obe imata določeno privlačnost in magijo v svetu. Ekonomsko delo je moč in magija v svetu, umetnost je pred svetom nemočna in krotka. Ekonomija dejavno vpliva na svet, medtem ko ga umetnost pušča nedotaknjega in oblikuje na njem poseben svet lepote. Cilj umetnosti je spomniti svet, da je na poti k cilju, zato mora razsvetliti materijo po lepoti in ji prinesiti luč spremenjenja.¹⁴ Seveda obstaja tudi skušnjava, da umetnost v svoji privlačnosti izvršuje magično delovanje nad svetom, podobno kot ekonomija. Vsekakor ne bi smeli biti dve nasprotni perspektivi gledanja na stvarnost sveta. Umetnost bi morala težiti k temu, da postane učinkovita in dejavna v svetu, teženje ekonomije pa, da postane bolj umetniška, celovita, v službi človeka in njegove osebne rasti. Umetnost je pot, ki vodi v lepoto in nima samozadostnega pomena, ampak je vedno simbolična, kaže na presežnost. Zato umetnost ne ustvarja lepote, ampak jo samo izreče ter izrazi v različnih izraznih oblikah.¹⁵ To vlogo spreminjanja in ponovnega ustvarjanja v naravi po umetnosti Bulgakov imenuje teurgija. Teurgija je delovanje Boga, izlivanje njegove milosti na človeka, prinašanje Kristusovega učlovečenja v svet. Začetek krščanske teurgije je pri zadnji večerji, ki je predhodnica Golgote. V tej smeri se odpira vse delovanje zakramentov.¹⁶ Tako je odrešenjska vloga lepote povezana tudi s kultno vlogo umetnosti, ki se hrani in ohranja po molitvi in bogočastju.¹⁷ Zato

je religiozna izkušnja vedno predstavljala zibelko umetnosti in kulture. Vse od začetka so umetnost, filozofija, pravo, ekonomija in druge vede pričali za svoj religiozni značaj, da so daritev za Boga. Seveda to še ne opraviči njihove upravičene želje po avtonomiji. Če lepota razodeva bit Boga, potem je umetnost kraj, v katerem prejme obliko. Umetnost je stara zaveza Lepote, kraljestva Tolažnika, ki ima predpodobe Njega, ki mora priti. Toda čas umetnosti se naravno približa svojemu koncu, ko sama Lepota pride na svet, poudarja Bulgakov.¹⁸

SVET IKON IN NJIHOVO ČEŠČENJE

Kultna vloga umetnosti najde v ikoni svoje najboljše ravnovesje. Ikona namreč predstavlja enega najbolj pomenljivih estetskih izrazov v zgodovini umetnosti. Bulgakov se je posvetil raziskovanju dogmatskih temeljev ikone in njihovega pomena v spisu *Ikona in njeno češčenje*.¹⁹ To delo je izraz zrele Bulgakove estetske, filozofske in teološke misli. Osredotoči se na razpravo o češčenju svetih podob in jo poveže z vprašanjem umetnosti kot razsežnosti človekove dejavnosti. Podobno kot Florenski tudi Bulgakov v skladu s pravoslavno antropologijo poudarja človekovo sposobnost, da se približa idealnim podobam sveta, ki jih zaznava zunaj in znotraj sebe ter jim je sposoben dati stvarnost. Umetnost je tako človeška dejavnost, ki prihaja iz človekove sposobnosti, da prebiva v dveh svetovih, ju gleda in premišljuje. Najočitnejši model tega je Kristus, ki v sebi povezuje dve naravi, božjo in človeško, ter tako razodeva veliko skrivnost človeka in Boga. Omenjeno tematiko je Bulgakov podrobno predstavil v kristološkem delu *Jagnje Božje*.²⁰

Po pravoslavnem nauku so ikone kraj milostne prisotnosti Kristusa, Matere Božje, angelov in svetnikov, po ikoni se moremo v molitvi obračati na tiste, ki jih predstavlja. Sicer pa se je Bulgakov temeljito posvetil dejstvu, da je učlovečeni Božji Sin podoba nevidnega Boga Očeta in njegova večna Beseda. Kot Beseda

in Podoba ostaja neločljivo povezan s Prvo podobo in skupaj s Svetim Duhom predstavlja Božje razodevanje navzven. Človek je ustvarjena podoba neustvarjene Božje podobe, ki nosi v sebi pečat Božjega. Čeprav je ta njegova podoba umazana in zatemnjena z grehom, še vedno nosi v sebi moč Božje podobe. Iz tega se je razvilo pogansko češčenje, ki je predstavljalo bogove v človeški obliki, prav tako pa je pripravilo pot izražanja, ki se je kasneje razvila v češčenju ikon. V stari zavezi je veljala prepoved češčenja antropomorfnih podob Boga, ker so izhajali iz prepričanja, da je človek izgubil prvotno čistost. Ko pa se je Božji Sin učlovečil in prenovil človeka od znotraj, je vzpostavil v svoji človeškosti pristno podobo človeka, tako kot si ga je zamislil Stvarnik. Tako Bulgakov poudarja, da temelj ikonografije ni le v učlovečenju, ampak v stvarjenju, v človekovi sofijaničnosti. Očetje so na drugem nicejskem koncilu poudarili pomen učlovečenja, ki predstavlja odločilno vlogo pri vprašanju ikone, vendar je temelj vsega stvarjenje, ki nosi s seboj zakrito stvarjenjsko milost. Ikona predstavlja Boga v človeku, ki poseduje Božjo podobo, ki jo je prejel pri stvarjenju. Kristus je privzel to naravo na način, da je bila brez greha, in tako razodel resničnega človeka. Bog je v svojem nadkozmičnem bivanju, toda njegova podoba more biti upodobljena v razodetju, ki ga daje človeku. V tem smislu moremo sprejeti vse dogodke Jezusovega zemeljskega življenja. Kar evangelij posreduje v besedah, izraža ikona v barvah in značilnih linijah.

Da bi poglobil ta vidik, Bulgakov razširi svoj pogled na kristološko in antropološko ter kozmično perspektivo. Poudari, da se estetske korenine nahajajo v odnosu med Bogom stvarnikom in stvarstvom.²¹ Vse to predstavlja nov pogled na svet, kjer zavzema posebno vlogo pomen Sofije, ki povezuje mnogooblično dinamiko dveh svetov, božjega in ustvarjenega, ter dobi svoj vrh v Kristusovi bogočloveškosti. S tem nastane notranja povezava med sofiologijo in umetnostjo, katere najbolj izrazita oblika je ikonopisje. Ikonografija ni

le neka vrsta simbolične umetnosti, ampak je videnje in spoznanje Boga po ustvarjenem svetu, s katerim je povezano tudi estetsko pričevanje. Umetnost je dejavnost, ki zahteva tako kompetentnost kot izkustvo. Sama umetnost ne more ustvarjati ikone, tudi ne sama teologija, ampak povezava med njima, zato je ustvarjalna ikonografija najtežja umetnost, ker zahteva povezavo dveh darov. Ikona ima svojo posebnost, da pričuje za presežno in ga tudi pokaže, ne daje se po poti razumevanja, ampak prepriča s svojo očitnostjo. Ne meni se za naturalizem in preprosti realizem, tudi ne predstavlja senzualizma. Njene predstavitve ostanejo abstraktne, shematične, narejene iz oblik in barvnih odtenkov. Ikonografske umetnosti ne zanima v prvi vrsti fizionomija,

ampak obraz. Predstavlja se brez perspektive, kar je dovolj, da odpravi čustveni stik in more resnično zaživeti simbolizem oblik ter barve. To ji tudi daje značaj strogosti in askeze, po drugi strani pa svetlobe in preseženosti.²²

SOFIJA LEPOTE

Pojem Sofije predstavlja obzorje, v katerem je mogoče postaviti Bulgakovovo estetsko iskanje, Sofija mu predstavlja duhovno, teološko in kulturno vizijo, ki more dati nove pomene pojma lepote.²³

Stvarnost razodetja, ki ga predstavlja Sofija, najde v lepoti svojo zaznavnost v svetu.²⁴ Bulgakov pravi, da je lepota vsakega predmeta njegova sofijanična ideja, ki odseva

TAMINO PETELINŠEK: Slovo, Burgundija 1998.



v njem. Vse stvarstvo je deležno sveta idej, zato je v svojem temelju dobro in lepo in se more uresničiti po svoji sofijanični ideji, kar pomeni, da izžareva svojo lepoto.²⁵ Sofija predstavlja Božjo energijo, po kateri prihaja Bog iz svoje nevidne presežnost. Lepota pa je vidnost te moči, ki je prevedena v obliko ustvarjenega. Ustvarjeni svet je tako konkretna forma lepote, ki ima telo, da jo sprejema in ji prinaša dopolnitev. Kljub temu se lepota ne omejuje na telesnost. Razzano poistoveti lepoto z zemljo, v katero so vsajene Božje ideje. Ta 'zemlja' je zato neka oblika kozmične Sofije, njen obraz na zemlji, njen ženski princip, kateremu daje stvarjenjski fiat moč za porajanje.²⁶ Lepota je tako stvarna razlaga sveta v nastajanju, odsevanje idealne duše sveta. Vse, kar živi, nezavedno teži k milosti in lepoti. Bulgakov pri tem poudari, da to ne pride kar samo od sebe, ampak po boju. Lepota je namreč strašna stvar, v kateri se Bog bojuje s hudičem. V bistvu gre za boj med dvoumno zemeljsko lepoto in ženo, oblečeno v sonce, ki se bori z veliko grešnico, ki je oblečena v satansko lepoto.²⁷ Lepota daje obliko svetu, ga vodi, povezuje in giba v njegovi statičnosti. Ob polnosti časov pa bo s svojo dokončno zmago rešila svet. To pomeni, da bo svet postal povsem sofijaničen.²⁸

Ko sprejemamo stvarstvo v njegovem sofijaničnem temelju, prodiramo v njegovo moč spremenjenja v lepoti. Sprejemanje sveta v Sofiji pomaga razumeti odnos med idealno in zemeljsko lepoto. Vse stvarstvo je tako idealno v svojem temelju in tudi v bodočem spremenjenju. Prav tako doživljamo v sedanjem stanju tudi njegovo neidealnost, idealnost napol ali celo protiidealnost.²⁹ Pri tem pa je ustvarjalna naloga človeka, da najde svoj pristni obraz in spreminja svet v skladu z njegovo idealno zasnovano. Duhovna umetnost askeze ga tako postavlja pred to nalogo, da se oblikuje v njegovem 'notranjem človeku' in doseže pristno bivanje po njegovem delu s samim sabo. To je duhovni in estetski napor obenem.³⁰

Lepota ima veliko privlačno moč, ki lahko deluje spodbudno, pa tudi razdiralno, da

zavaja in prikriva v sebi meso in trohljivost. Njen ogenj more škodovati in vse uničiti, pa tudi predstavljati spomin na raj o nas samih in naši pristnosti. Šele uvid razodetja izvirne Lepote more zaupati korenine resnične lepote. Ta uvid se sklada z zavestjo nebeškega sveta, z uresničenjem njegovih idej, in prinaša povsem drugačen okus, postane zaznava biti. Bulgakov govori o sofijaničnem občutju, ki se loči od razumskosti, ker ima sposobnost, da more prodreti v stvarnost in s pogledom sprejeti lepoto. Pri tem spoznanju so vključene vse spoznavne sposobnosti. Razzano pravi, da je v tej zasnovi malo romantičnega duha, ki vidi v človeškem čustvu neposredno razodetje božjega.³¹ Vsekakor gre za občutje, ki ga ni mogoče izraziti v besedah in sporočiti drugim, ta se prenaša in zazna kot glasba duše.³² V moči tega občutja duša zazna Lepoto. Lepota je sveta občutljivost, brez greha, zaznavanje ideje. Ni mogoče omejiti lepote samo na en čut, vsi čuti jo zaznavajo. Potrjuje jo izkušnja svetih, ki so dosegli milost Svetega Duha in so postali sofijanični v zemeljskem telesu.³³ Bulgakov še razmišlja v tej smeri. Lepota je občutje, ki ga ima ideja o sebi, s tem se ljubi, pozna sebe kot lepa, pritegnjena je od sebe z erotično privlačnostjo pod učinkom neke vrste kozmične želje. Privlačnost vsake zemeljske stvarnosti od njene forme-ideje je težnja po spoznanju sebe, da bi se oblekla v svojo obliko. Bulgakov vidi v telesnosti ideje nekaj moškega in ženskega, eros njene stvarjenjske energije. Ko ideja pronica s svojo lučjo po okameneli stvarnosti, začne ta duhati s strastno željo, kipi od ljubezni. V tem vidi panerotizem zemlje, tisto, kar predstavlja privlačnost vsake zemeljske stvarnosti za svojo idejo, eros njegove stvarjenjske energije ali kot navdušenje za celovito življenje. Gre za dejanje popolne blaženosti, erotično prežemanje forme in materije, ideje in telesa, duhovne in svete telesnosti.³⁴ Zaznava te lepote, čeprav je zastojna, se ne zgodi brez človeškega sodelovanja, potrebna je poglobitev in spremenjenje duhovne izkušnje, mogoče si jo je želeti, težiti k njej, vendar je ne posedovati z metodičnim in sistematičnim učenjem. Tako

moremo po poti lepote odkriti pot k Božjemu spoznanju. Sofija je tu tisti princip, ki povezuje edinost Božje Lepote z mnogovrstnostjo stvarjenjskih lepote.³⁵

Ob tem nas zanima še narava Lepote. Odgovor na to nas vodi k Sofiji in skrivnosti Božjega. Sofija predstavlja Božjo naravo (*Ousia*), ki jo Bulgakov označi kot prvobitno temačnost ali temni prepada.³⁶ Pri tem poudari, da *Ousia* ni le božja stvarnost in Sofija skupek njenih lastnosti ali celo subjekt teh lastnosti, ampak je tudi Božanskost, Sofija nekaj stvarnega, čeprav na drugačen način. Sofija je enost vsega, življenje Boga in obenem njegovo razodevanje. Zato Sofija ni le abstraktna Božja zamisel vsega, ampak stvarna Božja Ideja, ki je povsem uresničena, Ideja idej, uresničena Lepota v mnogih oblikah lepote.³⁷ Ko izražamo to lepoto, se obračamo k idealni, prvi Lepoti, stopamo v njen notranji dinamizem, ki določa njeno izlivanje in izžarevanje v umetniških, naravnih, umskih in čutnih oblikah. Brez tega gonilnega principa idealna Lepota preneha biti moč za nastajanje.³⁸

LEPOTA V TRINITARIČNI PODOBI

Čeprav poznavalci Bulgakovovega dela vidijo v Bulgakovovi razlagi Svete Trojice nekatere poudarke Heglove misli, je njegov prispevek velik zlasti iz vidika prehoda iz substancialnega dogmatskega pogleda k personalistični predstavitvi odnosov v Sveti Trojici, da beremo Božji svet v njegovem razodevanju na bolj dinamičen način.³⁹ Narava Boga kot Duha je neločljivo povezana z njegovimi Osebam oziroma z osebno zavestjo.⁴⁰ Božanskost Boga je povsem posebljena, to pomeni, da ni narave brez osebe in obratno.⁴¹ Medosebna dinamika določa življenjski princip Božjega življenja, ki je v sebi trinitarično, odnosno in se zato razodeva. Samorazodevanje Božanskosti v njeni naravi določa Lepoto, po kateri preseva globina Boga.⁴² V tem smislu je Bog izvir lepote in Lepota sama.⁴³

Lepota, kolikor je razodetje Božje narave, je ena za vse tri Osebe Svete Trojice, vendar

se po njih določa s specifičnimi lastnostmi. Oče, Sin in Sveti Duh jo posedujejo na sebi lasten način. Zato ima Lepota istočasno skupen, edini, in obenem trinitarični značaj.⁴⁴ Zato Lepota ne more biti povezana le s Sinom, ampak z vsemi tremi Osebam. Oče je dejansko prvi in zadnji princip Lepote, Tišina, Skrivnost, Presežnost, ki predpostavlja Besedo in Duha.⁴⁵ On je pred Lepoto, oziroma je zadržana in zasenčena Lepota, ki pride k nam po Lepem.

Lepo je temni prepada Lepote, razodeva se po Lepoti treh Oseb, samo pa ostane nedosegljivo, neizrazno, nepoznano in zakrito v skrivnosti Absolutnega. Lepo ni vzrok, ampak izvir Lepote. Glede na Lepoto je globlje in bogatejše z vsebino, je skrivnost, ki jo Lepota razodeva.⁴⁶ Tako se razlikujeta Lepo in Lepota, subjekt Lepega, ki je Oče, in objekti Lepote, ki sta Sin in Sveti Duh. Razodetje Sina in Svetega Duha povsem ustreza temu, kar razodevata. Tako Božja Lepota trinitarično uresničuje polnost Lepega. Lepota je gibanje in energija razodevanja, ne razpolaga s svojo vsebino, da more razodevati Lepo Očeta. Gre za razodetje zakrivanja, skrivnost in tišina sta značilni za Božjo Lepoto.⁴⁷

Razodevanje Lepega v Lepoti mora biti sprejeto v luči ljubezni, ki jo Bulgakov predstavi po kenotični poti. Lepota je živa in tesno povezana z ljubeznijo, ki je sama narava in življenje Boga, resnični imanentni obraz Boga.⁴⁸ Ta živa narava v Sveti Trojici kaže tudi dinamiko odnosov med Osebam, ki je označena s kenotičnim gibanjem. Kenoza omogoča tudi Bogu, da se more razodevati in se podarjati v svetu in obenem ostati tak, kakršen je.⁴⁹ Razzano pride po primerjavi do predstavitve, da temelj kenotičnega procesa izhaja iz izničanja Lepega Očeta, žrtvujoče se Lepote Sina, da bi mogla slaviti zmago oživljajoča Lepota Svetega Duha.⁵⁰ Lepo Očeta ostane nevidno, v Sinu je uresničena Lepota, Sveti Duh pa je uresničuječa Lepota, teženje Lepega, da bi postalo Lepota.

Kenotični proces, ki ima svoj začetek v izpraznjenju Lepega v Sveti Trojici, se

nadaljuje z Lepoto Besede in stvari v svetu. Izpraznjenje, o katerem govori Flp 2,7, je tudi temelj za razumevanje učlovečenega Sina Božje Lepote in življenje v lepoti Sina človekovega. Tu ne pride do spremembe narave, ampak samo do spremembe oblike (*morphe*) načina življenja te narave. Privzetje človeškega življenja predstavlja za Božjo Lepoto ponižanje, kenozo na raven človeške lepote. Božja Lepota še vedno ostane v njem, vendar se skriva v prebivanju v minljivi stvarnosti stvari. Človeške lepote pa ne spremlja nebeška jasnost, ampak nosi v sebi podobo križa, ki je ključ za nedeljivo Božjo Lepoto, h kateri se nagiba. Učlovečenje je prineslo pečat križa, ki kaže na Nevidno. Ta antinomija je presežena po Sofiji, ki jo Bulgakov predstavlja kot večno in stvarjenjsko Božjo Modrost.⁵¹ Lepota, ki se sleče od božje oblike, se poniža, da more sprejeti lepoto v nastajanju in v njej po Kristusu sprejeti v sebe Božjo Lepoto ter biti obenem Bogočloveška.

Bulgakov je pozoren tudi na tretjo Osebo Svete Trojice, na Svetega Duha, ki ga imenuje Hipostaza Lepote.⁵² Dvojica Sina in Svetega Duha razodeva Lepo Očeta, ki ne more biti zoženo le na razodetje Besede, ampak tudi na razodetje Duha, na dvojiško prežemanje Sina in Duha v skupnem razodevanju Očeta.⁵³ Ko Sin razodeva Lepo Očeta, razodeva Božjo voljo, da se razodeva, delovanje Svetega Duha pa omogoči samo dejanje razodetja, to je Sinovo Lepoto. Če je glavna značilnost Lepote Sina, da razodeva vsebino, skrivnost in globino Lepega, brez česar bi Lepo ostalo zakrito, je posebnost Svetega Duha, da se nanaša na 'posebno obliko', v kateri se ta vsebina razodeva v sebi in v odnosu z drugimi Osebam.⁵⁴ On omogoča izhajanje Očeta in Sina v medsebojnem odnosu, da izhaja iz Očeta k Sinu in se vrača k Očetu po Sinu. Sin je očitna oblika Očetove Lepote, Duh pa nima svojega obraza, ampak je obraz Sina v njegovi Slavi. Bulgakov pravi, da je Slava pogled Boga samega na sebe v Lepoti.⁵⁵ Zato je večna kenozo, ki je v Bogu, tudi neprestano poveličanje, ne le poveličanje Sina, ampak tudi Slava v sebi, ki ostane očem

nevidna v njeni samoodpovedi, sije pa na obrazu Kristusa.⁵⁶

LEPOTA USTVARJENEGA

Absolutni, kot ga razume Bulgakov, je bivajoči za drugega, za svet in človeka.⁵⁷ V moči svoje ljubezni gre Bog iz sebe, v lastnega drugega, in se postavlja v izvenbožje bivanje. Logika stvarjenja in njegova lepota je Božja ljubezen, katere moč prihaja iz podarjanja in samoposvečevanja Oseb. Zato niti v ustvarjeni naravi ni nič, kar ne bi dihala ljubezni.⁵⁸ Podobno velja tudi za lepoto. Stvarjenjska lepota ima začetek samo za svet, za Boga pa je sovečna njemu, podobno kot svet, ki ima kot stvar svoj začetek v času. Če je Božja Lepota določena od notranjih odnosov in položaja v Božanskosti, iz izhajanja Lepega v Lepoto, je stvarjenjska lepota Božje delo.⁵⁹ Toda čeprav je različna od Božje lepote, je stvarjenjska lepota Božja Lepota v ustvarjeni obliki. Podobno kot pri Sofiji se Božja in stvarjenjska Lepota poistovetita in se razlikujeta samo po načinu svojega bivanja. V svetu je bivanje lepote vključeno v nastajanje, potopljena je v nebivanje in določena od stvarjenjske svobode.⁶⁰ Stvarjenjska Lepota je tako Božja Lepota v procesu nebivanja in nastajanja, njena polna uresničitev se bo pokazala, ko bo postala 'vse v vsem'.

Stvarjenjska lepota, kolikor je razodevanje Božje Lepote, nosi trinitarni pečat. Dvojica Sina in Svetega Duha sta razodevajoči Osebi Lepega od Očeta, Oče ustvarja, Sin uresničuje stvarjenje, Duh pa ga dopolnjuje. Druga Oseba deleži kot Očetova Podoba v stvarjenju, Tretja pa je dopolnitev te Podobe v stvarjenju. V življenju sveta se polnost in globina Božje Lepote izraža v nastajanju, je moč bivanja in teženje k njeni polnosti. Bulgakov gleda na lepoto kot na moč, ki je prirojena naravi, ki jo naredi za gibalca nastajanja. Duh in nič predstavljata dva pola, znotraj katerih prejme naravna lepota svojo bit kot 'narava', da je vedno na tem, da se uresničuje. V Svetem Duhu se vse oblike biti oblačijo s smislom in

izžarevajo stvarjenjsko lepoto. On je umetnik sveta, izvir oblik, oblik oblik.⁶¹ Lepota, ki izhaja iz narave, kolikor je prežeta z Duhom, se ne omejuje zgolj na zunanje oblike, ampak razodeva tudi globljo sofijaničnost, ki jo prežema. Obstaja tudi lepota zapeljevanja, ki ne vodi človeka k Duhu, ampak k niču. Razlika med lepoto, ki zapeljuje, in Lepoto, ki razodeva, je človeška svoboda, ki more izbrati eno od njih. Lepota kot razodetje Duha deluje na človeka s svojo mikavnostjo, si ga podvrže in ga navdihuje.⁶² Če je kenoza Lepote Sina, da je v učlovečenju zmanjšana vse do človeške oblike, je kenoza Duha v zmanjšanju nastajanja. Duh se mora prilagoditi nastajanju in voditi svet k lepoti. Stvarjenjska lepota že nosi v sebi pečat Duha, vendar ga še prejema s posvečenjem, da prihaja do globljega prežemanja materije, njenega spremenjenja. Tako postane sposobna za dialog z Bogom, da se pobožanstvi. V tem smislu Sveti Duh pripravlja Kristusov drugi prihod in nosi v sebi spremenjenje sveta, kar je polna skladnost ustvarjene volje z Božjo in odprtost za njegove navdihe.⁶³

Posebna prisotnost stvarjenjske lepote je v Mariji in Cerкви. Bulgakov predstavlja Marijo kot človeško razodetje Svetega Duha. V njej, ki je prosojna za Duha, je največje njegovo osebno razodetje.⁶⁴ V Mariji Božja Slava kaže svoj drugi obraz, poleg poveličanega Kristusa je še poveličana Božja Mati, mogoče je reči, da je prvi obraz božji, drugi pa ustvarjen. Tako se Božja Lepota v svetu uresničuje po dveh osebah, po Kristusu in po Mariji. Kristus je polnost vse Božje Lepote, Marija pa je polna Svetega Duha. Ona je goreči grm, plamen ognja, ki razodeva Božjo Lepoto, Lepota, ki gori v njenem telesu in je ne použije.

Sin in Mati razkrivata polnost Božje podobe v človeku in podobo človeka v Bogu. Razodevata se kot dvojnost, kot dva načina človeškega bivanja. V Marijinem obrazu odseva uresničena, vendar še ne povsem dopolnjena stvarjenjska lepota, ki hodi svojo pot skozi zgodovino v Cerкви in njenem življenju. Bulgakov imenuje Marijo osebno

stičišče Cerкve, ki povezuje osebno ljubezen z mnogimi oblikami neosebne ljubezni.⁶⁵ Marija je preroška predpoda Božje Lepote, njena polna uresničitve v Cerкви, ki je razodetje Božje Lepote v zgodovini. Cerkev je kot Kristusovo telo deležna Božjega življenja, je njegovo razodetje v pobožanstvenju stvari. Lepota Cerкve je mnogooblična, v smislu povezovanja različnih oblik in karizem. Enost in mnogovrstnost tako izražata dinamično skrivnost bogočloveške Lepote Cerкve.

AGONIJA STVARJENJSKE LEPOTE

Nastajanje, ki je značilno za stvarjenjsko lepoto, kaže dvojno teženje, k polnemu uresničenju in k razobličanju. Razobličanje ne predstavlja konca oblike, ampak stanje, ki vodi k novi kvalitativni obnovi. Navidezno dokončno uničenje lepote je dejansko odprtost k polnemu uresničenju njene podobe. V človeku se lepota poniža na način, da dovoli smrti same lepote. V tej nedejavnosti in izgubljenosti je izvir novega pobožanstvenja ali sofijanizacije.

Bulgakov vidi, da se razobličanje lepote razodeva v Jezusovem kriku na križu (Mt 27,46). V njegovi zapuščenosti tudi lepota izgubi svojo stvarjenjsko obliko in je zožena na brezdušno masko, ki je povsem izpraznjena sebe in ni več v odnosu z Lepim. To izničenje se poistoveti s smrtjo same lepote. Sveti Duh, čeprav je prisoten, kot da ne more več svetiti s stvarjenjsko lepoto, zato ta umre. Senca, ki jo obda, ni nič drugega kot oddaljenost Lepote in preneha biti njen odsev. Toda kenoza je stanje, ki ga je mogoče preseči, samo minljiv in časovni pogoj za pot k vstajenju.⁶⁶

Zapuščeno, ki jo je doživljal Jezus na križu, ni bila samo zapuščenost od Očeta, ampak tudi izročitev njegovega Duha v Očetove roke. S tem dejanjem je pokazal svoje popolno zaupanje v Boga in se odprl za sprejem njegovega posega pri vstajenju. V tej izročitvi je tudi lepota prejela od Duha, ki daje življenje, oblikujočo moč za nebeško obliko.⁶⁷ Seveda je za ta prehod k življenju potrebna

moč Duha, zato je samo v Kristusu mogoče živeti vstajenje in njegovo oživiljeno Lepoto. S Kristusom je treba umreti, da se lepota okrepi in izginejo vse njene dvoumnosti.

Razbitje in izčrpanost človeške lepote dobi tako moč v kenozu Božje lepote v človeško. Smrt je nebivanje lepote, njen obraz niča, ne-lepota. V tem stanju, ki zaznamuje najbolj skrajno točko izničenja, se izvrši razkroj. Prav tako pa se v tem niču in razobličanju zgodi tudi spremenjenje, sprejetje nove oblike lepote. Povečanje je povrnitev Božje lepote, ki se je je Kristus slekel pri prihodu na svet.

Bulgakov govori o tem skozi svojo izkušnjo bolezn. Pri dveh operacijah raka na grlu je doživljal hude bolečine. Toda hujša od bolečine je bila agonija, občutek dušenja, zadušitve, pomanjkanje zraka. Bilo je stanje, za katerega je bilo mogoče reči, da ga je Bog zapustil, ni mogel ne živeti in ne umreti. Ni mogel moliti niti se bližati Bogu, obdajal ga je le občutek izgube moči duha in zapuščenosti.⁶⁸ V tem dogajanju je vseeno ostalo le nekaj človeškega, in sicer ljubezen. Ljudi je obdal z ljubeznijo. Toda občutek zapuščenosti ga je še naprej spremljal. Bližina Boga se mu je zdela strašna, kot da se je upiral Bogu. Tedaj je odkril nekaj novega, izkušnjo umiranja s Kristusom in v Kristusu. Pred oči mu je prišel pogled na sliko Holbeina mlajšega, ki predstavlja Kristusovo smrt. Na tej sliki ne govori smrt, ampak agonija, mrtva smrt, ki se je ustavila v agoniji. Bulgakov se je spominjal še enega prizora, in sicer Križanja z oltarja v Isenheimu, kot ga je upodobil Matthias Gothart-Nithart, imenovan Grünewald. Shujšano in raztrgano telo mrtvega Kristusa, po katerem še tečejo kaplje krvi, s posebno poudarjenimi mišicami in venami, z razprtimi rokami v krčih smrti. Med obema upodobitvama križanja je razlika. Grünewaldovo Križanje je samo trenutek v dialektiki smrti in povezavi z vstajenjem, Holbein tudi predstavlja truplo, vendar daje čutiti v njem agonijo, ki se še ni zaključila in se še vedno dogaja. Tudi Bulgakov se je v svoji agoniji čutil v stanju trupla, ne da bi bil mrtev. K

temu Kristusu se ni mogel obrniti z molitvijo, lahko ga je samo ljubil in sotrpel z njim, ker je tudi on sotrpel z njim. Bulgakov pravi: kdor je imel priliko doživljati, kaj pomeni so-umirati s Kristusom, ne more ostati več indiferenten pred resničnostjo, za katero pričuje umetnost, in noče predstavitev, ki bi bile čustveno olepšane in proč od antropoloških dejstev.⁶⁹

V bistvu je pomembno povezati tako Kristusove ikone, ki imajo za predmet njegovo bogočloveškost, ko se na človeškem obrazu pokaže njegova božanskost in vse človeško postane simbol njegove bogočloveškosti. V tem smislu je njihova predstavitev simbolična, transcendentna. Po drugi strani pa morajo imeti tudi religiozno simbolično nalogo, da pokažejo obraz učlovečenega Božjega Sina, učlovečenje Boga na zemlji. Seveda mora imeti tu naturalizem, verizem svojo omejitve, da posreduje svoj pomen. Isto velja tudi za Kristusovo trpljenje, ne samo za človeško zapuščenost Boga v globinah kenoze, ampak hkrati v njegovi bogočloveškosti, v kateri sveti njegova Božanskost. Pomembno je, da v tem ponižanju Kristusa v njegovi smrti obstaja odrešenjska moč. Kristus je umrl v našo smrt, da bi mogli po njej sprejeti življenje Bogočloveka. Sveti Pavel pravi, da nosi na svojem telesu Jezusovo umiranje. Vsi smo izpostavljeni smrti, da bi se tudi v nas razodelo Jezusovo življenje (2 Kor 4,10.12). Čez mejo smrti sledi razodetje posmrtnega življenja, kot začetek novega bivanja.⁷⁰

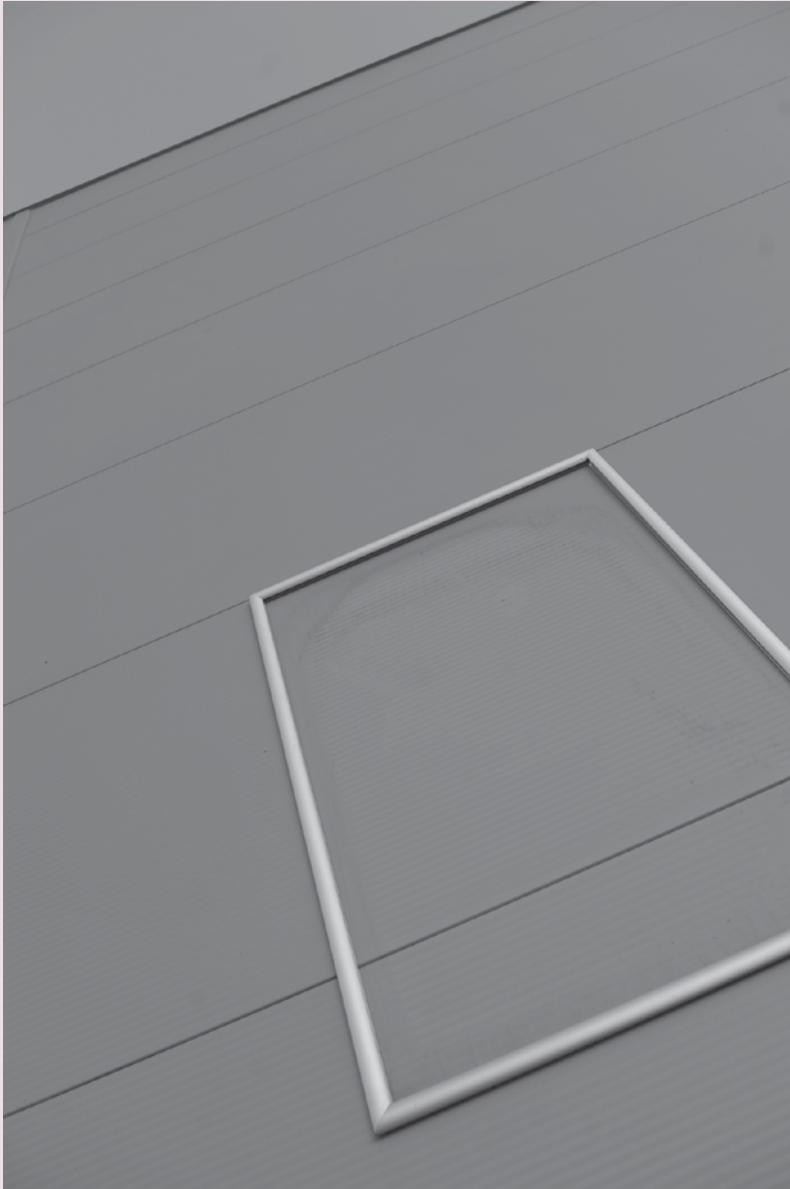
Tudi skozi križ je Bog Lepota, to je tista luč, ki nikoli ne zaide. Bolj ko se poglobljamo v njeno skrivnost, globlje se bližamo skrivnosti Boga in tudi svoji človeški skrivnosti. Zato je Bulgakov s svojo genialno izkušnjo in mislijo o Sofiji odprl pot za novo estetsko in teološko sintezo v času šibke misli in šibke lepote.

1. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij. Sozercanija i umozrenija* (Moskva: Respublika, 1917), 7; isti, *Autobiografičeskija zametki* (Pariz: Y.M.C.A., 1946), 61.

2. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 81; isti, *Autobiografičeskija zametki*, 61-63; A. Wegner, "Expérience et Théologie dans la

- doctrine de Serge Boulgakov", *Nouvelle Revue Theologique*, št. 9 (1955), 942-943. Wegnerjeva ugotavlja, da tu ni bilo nadnaravnega razodetja, ampak odkritje duha, razodetje duhovnega sveta preko čutnega dojemanja lepote. O podobni izkušnji govori sveti Avguštin; A. Avguštin, *Izpovedi*, VII, 23.
3. L. Razzano, *L'estasi del bello nella sofologia di S.N. Bulgakov* (Rim: Città Nuova, 2006), 57.
 4. S. N. Bulgakov, *Autobiografičeskija zametki*, 63.
 5. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 8.
 6. Več juter se je zgodaj odpravil v to galerijo ter molil in jokal pred Marijino podobo. Šele kasneje je mogel zbrati ta občutja in jih izraziti v urejeni obliki: "Tam so mi prežele dušo oči Nebeške Kraljice, ki se je spuščala z neba s svojim Večnim Otrokom. Oba sta imela neskončno moč čistosti in sluteče žrtve, spoznanje bolečine in pripravljenost za prostovoljno trpljenje. Ta zavestna pripravljenost za žrtvovanje se je oglašala prav v preudarnih in ne otroških očeh Otroka. Vesta, kaj ju čaka, kam sta določena, in gresta prostovoljno v to podaritev Sebe, da izvršita voljo Njega, ki ju je poslal: Ona, da bo 'dobila meč v srce', On pa Golgota." S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 8-9; isti, *Autobiografičeskija zametki*, 10.
 7. V ikonografski umetnosti imajo oči temeljni pomen, so ogledalo duše, njena razodevajoča se vrata in po odsevu organ razodevanja Božje prisotnosti v človeku. P. Florenski, *Le porte regali. Saggio sull'icona* (Milan: 1977), 70.
 8. S. N. Bulgakov, *Autobiografičeskija zametki*, 103-113.
 9. S. N. Bulgakov, "Trup krasoti. Po povodu kartin Pikasso (1914)", v V. V. ur., *Tihie Dumi* (Moskva: Respublika, 1918).
 10. S. N. Bulgakov, "Toska. Na vistavke A. S. Golubkinoj", v V. V. Sabora, ur., *Tihije Dumi* (Moskva: Respublika, 1918), 41-52.
 11. S. N. Bulgakov, "Toska", 45.
 12. S. N. Bulgakov, "Iskustvo i teurgija", *Ruskaja mysl* 12 (1916), 1-24.
 13. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*.
 14. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 353-356.
 15. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 370.
 16. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 373-374.
 17. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 375-376.
 18. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 386-388.
 19. S. N. Bulgakov, "Ikona i ikonopočitanije. Dogmatičeskij očerk", v isti, *Pervoobraz i obraz. Sočinjenja dvuh tomah* (Moskva: Iskustvo-Inapress, 1999), 243-341.
 20. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij. O Bogočelovečestve. Čast I* (Pariz: Y.M.C.A. Press, 1933).
 21. S. N. Bulgakov, "Ikona i ikonopočitanije", 245.
 22. S. N. Bulgakov, "Ikona i ikonopočitanije", 270.
 23. L. Razzano, *L'estasi del bello nella sofologia di S.N. Bulgakov*, 130.
 24. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 227.
 25. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 228.
 26. L. Razzano, *L'estasi del bello nella sofologia di S.N. Bulgakov*, 131; S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 240.
 27. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 267-268.
 28. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 244.
 29. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 228-229.
 30. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 243.
 31. L. Razzano, *L'estasi del bello nella sofologia di S.N. Bulgakov*, 132, op. 11.
 32. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 14-15.
 33. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 252.
 34. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 253-254.
 35. S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij*, 223.
 36. S. N. Bulgakov, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophologie* (Pariz: Y.M.C.A. Press, 1983), 29.
 37. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij. O Bogočelovečestve. Čast I* (Pariz: Y.M.C.A. Press, 1933), 126.
 38. L. Razzano, *L'estasi del bello nella sofologia di S.N. Bulgakov*, 134.
 39. P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e Kenosi in S. Bulgakov* (Rim: Città Nuova, 1998), 90; G. Lingua, *Kenosis di Dio e santità della materia* (Neapelj: Edizioni Scientifiche Italiane, 2000), 64.
 40. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij*, 112.
 41. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij*, 129.
 42. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij*, 122-123.
 43. S. N. Bulgakov, *Utešitel . O Bogočelovečestve. Čast II* (Pariz: Y.A.C.A Press, 1936), 437.
 44. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij*, 117-118.
 45. S. N. Bulgakov, *La Sagesse de Dieu*, 28.34.
 46. S. N. Bulgakov, *Utešitel*, 407.
 47. S. N. Bulgakov, *Utešitel*, 205-206.
 48. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij*, 118.128.
 49. S. N. Bulgakov, *La Sagesse de Dieu*, 59.
 50. L. Razzano, *L'estasi del bello nella sofologia di S. N. Bulgakov*, 138.
 51. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij*, 249.
 52. S. N. Bulgakov, *Utešitel*, 301.
 53. S. N. Bulgakov, *Utešitel*, 210.214-215.
 54. S. N. Bulgakov, *La Sagesse de Dieu*, 33.
 55. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij*, 131-133.
 56. S. N. Bulgakov, *Utešitel*, 212-213.
 57. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij*, 143.
 58. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij*, 142.
 59. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij*, 150.
 60. S. N. Bulgakov, *Agneć Božij*, 211-212.
 61. S. N. Bulgakov, *Utešitel*, 233..
 62. S. N. Bulgakov, *Utešitel*, 238-239.
 63. S. N. Bulgakov, *Utešitel*, 252.
 64. S. N. Bulgakov, *La Sagesse de Dieu*, 79.
 65. S. N. Bulgakov, *Nevesta Agnca. O Bogočelovečestve. Čast' III* (Pariz: Y.M.C.A. Press, 1945), 288.
 66. S. N. Bulgakov, "Sofologia smerti", *Vestnik Russkogo studenčeskogo hristianskogo dviženija* št. 127 (1978), 31.
 67. S. N. Bulgakov, "Sofologia smerti", 25.
 68. S. N. Bulgakov, "Sofologia smerti", 36.
 69. S. N. Bulgakov, "Sofologia smerti", *Vestnik Russkogo studenčeskogo hristianskogo dviženija* št. 130 (1978), 256-274.
 70. S. N. Bulgakov, "Sofologia smerti", 39-40.

TAMINO PETELINŠEK: Kriza, Ljubljana 2009.



SEBASTJAN KRISTOVIČ

Ruska lepota kot ideal življenja

"Ko so ljudje mladi in jih misel še ni skazila, ne morejo brez nasmeha opazovati, kako nam hočejo zavest predstaviti kot življenje. Zavest pa gre včasih še dlje in postane še smešnejša: kadar hoče zamenjati življenje s teorijami o njem, ki temeljijo na znanju in naravnost izvirajo iz njega ..."

F. M. Dostojevski

Dostojevski je nekje dejal, da človek lahko preživi brez kruha, brez lepote pa ne more. Za kakšno lepoto gre? Estetsko, vizualno ali notranjo, duševno ali morda presežno, duhovno ...? Pri pravi oz. pristni lepoti gre vedno za celostno dojetje le-te. Gre za telesno, duševno in duhovno dojetje. In ne samo to, pristna lepota se vedno tudi celostno daje oz. ponuja. Prav zaradi tega se ji je potrebno celostno odpreti, šele tedaj lahko govorimo o resničnosti lepote. Vse ostalo je nekak redukcionizem in popačenje resničnosti oz. lepote. Če je kaj lepo, izhaja ta lepota iz življenja, konkretnosti, vsakdanjosti.

Ruska lepota je skrivnostna, ne da se je zajeti v preprosto definicijo. Ima več obrazov in več teles. Tako kot sami Rusi, za katere Tolstoj pravi: "Naših ljudi ne spraviš pod en klobuk, če bi se vse življenje trudil" (Tolstoj 1986, 2: 45). Tudi ruske lepote se ne da spraviti "pod en klobuk". Vladajo ji Ottovi atributi *numinosnosti* (*tremendum et fascinosum*), privlači

in obenem vzbuja strah, občutje nevarnosti. Kot takšno jo je verjetno še najbolje označil Dmitrij Karamazov v pogovoru z mlajšim bratom Aljošo: "Lepota — to ti je strašna, grozna stvar. Strašna je, ker je ni mogoče opredeliti, in opredeliti je ni mogoče zato, ker nam je Bog zastavil same uganke. Tu se stikajo bregovi, tu žive vsa protislovja drugo poleg drugega. /.../ Strašno veliko je skrivnosti! Premnogo ugank tlači človeka na zemlji. /.../ Ne, širok je človek, kar preširok, jaz bi ga napravil ožjega. /.../ Kar se zdi razumu sramota, je srcu samo lepota. Mar je v Sodomi lepota? Veruj mi, da za ogromno večino ljudi res prebiva v Sodomi — ali si že vedel to skrivnost ali ne? Grozno je, da lepota ni samo strašna, ampak tudi skrivnostna stvar. Tu se vrag z Bogom bojuje in bojišče so človeška srca." (Dostojevski 1976, 1: 137.) Pri lepoti ne gre za neko monolitno izdelano definicijo, ne gre za nekaj enoznačnega in dokončnega, kar se da zapopasti. Tudi Tolstoj v tem smislu vidi

ne-lepoto v človeškem obsojanju in delitvi ljudi na lepe in grde, na dobre in slabe. Lepota je v dejanskosti, resničnosti in spoštovanju drugega *par excellence*, kot v stilu Dostojevskega opiše Tolstoj v *Vstajenju* glavnega junaka Nehljudova: "Ena izmed najbolj navadnih in razširjenih zmot je ta, da ima vsak človek samo svoje določene lastnosti – da je potemtakem dober, slab, pameten, neumen, odločen, brezčuten in tako dalje. Ljudje navadno niso takšni. O kakem človeku lahko rečemo, da je večkrat dober kakor slab, večkrat pameten kakor neumen, večkrat odločen kakor brezčuten, in narobe; a neresnično je, če rečemo o tem človeku, da je dober ali pameten, o onem pa, da je slab ali neumen. A vendar zmerom tako delimo ljudi. In to je krivo. Ljudje so kakor reke: voda je v vseh enaka in povsod ista, a vsaka reka je zdaj ozka, zdaj deroča, zdaj široka, zdaj tiha, zdaj čista, zdaj hladna, zdaj kalna, zdaj topla. Tako je tudi z ljudmi. Vsak človek nosi v sebi začetke vseh človeških lastnosti in razodeva zdaj te, zdaj one in je časih samemu sebi ves nepodoben, čeprav je v resnici zmerom isti in zmerom on sam. Pri nekaterih ljudeh so te izpremembe posebno rezke." (Tolstoj 1986, 1: 253—254.) Lepota je vse to, vendar še veliko več. Ruske lepote se ne da razumeti v imanentnem smislu, brez presežnega, brez odnosa do Absoluta, do Boga. Lepota, zaprta v imanentni obok – takšna lepota v Rusiji ne obstaja.

ZAPRTA MISEL - IMANENTNA METAFIZIKA

Če je filozofiji skozi stoletja uspelo tudi lepoto zvesti na metafizične pojme in jo tako oskruniti v samem bistvu ter odtrgati od izvora in jo oropati življenjskega soka, gre pri ruski lepoti za antipod tega iracionalnega konglomerata. Grki so še videli nerazvezano povezanost dobro-lepo oz. so prišli v nekih ozirih celo do enačenja lepega in dobrega, kar kaže na konkretnost življenja. Aristotel npr. uporablja besedo "kalokagathia" za ideal moralne popolnosti. Tudi Platon lepoto

zasidra v ideji Lepega, ki se skorajda stika z idejo Dobrega. Pozneje z združenjem grške misli in krščanstva pride do razumevanja, da je Bog najvišje dobro in lepo. Še več, tudi vir, počelo (*arche, principium*) vsega dobrega in lepega je prav Bog. Vse, kar je, je od Boga in zaradi tega je vse, kar je, dobro in lepo. Ker je Bog po samem bistvu lep in dober. Lahko bi dejali, da gre za ontološko definicijo lepote. S tega vidika je razumljivo, zakaj se kasneje lepo (*pulchrum*) priključi ostalim trem slavnim transcendentijam (*unum, verum, bonum*).

Z novim vekom pride do bistvene spremembe, center in središče vsega postane subjekt, človek, in ne več Bog. Vse se začne razumevati iz perspektive subjekta. Kar ima za logično posledico tudi to, da lepota postane nekaj subjektivnega. Kant npr. vidi lepoto samo v nekakšni sodbi oz. doživetju; to pomeni, da nič ni lepo samo na sebi, že s tem, da je, da obstaja.

Kult znanja, ki ga poganja in hrani prikriti moment volje do moči, je pripeljal človeka do absolutne avtonomije. Le-to bi lahko poimenovali izvirni greh spekulativne filozofije – poskus in udejanjanje nečesa, kar dejansko ni mogoče. Dotično problematiko je verjetno najdosledneje obdelal Dostojevski. Na izredno luciden način je prikazal posledice samouničujočega racionalizma in poskusa živeti absolutno avtonomijo. (Kot primer služijo liki Rodion Raskolnikov v *Zločinu in kazni*, Ipolit in Rogožin v *Idiotu*, Junak v *Sanjah smešnega človeka*, Kirilov v *Besih*, tudi Verhovenski, Stepan Trofimovič in Stavrogin). Najbolj nazorno pa je to prikazano v *Bratih Karamazovih*, in sicer v liku Ivana. Dve "diagnozi" zajameta vso njegovo naravo. Prva je očetova, ko zatrdi, da Ivan nikogar ne ljubi. Druga izvira od mlajšega brata Aljoša, ki pravi, da Ivan nima Boga, ampak ima idejo. In slednja je bistvena. Dejansko gre za antipod lepote – um, zaprt v imanenco. Konsekvence so znane.

Korenine, ki so začele poganjati že veliko prej, so se dokončno razbohotile v racionalizmu. Šele v humusu novega veka so se vzpostavili idealni pogoji za dokončni razcvet

prosvetljene ideje *racia*. Vendar ta absolutno avtonomna življenjska drža, ki hoče biti odvezana vsega presežnega in absolutnega, s seboj prinaša tudi določene posledice: "S tem oznanilom pa ni povedano nič drugega kot to, da je človek postal nezmožen dojemati neko od sebe docela neodvisno dejanskost in vzpostavljati odnos z njo – se pravi tudi nezmožen, da bi jo nazorno predstavil in izrazil, v podobah, ki jo zastopajo in ki jih potrebujemo zato, ker z motrenjem ne sežemo do nje same" (Buber 2004, 14). Današnjemu človeku ne gre več za "biti" ampak za "imeti". Svojo bivanjsko razsežnost je ob tem sploščil na nekaj zunanjega, vidnega, profanega. *Sacrum* in *sanctum* nimata več mesta, ki sta ga imela skozi vso zgodovino človeštva. In ne samo, da ga nimata tam, kjer sta ga vselej imela, ampak ga sploh nikjer več nimata. In tudi lepote več ni. Ali kot pravi Schleiermacher: "Človek je le ukradel občutje svoje neskončnosti in bogoupodobnosti, to pa mu kot nepravična posest ne more cveteti, če se ne zaveda svoje omejenosti, naključnosti celotne svoje forme, neslišnega izginevanja celotnega svojega bivanja v neizmernem. Bogovi so to hudo delstvo tudi od nekdanj kaznovali. Praksa je večšina, spekulacija je znanost, religija pa je čut in okus za neskončno." (Schleiermacher 2005, 51.) Vsak redukcionizem ima svoj (uničujoč) vpliv tudi na lepoto. Tako slednja postane nekaj pozunanjenega, popačenega in velikokrat tudi sprevrženega. Lepota ni več nekaj samoumevnega, nekaj, kar se daje samo po sebi, ampak jo je potrebno "razumeti", potrebno se je truditi, da jo "vidiš" in "dojameš". Še posebej razvidno je to na področju kulture, umetnosti in filozofije. Kjer je v ospredju fragmentarnost, razbitost in razcefranost, neurejenost. In to je skorajda vse, kar lahko ponudi.

Prvotna naloga filozofije je ta, da pojasnjuje, da odkriva resnico in smisel. Na ta način dela resnico bolj spoznavno, življenjsko, jo približuje človekovi zavesti in ji daje življenjskega soka. Moderna oz. postmoderna misel pa velikokrat deluje kot

antipod prvotni nalogi filozofije in temu, kaj bi naj bila modrost (*sophia*). In čeprav se v zadnjem obdobju pojavlja nov tok mislecev, v opozicijski držbi do postmoderne misli, kritike metafizike in racionalizma, kljub temu na pretanjen, verjetno nezaveden način ostajajo ujeti v razumu. Ker so za osnovno orodje kritike spet vzeli *racio*, razum. Vse ostaja "v glavi". Temelj je razumsko spoznavanje in dokazovanje stranpoti racionalizma. Sicer gre za alternativo, vendar samo za navidezno alternativo. Tudi ta alternativa ostaja ujetnica same sebe. Tudi tukaj je lepota neki umotvor, nekakšen pro-izvod in ne nekaj, kar se daje (samo od sebe), kar se podarja, kar ima lastno substanco, lastno bit. Gre za oropano lepoto, oropano življenja, "mesa in krvi". Vse, kar je oropano življenja, pa je obenem oropano tudi lepote. Kot pravi veliki francoski mislec Étienne Gilson, pri filozofiji ne gre toliko za "znanje kot življenje, posvečeno iskanju določene vrste znanja, namreč modrosti" (Gilson 1996, 17). In vsaka modrost je lepa, v kolikor gre za pristno, izvorno modrost. Takšna modrost človeka vleče in priteguje, je lepota, ki kliče v ljubezenski objem, v zaljubljenost. Tudi veliki znanilec nihilizma, Nietzsche, je globoko čutil to problematiko, razklanost med *idejo* in življenjem. Neusmiljeno je trgjal maske dvoličnosti in prenašanja s človeških obrazov, še posebej krščanskih. Ob tem je verjetno tudi on globoko v sebi hrepenel po tej lepoti, zaznamovani z večnostjo: "Morali bi mi zapeti boljše pesmi, da bi se naučil verovati v njihovega odrešenika: njegovi učenci bi se mi morali kazati bolj odrešeni!" (Nietzsche 1999, 104). Ali: "Jaz bi veroval le v boga, ki bi znal plesati" (45). Podobno najdemo tudi pri Gilsonu v razdelku, kjer opredeljuje filozofijo. Gilson naredi ključno distinkcijo med "kako se učiti filozofijo" in kako "postati filozof". Jasno pokaže na to, da ni ključno, kaj *imaš*, ampak kaj *si*. Torej gre za življenje, za lepoto, in ne za posedovanje znanja: "Ne ukvarjamo se torej zgolj z vprašanjem, kako se učiti filozofije, temveč kako postati filozof. To ne pomeni, da se odpovedujemo filozofiji kot

znanosti; prej stremimo k osvojitvi filozofije v drugačni in bolj privzdignjeni obliki, kot dela same modrosti, s katero je filozofija v enakem odnosu, v kakršnem sta telo in duša. Tedaj se filozofsko življenje tudi šele zares prične; njegov pričetek ni le dodatek k že pridobljenemu znanju, marveč se zdi kakor zaljubljanje, odzivanje na klic ali spreobrnitev." (Gilson 1996, 23.) V tem smislu lahko razumemo tudi Sokratovo znano vprašanje, ki ga je zastavil vsakemu novincu, ki se je želel izpopolniti v modrosti. Vprašal ga je namreč po njegovi zaljubljenosti v modrost. Po slišnem odgovoru jih je veliko poslal v šolo k "modrijančkom", kot sta sofistice imenovala Platon in Aristotel, po navidezno znanje. Znan je tudi dogodek, ko Sokrat novincu potopi glavo v sod, poln vode. Pod vodo ga drži tako dolgo, da revežu skoraj poide sapa. Ko se naposled reši klenega prijema atenskega obada, mu le-ta zabrusi, da se lahko vrne takrat, ko si bo modrosti tako močno želel, kot si je pravkar zraka. Seveda francoski mislec nikakor ne zanemarija pomembnosti razuma, ravno nasprotno, do konca ga uveljavi po poti kontemplacije: "Človek je razumno bitje, čigar končni cilj je, da s kontemplacijo absolutne resnice doseže popolnost svoje razumne narave" (Gilson 1996, 42). Podobno tudi Tomaž Akvinski: "Izpopolnjevanje v modrosti je med vsemi znanstvenimi raziskovanji najbolj dovršeno, najbolj vzvišeno, najkoristnejše in najprijetnejše" (Akvinski 1999, 129). Kar pomeni, da kakor filozofija hitro izgubi pred seboj obzorje modrosti in bistveni cilj svojega prizadevanja in delovanja, ki mora biti približevanje resnici – ne imeti resnico, jo posedovati – postane sama v sebi razdrobljena, militantna, nerazumljena in nerazumevajoča. Dejansko postane sama sebi namen. Na tem mestu se lahko spomnimo kritike Luisa Bunuela, ko razglasi za malopridneža filozofa, ki ga ne razume. S preprostimi besedami bi lahko dejali, da mora biti pristna misel oz. pristna filozofija jasna, razumljiva ali z drugimi besedami – lepa.

Sodobni misli je tuja krščanska resnica, da le vera omogoča prodor do skrivnosti

in jo pomaga skladno umevati ter da sta resnica in ideja Boga že položeni v nas, v našo najglobljo bit, ob samem spočetju oziroma stvarjenju. Kot pravi sv. Tomaž Akvinski, so spoznanja, ki so že po naravi vsajena v razum, najresničnejša: tako resnična, da niti pomisliti ni mogoče, da so neresnična (1999, 140). In nadaljuje: "Prav tako ni prav verjeti, da ni resnično, kar je po veri sprejeto, ker je tako zelo očitno potrjeno od Boga. Ker je torej samo neresnično nasprotno resničnemu, je ob natančnem primerjanju njunih definicij jasno, da prej omenjena resnica ne more nasprotovati načelom, ki jih spoznava razum po naravni poti." (140.) Podobno je zapisal drugi veliki učenjak, ki je živel nekaj dolgih stoletij pred Akvinskim: "Kar torej razumem, to tudi verjamem, toda vsega, kar verjamem, še ne razumem. Vse, kar razumem, vem, toda ne vem vsega, kar verjamem. Vendar vseeno vem, kako koristno je verjeti tudi v mnoge stvari, ki jih ne vem." (Avguštin 1991, 40.). Zato misel, ki ni odprta za presežno, (A) bsolutno, ki ni zavezana nečemu večjemu, kot je ona sama, ne more biti lepa oz. ne more biti odsvit lepote. Religiozno gledano je prišlo do usodne zamenjave, védenje je nadomestilo vero. Tertium non datur¹.

TOLSTOJ

Tudi pri Tolstoju, ki velja za eno najbolj kontroverznih ruskih osebnosti vseh časov, bi lahko prišli do podobnih zaključkov. Bil je izredno močna in vplivna osebnost. Po letu 1899, ko je objavil svoje najpomembnejše delo *Vstajenje*, se je govorilo celo, da ima Rusija dva carja, Nikolaja II. in Tolstoja. Zaradi njegovih nazorov in pisanja je prihajalo do vedno večjih napetosti med njim in carsko vlado skupaj s pravoslavno cerkvijo. Spor je doživel vrhunec leta 1901, ko je Tolstoja pravoslavna cerkev izobčila. To je bilo slabi dve leti po izidu *Vstajenja*, ki ga je brala domala vsa Rusija. Poročajo, da je število ljudi, ki v življenju še niso prebrali prav nobenega romana in so začeli brati *Vstajenje*, šlo v

TAMINO PETELINŠEK: Sanje, Dobropolje 2005.



milijone. Šlo je za delo, ki je dvigalo prah po vsej Rusiji. Nekateri so ga označevali za glavni literarni dogodek 19. stoletja. Celo policija je leta 1908, ob pisateljevi osemdesetletnici, poročala, da je prejel mnogo več čestitk kot car ob svojem rojstnem dnevu. Skratka, gre za izredno versko-politično oporečno osebo, ki je bila trn v peti cerkveno-carski "politiki". Čeprav se je Tolstoj v religioznem smislu na trenutke precej oddaljil od krščanskega izročila in vere pravoslavne cerkve, je zanj edina in prava lepota ljubezen. In to ne kakršnakoli ljubezen, ampak Božja ljubezen. Zanj je Bog ljubezen, harmonija. Greh pa je, preprosto, izguba ljubezni – kar je potemtakem antipod lepoti. Odrešitev je po njegovem samo v ljubezni oz. ljubezen je (pred)pogoj odrešenja. To idejo je moč zaslediti v skorajda vseh Tolstojevih delih. Kot pravi tudi Figes: "Vsi Tolstojevi junaki iščejo neko obliko krščanske ljubezni, občutek povezanosti z drugimi človeškimi bitji, ki edini lahko daje njihove- mu življenju pomen in smoter" (Figes 2008, 337). Še najbolj to idejo izrazi in zasleduje v epohalnem in tudi najbolj avtobiografskem delu avtorja, v *Vstajenju*. Tolstoj je velikokrat iskal svoje notranje odrešenje in dušni mir pri menihih v samostanu Optina Pustin, ki je predstavljal glavni motiv za delo *Oče Sergij* in kamor je pogosto zahajal tudi Dostojevski. Asketi so naredili nanj izreden vtis. Tudi njegovo zadnje potovanje je bilo v kraj Optino, kjer je iskal dušni mir zadnjih dni. 28. oktobra 1910 ob štirih zjutraj se je z vlakom odpravil proti Kozelskemu, ki je bil izstopna postaja za samostan, in je deset dni zatem umrl. Mnogi poznavalci pravijo, da se Tolstoj ni hotel posloviti od tega sveta, preden bi se spravlil z rusko pravoslavno cerkvijo, in prav to bi naj bil tudi glavni motiv, zaradi katerega se je odpravil v samostan. Figes predvideva, da je v Optino šel mogoče tudi pod vplivom *Bratov Karamazovih*, ki jih je ne dolgo nazaj prvič prebral. Nasploh je Tolstoj Dostojevskega visoko cenil in spoštoval. Slednje se da hkrati razbrati iz besed pogovora vdove pokojnega Dostojevskega, Ane Grigorjevne, in Tolstoja:

"Vseskozi obžalujem, da se nisem nikoli srečal z vašim možem. /.../ Dostojevski je bil zame drag človek, morda edini, ki sem ga hotel marsikaj vprašati in ki bi mi na marsikaj lahko tudi odgovoril. /.../ Dostojevski je bil zame vedno človek, v katerem je bilo veliko pravega krščanskega občutja." (Dostojevski 2007, 280—281.) Njuni nazori so se v mnogočem razlikovali, ponekod so bili tudi diametralno nasprotni, predvsem glede vere in vprašanja Boga ter ostalih konsekvenc, ki iz tega sledijo. Obstaja pa pomemben razložek, ki ga je slikovito opisal Henri Troyat: "Prepad je ločil velikana, katerih eden je živel življenje mučenika, drugi pa je skušal doseči mirno modrost prerokov" (Troyat 1967, 91).

SOLOVJOV IN DOSTOJEVSKI

Lepoto "po rusko" lahko zaobjamemo lskozi delo in življenje dveh velikih ruskih mislecev, in sicer Vladimira Sergejeviča Solovjova in F. M. Dostojevskega. Prav pri njima je lepota v ospredju njunega ustvarjanja. Ravno lepota je tista nevidna mreža, ki povezuje ves njun ustvarjalni zagon. Vsekakor ni naključje, da je znani nemški teolog Hans Urs von Balthasar, katerega teologija ima fundament in "vrhunec" prav v lepoti, dejal, da je Vladimir Solovjov ob svetem Tomažu Akvinskem najpomembnejši mislec krščanstva drugega tisočletja.

Solovjov, ko na začetku svojega temeljnega dela *Duhovne osnove življenja* razmišlja o resnici sveta, pravi: "Polna resnica sveta pa je v njegovi živi edinosti, edinosti sveta kot oduhovljenega in bogonositeljskega telesa. V tem je resnica sveta in v tem je njegova lepota. Kot se mnogoobličnost čutnih pojavitev združi v eno, to vidno soglasje občutimo kot lepoto (kósmos – *mir, ubranost, lepota*). Tako se torej v višjem smislu sveta (kot 'mira') zedinja vse, kar iščemo: dobro, resnica, lepota." (Solovjov 2000, 28.) V zedinjenju dobrega in resničnega vidi Solovjov lepoto. Lepota je pri njem kot nekakšna vezivna moč dobrega in resničnega. Vendar dobro in resnično

(resnica) nima temelja v človeku, ampak je njegov izvor nekje drugje: "Mi verujemo v dobro, a vemo, da v nas samih dobrega ni. Zato se moramo obrniti k bistveno Dobremu, moramo mu predati svojo voljo in darovati duhovno daritev — moramo ga moliti. /.../ Ne verovati v dobro je npravna, etična smrt; verovati v sebe samega kot izvir dobrega pa je brezumje." (40.) Človek ni dober sam v sebi in iz sebe. Dober je le v toliko, v kolikor je zakoreninjen v Bogu, v kolikor živi iz Boga, iz Boga, ki se imenuje Ljubezen. Samo ljubezen raztaja človeško tragiko in trpljenje ter ga dela rodovitnega. Ali kot nadalje pravi Solovjov: "Če verujemo v Boga, moramo verovati, da je v njem 'vse' dobro v polnosti in popolno, sicer ne bi bil Bog. Če pa je vse dobro resnično v Bogu, potemtakem mi ne moremo nobenega dobrega ali resničnega dela opravljati sami po sebi: v naši oblasti je le to, da 'ne nasprotujemo' dobremu, ki prihaja od zgoraj ali po milosti, in s tem ne-nasprotovanjem, s tem pristankom na milost z njo sodelujemo." (41.)

Za Dostojevskega je lepota stvar čistega religioznega občutja, ki se je pri njem rodilo v času strahotnih let, preživetih v sibirski katorgi. Zgodilo se je na drugi dan velikonočnih praznikov (Dostojevski 2007a, 60-67). Jetniki so bili tega dneva prosti dela, popivali so, se pretepali, igrali karte, prepevali nespodobne pesmi itd. Pijančevanje in tovrstna objestnost se je Dostojevskemu gnusila in do obisti je sovražil sojetnike in bil do besa jezen na njih. Bil je priča prizoru, ko je šest mož divje pretepalo opitega sojetnika, Tatara Gazina. Dostojevski pravi, da so ga topli s tako močjo, da bi z udarci lahko ubili tudi kamelo. Zatem se je Dostojevski zavlekel na svoje leseno ležišče. Kot je imel velikokrat navado, se je tudi tokrat prepustil spominom iz preteklosti, ko je bil še svoboden. Spomnil se je nekega navidez nepomembnega dogodka iz otroštva, ko je imel komaj devet let. Meseca avgusta se je odpravil pohajkovat po očetovem posestvu. Medtem ko se je brezskrbno sprehajal po gozdu in opazoval drevesa, žuželke, gozdne jagode, ptice ..., je zaslišal močan glas: "Volk

gre!" Ves se je prestrašil in v strahu sunkovito stekel iz gozda proti polju, kjer je neki očetov kmet oral. "To je bil naš kmet Marej. Ne vem, ali sploh obstaja takšno ime, a vsi so ga klicali Marej. To je bil čokat, precej visok kmet, star okoli petdeset let, s košato temnorjavo, a že močno posivelo brado. Poznal sem ga, a do takrat še nisva nikoli govorila." (64.) Ko je robustni kmet opazil prestrašenega dečka, je kobilu zaustavil in ga potolažil, da ni nobenega volka nikjer. "'Glej ga, kako se je prestrašil, joj, joj!' je zmajeval z glavo. 'Oh ti revše ubogo!' Nenadoma je stegnil roko in me pogladil po licu. 'No, ne boj se, Bog s tabo, pokrižaj se.' Nisem se pokrižal; kotički mojih ustnic so trepetali in to ga je očitno še posebej presunilo. Tiho je stegnil svoj debeli prst s črnim nohtom, umazanim od zemlje, in se počasi dotaknil mojih trepetajočih ustnic. 'Glej no, joj,' se mi je nasmehnil z nekakšnim dolgim, materinskim nasmehom, 'moj bog, kaj takega pa še ne, joj joj!'." (64-65.) Ko se je deček končno umiril, se je odločil, da gre nazaj proti domu. Marej mu za popotnico pravi: "'No, kar pojdi, jaz pa bom gledal za tabo. Volku te že ne dam!' je dodal in se mi še kar materinsko smehljaj. 'No, pojdi, Bog s teboj,' me je z roko pokrižal in se pokrižal še sam. Odšel sem in se skoraj vsakih deset metrov ozrl nazaj. Dokler sem hodil, je Marej s svojo kobilu kar stal, gledal za mano in mi prikimal vsakokrat, ko sem se ozrl. /.../ [N]jegovega obraza že nisem več jasno razločil, a čutil sem, da se mi še vedno prav tako nežno smehlja in mi prikimava." (65.) Mareja je deček hitro pozabil, vse do zdaj. V teh grozljivih trenutkih Sibirije, po dvajsetih letih, pa je spomin oživel. Sedaj se je "jasno in razločno" spomnil tega srečanja, prav sedaj, ko ga je "najbolj potreboval". Dostojevski se ležeč na deskah spominja: "Seveda, v takem trenutku bi vsakdo hrabil otroka, a tukaj, v tem osamljenem srečanju, se je zgodilo nekaj čisto drugega; tudi če bi bil sin, njegov lasten sin, mi ne bi mogel nameniti pogleda, ki bi izžareval bolj svetlo ljubezen! /.../ Srečanje je bilo osamljeno, na praznem polju, in samo

Bog z nebes je morda videl, s kako globokim in razsvetljenim človeškim občutjem in s kako subtilno, skoraj ženstveno nežnostjo je lahko napolnjeno srce nekega grobega, živalsko neotesanega ruskega tlačana, ki tedaj ni pričakoval, ki se mu takrat še niti sanjalo ni, da bo kdaj svoboden." (66.) Od tistega trenutka naprej se je v Dostojevskem nekaj zganilo in ga za vedno spremenilo. "In glejte, spomnim se, da sem, ko sem se spustil s pograda in se ozrl naokoli, naenkrat začutil, da lahko povsem drugače gledam na te nesrečneže, kot po nekakšnem čudežu sta iz mojega srca popolnoma izginila bes in sovraštvo. Hodil sem in se zaziral v obraze, ki sem jih srečeval. Tale obriti in onečaščeni možakar z vžganim znamenjem na obrazu, ki okajen hripavo prepeva svojo pijansko pesem, je morda prav tak Marej: saj vendar ne morem pokukati v njegovo srce!" (67.) To je bil za Dostojevskega dokaz, da na ruski zemlji še živi Kristus. Ta dogodek je ponovno obudil pisateljevo usihajočo vero. Od takrat naprej je bil globoko prepričan, da prav vsi ruski ljudje nosijo globoko v sebi Kristusa. In prav to Božjo podobo Dostojevski strastno išče vse do smrti. Tako v osebni življenju kot v svojem literarnem ustvarjanju. Domala v vseh delih odstira Kristusov obraz v trpečih, zavrženih, ponižanih in razžaljenih. Obraz ruskega Boga, ki odrešuje človeka. To je zanj najvišja lepota – lepota, ki odrešuje oz. odrešenjska lepota. Pod besede, ki jih je Olivier Clément zapisal v predgovoru k epohalnemu dela znanca Dostojevskega, Solovjova, bi se gotovo podpisal tudi sam: "Ljubezen razodeva skrito lepoto drugega in v njem klic in podobo Boga. Naposled je lepota, ki 'spodbuja vsako zedinjenje', če navedemo besede Dionizija Areopagita, lepota, lepota, kjer se zedinjajo božansko in človeško, nebo in zemlja, pravzaprav Božje obličje v človeku, se pravi Kristus, v katerem zaslutimo obličje drugega v Bogu." (Solovjov 2000, 15.) Za Dostojevskega je Kristus absolutna, popolna lepota, Evangelij je dejansko eksplozija lepega. V Evangeliju oz. v Kristusu se kaže lepota (R)esnice. In prav

v tem duhu je potrebno razumeti odmevajoče besede v romanu *Idiot*: "Lepota bo rešila svet." Šele v tej navezavi lahko tudi razumemo izjavo Dostojevskega, ko je dejal: "Če bi mi kdo dokazal, da resnica ni v Kristusu, in tudi ko bi bila resnica 'dejansko' proč od Kristusa, bi raje ostal s Kristusom kot z resnico" (Figes 2008, 329). Gre za temeljno notranjo nerazvezanost lepote z resnico v Kristusu oz. absolutnost resnice v Kristusu. Čeprav je bilo njegovo versko življenje nemirno, polno protislovij in duhovnih bojov (kot priznava tudi sam: "[J]az ne verujem v Kristusa kot kakšen deček in ga ne izpovedujem na takšen način. Skozi 'veliki ogenj dvomov' je šla moja 'hozána'" (Dostojevski 1982b, 181)), ga čut za (L)epo nikoli ni zapustil. Lepota je zanj dejavna, učinkovita ljubezen. To čutenje se razkrije tudi v sklepnem prizoru *Bratov Karamazovih*, ko Aljoša po pogrebu dečka Iljuše zbere ostale fante okrog sebe (bilo jih je dvanajst). V poslovilnem nagrobnem govoru jim govori, da naj ostanejo "dobri", "pošteni" in naj nikoli ne pozabijo drug na drugega (Dostojevski 1976, 3:342). Pove jim tudi, da bodo z Iljušem večno povezani, in potem izgovori besede, polne lepote: "Oh, otroci, oh prijatelji mili, ne bojte se življenja! Kako dobro je živeti, kadar storiš kaj dobrega in resničnega" (343).

PAVEL FLORENSKI

Ruske lepote brez Boga ni. Rusko lepoto se lahko razume samo v odnosu do ruskega Kristusa (Lepo-Resnično-Dobro), ki je (L)jubezen. Samo v obzorju ljubezni se je mogoče prebiti do resnice in do lepote. Kar na koncizen način pove Pavel Florenski: "V ljubezni in samo v ljubezni je mogoče dejansko spoznanje Resnice. In obratno, spoznanje Resnice se razodeva z ljubeznijo: kdor je z Ljubeznijo, ta ne more ne ljubiti. Tu ni mogoče reči, kaj je vzrok in kaj posledica, zato ker sta tako eno kot drugo samo strani enega in istega skrivnostnega dejstva: vstopanja Boga vame kot subjekt, ki filozofira, in mene

v Boga kot objektivno Resnico. /.../ 'Resnica, Dobro in Lepota' — ta metafizična triada ne pomeni treh različnih počel, ampak eno. To je eno in isto duhovno življenje, ki ga motrimo z različnih zornih kotov. /.../ Razodeta resnica je ljubezen. Uresničena ljubezen je lepota. Moja lastna ljubezen je Božje delovanje v meni in moje v Bogu; to so-delovanje je vir moje udeležnosti v Božanskem življenju in bivanju, t. j. v bitnostni ljubezni, kajti brezpogojna resničnost Boga se razkriva prav v ljubezni." (Florenski 2003, 121-122.) Samo uresničena ljubezen je lepota. V tem delu veliki ruski mislec na zgoščen način pove dejansko vse o "ruski" lepoti.

LITERATURA:

- Akvinski, Tomaž. 1999. *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Družina.
- Avguštin, Avrelj. 1991. Učitelj. V: *Bog, učitelj, gospodar; Filozofija skozi psihoanalizo* 6.
- Berdajev, Nikolaj. 2000. *Duh in resničnost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Berdajev, Nikolaj. 1998. *O človekovi zaslužjenosti in svobodi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Berdajev, Nikolaj. 1982. Pogled na svet F. M. Dostojevskog. V: *Nova religijska svest i društvena realnost...; Dostojevski kao mislilac* 7. Ljubljana-Beograd: Partizanska knjiga.
- Buber, Martin. 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Dostojevka, Ana Grigorjevna. 2007. *Življenje z genijem (Spomini)*. Kranj: Zelolepo.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 2007a. *Dnevnik pisatelja I.: Izbor kratke proze in esejev*. Ljubljana: Študentska založba.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 2007b. *Dnevnik pisatelja II.: Izbor publicističnih besedil*. Ljubljana: Študentska založba.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 2004. *Idiot*. Ljubljana: Sanje.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1982a. *Odabrana pisma*. Beograd: Izdavačka radna organizacija "Rad".
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1982b. *Dostojevski kao mislilac: Misli iz beležnica 1860 – 1881*. Ljubljana-Beograd: "Partizanska knjiga"; Izdavačko publicistička delatnost.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1979. *Zapiski iz mrtvega doma, Zapiski iz podpodja*. Ljubljana: DZ Slovenije.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1976. *Bratje Karamazovi*. Zv. 1—3. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Figes, Orlando. 2008. *Natašini ples: Kulturna zgodovina Rusije*. Ljubljana: Modrijan: Studio humanitatis.
- Florenski, Pavel. 2003. *Ko spoznanje preraste v ljubezen*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gilson, Étienne. 1996. *Ljubezen filozofov*. Ljubljana: Družina.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Schleiermacher, Friedrich. 2005. *O religiji: Govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. Ljubljana: Kud Logos.
- Solovjov, Vladimir Sergejevič. 2000. *Duhovne osnove življenja*. Ljubljana: Društvo SKAM – Tretji dan.
- Šestov, Lev. 2002. *Dostojevski in Nietzsche. Premagovanje samorazvidnosti*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Šestov, Lev. 2001. *Med razumom in razodetjem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Tolstoj, N. Lev. 1986. *Vstajenje*. Zv. 1-2. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Troyat, Henri. 1967. *Tolstojevo življenje*. 2. knjiga. Ljubljana: DZS.

1. Tretje možnosti ni.

TAMINO PETELINŠEK: Do vratu, Železniki 2007.



Umetnost, bit in raca-zajec

"Duh je edina rešitev pred pogubo človeštva, pred poglavitnimi grehi, pred neumnostjo in zločini."
(Oblák 2004, 192.)

HEIDEGGER¹

Ker bi bila spodnja razprava bržkone za marsikoga težko razumljiva zaradi določene zahtevnosti Heideggerjeve misli, naj na začetku pojasnim nekatere njene momente, ki so relevantni za razumevanje tega članka, in tako bralcem olajšam dojemanje napisanega.

Heidegger se je v svojem temeljnem delu *Bit in čas* lotil naloge razkrivanja smisla biti², se pravi tistega, kar je podlaga razumevanja bivajočega. Menil je, da je tradicionalno razumevanje biti in bivajočega spregledalo pomembno razliko med dvema vrstama vprašanj, ki jih lahko postavimo: 1. ontičnim spraševanjem, ki ga zanimajo lastnosti bivajočega, in ontološkim spraševanjem, ki ga zanimajo načini biti bivajočega. V delu *Bit in čas* se je osredotočil na tri ontološke načine: priročnost, prisotnost in tubit. Če obravnavam primerek orodja, npr. mizo, na katero pišem, ontološko, potem se ukvarjam s strukturami, ki omogočajo, da je priročna. To vključuje preučevanje njene vpetosti v njen kontekst kot orodja in obravnavo drugih orodij. Če

jo obravnavam ontično, pa se ukvarjam z njenimi lastnostmi: povem, da je svetlo rjave barve, da je iz lesa in iz kovine, podam lahko njene mere itd. Heidegger je kritiziral tradicionalno ontologijo na osnovi uvida, da ontološkega načina biti ne moremo zvesti na tisto, kar lahko spoznamo skozi ontično obravnavo. Ontološkega raziskovanja človeka potemtakem ne zanimajo lastnosti, ki jih ima človek, ampak strukture, ki mu omogočajo biti človek.

Heidegger je spoznal, da je bistvo človeškega načina biti v našem že obstoječem bivanju v svetu. Zato je za označitev človeškega načina bivanja izbral izraz *tu-bit* (nem. *Da-sein*). *Dasein* v običajni nemščini pomeni bivanje, eksistenco. Menil je, da je tradicija spregledala pomen sveta oz. pomen človekove biti-v-svetu za razumevanje človeka. Človek tako npr. ni subjekt, katerega misli so lahko neodvisne od sveta, ampak je naše bistvo in naš način bivanja neločljivo povezan s svetom, v katerem smo. Poleg tega sveta ne moremo reducirati samo na skupej stvari, ki so med

seboj vzročno povezane. Svet ni veselstvo. Način biti svetno bivajočega je drugačen kot način biti vzročno povezanih stvari, ki tvorijo veselstvo. S svetnim bivajočim se najprej srečujemo kot priročnim. Orodja so paradigmatičen primer priročnega. Drugi način biti je prisotnost. Prisotno bivajoče ni svetno določeno, ampak z lastnostmi, ki jih ima "na sebi", ne v odnosu do uporabe ali stvari, ki jih uporabljamo. Ko se znebimo predsodka, da je vse bivajoče prisotno, smo odprti za svet, za nekaj, kar ni zgolj skupek stvari. Svet je nekaj, na podlagi česar so lahko stvari vzajemno vpletene. Zaradi svoje domačnosti s svetom lahko v svetu delujemo, premišljamo, doživljamo itd. To je tudi dobra osnova za zavrnitev skepticizma glede zunanjega sveta, saj je opustitev trditve o zunanjem svetu, v katerega smo vedno že vpleteni, težko motivirati in osmisлити. Ko enkrat sprejmemo zgornje razmišljanje, lahko postavimo vprašanje o strukturah, ki so vpletene v tak svet in v njegovo odprtost nam.

Razna razpoloženja kažejo na to, da ni odvisno samo od nas, kaj se bo dogajalo z nami v različnih situacijah. Kažejo na to, da smo svetu izročeni oz. da smo vrženi vanj. Poleg tega razpoloženja tudi niso čisto subjektivna (nasilna oseba je resnično strah vzbujajoča) in potemtakem razlika subjektivno/objektivno ni primerna za razmišljanje o vzajemni odvisnosti nas s svetom in bivajočim v njem. Nadalje razpoloženja niso zasebna, ampak si jih lahko delimo, so nam skupna. Tako lahko govorimo o razpoloženju na športni tekmi, v šolskem razredu, razpoloženju ljudstva itd. *Biti-v-svetu* pomeni, da se zmeraj nahajamo v svetu na določen način, da smo tu, da smo v smiselno strukturirani situaciji (stvari, bivajoče, so za nas smiselne, imajo smisel, so priročne ...), svet in bivajoča, ki ga tvorijo, so vedno pomembni za nas. Zato je to, da so stvari za nas pomembne, vrsta uglasenosti s svetom. Ta usklajenost gre vedno z roko v roki z razumevanjem tega, kaj stvari so. Razumevanje, ki ga ima tubit, je vedno projekcija možnosti in to eksistencialno projektivno

razumevanje je podlaga našega izkušanja in spoznavanja stvari. Če želimo razumeti, kaj je imel Heidegger v mislih z *razumevanjem*, se moramo osredotočiti na praktičen odnos z bivajočim v smiselnem in urejenem svetu. Naš (praktičen) odnos do stvari, njihova uporaba itd., vse to tvori in oblikuje razumevanje sveta, kot ga imam. Stvari in dejavnosti se mi kažejo kot stvari in dejavnosti, katere so; če npr. zakurim drva v peči, se mi goreča drva kažejo kot goreča drva. Skozi dejavnost v svetu se mi razkrivajo odnosi med stvarmi, stvari in svet razumem na način *znanja kako*, spretnostno, ne *znanja da*, propozicionalno. Skozi delovanje razumem, razkrivajo se mi možnosti stvari. Uporaba drv za ogenj je možnost (v Heideggerjevem smislu) za drva. Razumevanje nam kaže (kar oz. kaj je) možno(sti). Te možnosti so omejene. Tako je veliko načinov, da sem umetnik, vendar ne morem početi ravno česarkoli v imenu biti umetnik. Načini umetniške biti v mojem svetu so omejeni.

Skratka, Heideggerjeva analiza tubiti razkriva primarnost neteoretskih načinov biti-v-svetu. Teoretska stanja in zadržanja so izvedena in sekundarna. Najprej se moramo osredotočiti na praktično, spretnostno občevanje s svetom. Tega pa tvorijo tudi druga bivajoča, ki bivajo na način tubiti in ki jih je treba bistveno upoštevati pri razumevanju načina biti vsakega človeka. Drugi ljudje so konstitutivnega pomena za naš način biti. To, kakšno bivajoče smo, bistveno določa dejstvo, da vedno prebivamo v svetu, ki ga delimo z drugimi ljudmi, ki bistveno določajo, kako živimo v tem svetu. Naše bistvo je določeno z drugimi. Tak položaj pa odpira vprašanje, kako biti to, kar smo, medtem ko smo tako "umeščeni" v svojem prebivanju v svetu. To je problem pristnosti. Možnost pristne samodoločitve izhaja iz dejstva, da način biti tubiti v svetu ni fiksno določen. Odnosi tubiti z bivajočim so prigradni in jih vedno lahko spremeni. Ker je pristnost način odnosa do naše eksistence, nima specifične, predpisane "vsebine".

Kasneje, po izidu *Biti in časa*, je Heidegger spremenil svoje poglede, vendar lahko zasledimo nekatere stalnice v njegovem pristopu. Ena od njih je pojem resnice kot neskritosti (gr. *aletheia*), s katero se je prvič ukvarjal 1924. leta v svojih predavanjih o Platonu. Kasneje se je z neskritostjo ukvarjal v povezavi z jasnino biti. Heidegger je menil, da lahko neskritost dojamemo samo na podlagi razumevanja tega, kako se mi odpiramo svetu, kako se svet odpira nam, kako "nam omogoča" dostop do sebe in kako se mi odzivamo nanj oz. na to. V *Biti in času* je neskritost analiziral preko razprtosti biti, se pravi dejstva, da je tubit vedno že v smiselnem svetu. Prišel je do sklepa, da niti ni bilo nobene resnice pred tubitjo, niti je ne bo po tubiti.

Osrednji pojem, ki je zaznamoval Heideggerjevo poznejše obdobje, je *dogodje* (nem. *Ereignis*).³ Pomembna tema pri poznejšem Heideggerju je bilo ukvarjanje z umetnostjo in poezijo, ki ji je pripisal privilegirano vlogo v fokusiranju in institucionalizaciji prevladujoče neskritosti biti. Umetnost ustvari jasnino, v kateri je vse drugače kot običajno. Umetniška dela nam lahko pokažejo nov način razumevanja tega, kaj je pomembno, kaj je središčnega pomena, kaj obrobnega itd. Služijo kot kulturne paradigme⁴ in oblikujejo občutljivost v naši kulturi, oblikujejo odnose med ljudmi, ki se uglasijo s paradigmo. Če se uskladimo z umetnino, se lahko spremeni naša biti-v-svetu.

"SPREOBRNJENJE" SKOZI UMETNOST

Bistvo umetnosti je bitna sprememba tistega, ki ji je "podvržen". Zato mora biti umetnina, če si sposodim besede slikarja Florisa Oblaka, živa in ne zgolj prazna "lepota". Pri pravi umetnosti diši po skrivnosti. V njej mora biti skrita uganka, ki jo mora razrešiti gledalec sam, in resnica:

"Če že iščemo lastno resnico v preobilju dvomov in nasprotij v nas, potem naj bo tista resnica kristalno čista, plemenita kot božje hotenje, ne strup in vsa grozljiva

navlaka, ki nas duši. Ne igra, ki se ji vdajamo iz dolgočasje ali jo igramo drugim v zabavo. Ostrina luči, ki si jo želimo, vera, ki je ne bomo nikoli zatajili, odsev čudi, ki ne zna lagati." (Oblák 2004, 181.)

V umetniškem doživljanju se razkrivamo sami sebi in se nam razkrivajo drugi. (Prim. Žalec 2006.) Nekatera spoznanja niso dosegljiva po teoretski poti in nekatera spoznanja o nas in drugih so dostopna samo na način umetnosti. Če je to res, potem ima umetnost lastno, nereducibilno in nenadomestljivo spoznavno vrednost. Umetnost nam razkriva in nas opominja, kdo v resnici (pristno) smo (in tudi, kdo so drugi, naši soljudje, bližnji), kaj je naša globinska identiteta. Ta se razkriva skozi odzive (prim. Žalec 2008, 35), npr. na umetnost. Umetnost nas izključi iz sveta vsakdanje prakse, interesov in ostalih motečih dejavnikov, tako da so naši odzivi lahko nepopačeni in se lahko ugledamo v pravi luči.

Kaj je tisto, kar družijo vse pomene besede *umetnost*? Menim, da je skupni imenovalac globinska sprememba recipienta, pri katerem gre za videnje, ne pa za interpretacijo (teorijo). V umetniškem doživljanju ne doživljamo oz. si ne predstavljamo nobene posebne estetske kakovosti izven nas, ampak umetnina spremeni predvsem nas same. Tisto, kar si predstavljamo v umetniškem doživljanju, je samo sredstvo za to spremembo in posledica te spremembe je drugačen pogled na (isto) stvarnost oziroma doživljanje le-te. Ko se zares "podvržemo" umetnosti, se podvržemo celostnemu vplivu in doživimo globalen pretres. Ta pretres ali spremembo in njene posledice lahko imenujemo umetniško doživetje.

BITI-V-SVETU IN RACA-ZAJEC

Umetnosti ni moč razumeti, če ne razumemo bistva človeka. Če ga želimo spoznati, moramo preučevati človekovo biti-v-svetu, in sicer v prvi vrsti njegovo vsakdanjo prakso, ne njegovega teoretskega odnosa do sveta.

Človek je bitje, ki ga skrbi njegova lastna bit. Ta lastna bit je njegovo pristno bivanje ali z drugimi besedami eksistenca. Človeka skrbi za njegovo existenco. Skrb je osrednji moment načina biti tu-bitu. Skrb implicira ekstatičnost človeškega bivanja, iztegnjenost in projiciranje v še nedejansko prihodnost. Človek je v svojem bivanju in projekcijah omejen ali določen s svojo faktičnostjo (izročilom itd.). Zapadlost lahko pojasnimo kot izgubo pristnega bivanja. Heidegger ne preučuje človekovega odnosa do sveta, vključno z njegovim doživljanjem, zato, da bi pojasnil to doživljanje. Njegov namen ni namen psihologa ali kognitivnega znanstvenika. Heidegger preučuje človekov odnos do sveta, njegovo prakso in doživljanje zato, da bi razumel bistvo človeka ali drugače povedano, način biti človeka oz. tu-bit. Preučuje jih za to, da bi razumel, kakšno bitje je človek. To bistvo se po njem najbolje razodeva ravno v tistem momentu človekove biti-v-svetu, ki je njegovo vsakdanje občevanje s svetom, v katerem je človek absorbiran v svetu in obratno.

Bistvo umetnosti in skrivnost njenega čara je, da recipient skozi njo stvari ne samo teoretsko razume, ampak tudi vidi, uzre. Zato lahko umetnost osvetlimo s pomočjo Wittgensteinovega nasprotja med videnjem vidika in (teoretsko) interpretacijo. Spremembo našega gledanja na iste stvari, ki jo povzroči umetnost, lahko ponazorimo z zelo preprostim primerom: sliko raca-zajec. Isto sliko lahko vidimo drugače, enkrat kot raco, drugič kot zajca. Ne govorim o teoretskem dojemanju, ne o interpretiranju, ampak o videnju. Zato nam analiza doživljanja race-zajca lahko nekaj pove o momentih, ki tvorijo umetniško doživljanje. Ko opazimo spremembo vidika (vidimo zajca namesto race), vidimo po eni strani risbo drugače, po drugi strani pa se zavedamo, da se ni spremenila. To doživljanje Wittgenstein imenuje *svetlikanje vidika*.⁵ Če smo prej videli raco, sedaj pa vidimo zajca, rečemo "Zdaj vidim zajca" ali "Zdaj je zajec", kljub temu, da se zavedamo, da se slika sama ni spremenila.

Wittgenstein razlikuje med *stalnim videnjem vidika* in *svetlikanjem vidika*. Za prvo gre, ko mi pokažete sliko raca-zajec in stalno vidim raco. Če me vprašate, kaj je to, rečem "To je raca". Odsotna je vsaka zavest, da gre za eno od interpretacij, gre preprosto za poročanje o tem, kar vidim. To je Wittgenstein imenoval *stalno zaznavanje vidika*, kasneje pa *videnje, gledanje*. Svetlikanje vidika se razlikuje tako od stalnega zaznavanja vidika kot od golega vedenja o tem, kaj naj bi slika predstavljala, zato rečemo "To je zajec" in ne "To bi lahko bil tudi zajec". Tudi pri svetlikanju vidika gre za videnje vidika, ne za golo teoretsko vednost o možni interpretaciji.

Razliko med zaznavanjem vidika in golim vedenjem bi lahko opisali tudi z razliko med teoretskim in predteoretskim zadržanjem. Tako Mulhall (1993, 91 ss) opredeljuje razliko med Davidsonom in Heideggerjem ravno preko te razlike. Davidson gleda na človeka samo kot na bitje s teoretskim zadržanjem (kot na bitje obkroženo s svetom oz. s predmeti, ki jih (lahko) razume tako, da o njih izdelata teorijo), Heidegger pa je zagovornik primarnosti predteoretskega zadržanja v pogledu razumevanja bistva človeka. Mulhall (1993) meni, da je Davidsonov pogled zgrešen in da pomeni dehumanizacijo človeka (učinkovito kritiko Davidsona v tem pogledu je podal na str. 104-106). Heideggerjev pogled je pravilnejši in bližje Wittgensteinovemu, primarno je predteoretsko zadržanje. Mulhall meni, da je Wittgensteinov pojem stalnega zaznavanja vidika analogen Heideggerjevemu pojmu priročnosti (nem. *Zuhandenheit*). Nasprotje stalnega zaznavanja vidika je slepota za vidik.

Primerjajmo dve vrsti zadržanja na področju jezika in na področju odnosa do drugih oseb. Prvo zadržanje lahko opišemo kot domačnost v jeziku oz. z jezikom – gibko, neoklevajoče, hitro gibanje v jeziku, njegovo nasprotje pa kot jezikovno spotikanje, okornost, "jecljanje", trdoto, togost, lesenost. Enaka nerodnost, togost, okornost je značilna za vedenje oseb, ki so vidično (aspektno)

slepe v pogledu drugih oseb. Vedenje vidično slepega v odnosu do drugih je prav tako robotsko kakor ima za robotsko vedenje drugih. Heidegger in Wittgenstein nam sporočata, da moramo pri normalnih ljudeh zavriniti pogled na človeka kot na vidično slepega, da (v vsakdanjem življenju) ni kakega čistega, golega zaznavanja in da vsakdanje življenje že vključuje razumevanje.

Primaren način biti bivajočega v človeškem svetu je priročnost, ne gola prisotnost (nem. *Vorhandenheit*). Dojemanje bivajočega kot priročnega je značilno za človekovo vsakdanjo, praktično, predteoretsko prebivanje v svetu, dojemanje kot zgolj prisotnega pa za njegovo teoretsko motrenje. Človek je v svetu doma, bivajoče je zanj priročno; človeku svet ni svet golih predmetov, ki so zgolj prisotni, človek ni tujec med zgolj prisotnimi predmeti, ki bi mu bili dani v teoretskem zadržanju. V praktični naravnosti stvari dojema, obravnava in uporablja kot orodja.⁶ Orodje je osrednji način priročno bivajočega.

HEIDEGGER SKOZI WITTGENSTEINA

Mulhall (1993) prevaja Heideggerjova pojme, dognanja in trditve o biti-v-svetu in o umetniškem delu (iz *Biti in časa*) na Wittgensteinove pojme in slovnico in trdi, da njegova dognanja lahko podamo s pomočjo Wittgensteinovih pojmov, med katerimi je osrednji pojem *stalnega zaznavanja vidika*, pa tudi pojem *svetlikanja vidika*. Wittgenstein je kasneje razvil (na podlagi pojma *stalnega zaznavanja vidika*) razliko med *videnjem* in *vedenjem*. *Videnje* vsebuje moment neposrednosti, neoklevanja, nezavedanja drugih možnosti, pri *vedenju* pa gre za interpretacijo, izvajanje, oklevanje, sklepanje, okornost, nerodnost, togost ipd. Tako lahko npr. veš, da shematična risba prikazuje določenega človeka, vendar tega ne vidiš, ali pa to vidiš. Wittgenstein v tem sklopu uporablja tudi pojem *slika-predmet*; gre za slike, ki jih (včasih) obravnavamo kot predmet sam, npr. rečemo, da nas slika gleda ali da se slika smeji ipd.

Mulhall uporabi Wittgensteinove pojme tudi na estetskih temah, pri pojasnitvi Heideggerjevih in Steinerjevih pogledov. Pri tej pojasnitvi in prevajanju spet igrata osrednjo vlogo pojma neposrednega zaznavanja vidika in svetlikanja vidika. Wittgensteinov pojmovnik uporabi Mulhall tudi pri zavrnitvi eksistencialistične teze (iz Sartrovega *Gnusa*), o neposrednem dojemanju biti, ki ni jezikovno ali pojmovno dojemljiva.⁷ Doživljanje, ki so ga nekateri razumeli kot doživljanje od jezika avtonomne in jezikovno neulovljive biti, pojasni z Wittgensteinovim pojmom svetlikanja vidika. Po Mulhallu, ki sledi Wittgensteinu in Heideggerju, smo vedno znotraj jezika in v tem smislu lahko govorimo o avtonomnosti slovnice: jezik konstituira svet. V tem smislu svet ni avtonomen, ampak je tak jezik oz. njegova pravila, se pravi slovnica. Z jezikom moramo v tem kontekstu razumeti nosilca pojmovne sheme.

UMETNINA, ČLOVEŠKOST IN USTVARJENJE SVETA

Umetniško neobčutljive osebe so vidično slepe: stvar morda dojamejo, če jim npr. pesem razložiš, a ti odvrnejo, kot je meni nekoč nekdo, ko sem mu razložil pomen neke pesmi: "Ali se tega ne da povedati tako, kot si ti zdaj povedal? Zakaj je potrebno pisati pesmi in govoriti zavito?" Doživljanje umetnosti, pri katerem gre za (u)vid(enje), ne zgolj za teoretsko spoznanje, ima zaradi tega posebno motivacijsko moč. Znani zagovornik kritičnega mišljenja Harvey Siegel v tem pogledu govori o "občutenih razlogih", ki jih podaja umetnost (prim. Siegel 1997, 47-52; Žalec 2000 181-2). Umetniško (u)videnje je znak naše človečnosti, nerobotskosti (in v nas vzbuja ugodje), obenem pa naša človeškost šele omogoča način bivanja umetnine, to, da se bivajoče pojavlja kot umetnina. Popolna zadovoljenost s teorijo na področju (med)človeških odnosov in eksistencialnih zadev je znamenje lastne praznine in razosebljenosti osebe, ki tudi ostale osebe obravnava le teoretsko, robotsko, togo,

depersonalizirano. Še tako sofisticiran robot bi verjetno imel velike probleme z dojetjem pesmi ali umetnine, saj svet dojema teoretsko, robot ni v svetu. Bistvena prvina biti-v-svetu (po človeško) je namreč imeti človeško telo (prim. Dreyfus 1992).

Simon Glendinning je o Heideggerjevem razumevanju umetnosti zapisal:

"Bistvo umetnosti je, tako kot bistvo moderne tehnologije, način razkrivanja" (Glendinning, 109).

To je v skladu s tem, kar smo povedali zgoraj: umetnina ne daje videti nekaj novega neposredno, ampak spremeni recipienta umetnosti, da na isti svet okoli sebe gleda drugače, da – rečeno z Wittgensteinom - iste risbe ne vidi več kot race, ampak kot zajca. In pri tem gre lahko za zelo celostno ali korenito spremembo pogleda na svet. Umetnost vedno spremeni recipienta samega, da doseže svoj učinek, ne dela fotografije in jo ponuja recipientu. To preobrazbo zato lahko doseže tudi glasba, ki ničesar ne fotografira. Tako lahko deluje tudi (eksistencialna) filozofija, ki je podobna umetnosti, npr. Adorno, Heidegger, Irigaray: ljudje čutijo spremembo v svojem občutju in gledanju po tem, ko preberejo Adorna, čeprav pogosto težko diskurzivno izrazijo, kaj sporoča.⁸

Če primerjamo Heideggerjevo kritiko antropologije (prim. Glendinning 2003, 110 ss) in če se spomnimo na Sartrov *Oris teorije čustev*, lahko vidimo, da je Sartre res bral Heideggerja. Glendinning (op. cit., 111) povleče vzporednico med Heideggerjevo kritiko ontičnega pristopa tradicionalne antropologije, ki razume človeka kot prisotnega v svetu, ki ga od drugih prisotnih bitij razlikuje neka dodatna lastnost, in kritiko tradicionalne estetike, ki pravi, da je umetnina stvar, ki pa jo od drugih stvari razlikuje neka dodatna kakovost, namreč njena estetska vrednost. Heideggrovski pogled pa je drugačen. Podobno kot lahko živalskost razumemo iz človeka, ne pa človeka iz živalskosti, velja tudi za umetnost:

"Ni res, da najprej imamo bivačoče, človeka, ki ustvari umetniški predmet; najprej imamo dogajanje, ki človeku pusti, da je človek, to pomeni, da pusti človeku 'prebivati' tako, da se tisto, 'kar je' (vključno s človekom samim), lahko pokaže tako, kot je." (Ibid. 112.)

To se ujema s splošno tezo, ki jo zagovarjam v tem članku, da umetnost spremeni človeka: podvrženost umetniškemu delu je dogodek, v katerem se človek spremeni. Ni tako, da bi bil človek, kakršen je, in bi mu potem umetnost neke stvari pokazala, kot to stori fotografija ali znanost. Umetnost spremeni človeka, ta začne drugače bivati. Zato umetnik ne predstavlja sveta, ampak je svet, saj človek v določenem smislu je biti-v-svetu. Če gre za dramo, je umetnina drama sama. Ni res, da umetnina predstavlja dramo, umetnina je prizorišče drame. Po Heideggerju umetnina šele vzpostavi svet, v katerem je človek res človek, v katerem človek prebiva, ali še drugače rečeno, umetnina "odpre svet".⁹ Umetnina ne pride v svet (ko jo naredi umetnik) in je tam prisotna, ampak umetnina šele vzpostavi svet, v katerem se prikaže. (Prim. *ibid.*, 115.) To je podobno kot pri človekovi smrti (za razliko od pasje): Človek ne odide iz sveta, ko umre, ampak je smrt konec sveta. Kot je zapisal Wittgenstein v *Logično-filozofskem traktatu*:

"Kakor se tudi s smrtjo svet ne spremeni, ampak preneha." (6.431.)

Heideggrovsko lahko rečemo takole: pri umetnosti gre za spremembo biti, ne za spremembo bivačočega. Heidegger je upal, da se bo zgodila, odprla nova (netehnološka) jasnina, ki bo omogočila izvirnejšo neskritost. Ne gre za to, da živimo v dobi brez *poiesis*, ampak za to, da v naši dobi prevladuje *poiesis*, ki je tehnološka.

"Končno ima Heidegger skoraj nietzschejevsko upanje: upanje o 'rojstvu' nove tubiti, take, ki bi pustila človeku in zemlji biti to, kar sta" (Glendinning 2003, 117).

UMETNINA IN PREDSTAVLJANJE

Maria Reicher (2005, 138) je opozorila na zanimivo razliko med *videti kot in predstavljajem*. Samo če je v ozadju neki namen, je smiselno razpravljati o tem, kaj x predstavlja in kaj je pravilna predstava tega, kar predstavlja. Če namena ni, potem je disput o tem, kaj x predstavlja, le navidezen. Npr. oblaki na nebu: nekdo jih vidi kot krokodila, drugi kot delfina. Ampak nima smisla trditi "Pravilno je reči, da oblaki predstavljajo krokodila" ali pa "Pravilno je reči, da oblaki predstavljajo delfina". Če pa kupimo nek izdelek v trgovini in je na njem neki znak, za katerega predpostavljamo, da nam je nekdo z njim želel nekaj sporočiti, je smiselno razpravljati o tem, kaj ta znak predstavlja. Ali pa oznake na stranišču, kvadrat in trikotnik. Tam je smiselno trditi, da kvadrat pomeni moško stranišče, trikotnik žensko. Če pa ni namena, potem lahko govorimo samo o tem, kako stvari vidimo. Vendar so tu še naravne predstave, kjer namen zamenjuje neka regularna zveza in v tem smislu lahko govorimo o predstavljanju. Pri umetnini se lahko sklicujemo na neko regularno zvezo, na podobnost ali namen, ko govorimo o tem, kaj je predstavljanje. A potrebno je ločiti tri stvari, na katere se lahko sklicujemo (če se ne sklicujemo na nič od tega, lahko povemo samo to, kako mi vidimo to umetnino): na podobnost (ikona), na regularno zvezo (npr. vzročna ali pogostnost ali verjetnost, indic) ali pa na namen (simbol). V tem smislu bi lahko govorili o treh načinih predstavljanja: posnemanje ali imitiranje, indiciranje in simboliziranje, izven tega pa zgolj o zaznavanju (ali doživljanju) kot. Umetnine imajo lahko vse tri vrste predstavnihih atributov ali samo nekatere od njih, vendar to zanje ni bistveno, saj umetnina lahko deluje in jo imamo za umetnino, tudi če nima nobenega od njih ali na njej nobenega ne zaznamo: lahko ničesar ne posnema, ničesar ne imitira, ničesar ne simbolizira, pa ima še vedno umetniški učinek. Npr. glasba.

IKONSKA NARAVA UMETNINE

Za naše razpravljanje je pomembno predstaviti nekatere zamisli Georga Steinerja (1987, od tu naprej GSR), ki so bistveno podobne in sorodne Heideggerjevemu pogledom (na umetniško delo). Tu je še posebna pomembna ideja ikonskosti oz. inkarnatorne narave umetniškega dela.

Pri predstavitvi Heideggerjevega pogleda lahko izhajamo iz njegovega spisa *O izvoru umetniškega dela* (od tu naprej krajše *Izvor*), vendar so zamisli oz. pojmi iz tega dela (npr. *svet*) povezani z delom *Bit in čas*. Heideggerjeva osrednja primera, na katerih razvija svojo misel, so van Goghovi čevlji in tempelj. Pojma/izraza, ki sta osrednjega pomena za razumevanje njegovega pogleda na umetniško delo, sta *svet in zemlja*. Prvi pojem je Heidegger že razvil v delu *Bit in čas*, drugi izraz pa se (prvič) pojavi v *Izvoru*. V tem spisu je Heidegger prav tako že razvil idejo o inkarnatornosti ali ikonskosti umetniškega dela. Za umetniško delo je značilna napetost, konflikt, spopad med svetom in zemljo. Svet predstavlja tisto, kar je nekako vpeto v človekove namene in smotre, zemlja pa tisto, kar se temu (tudi) upira. Heidegger na tej točki razvije zamisli o posebnem položaju ustvarjalnosti v sklopu umetniškega dela. Pri umetniškem delu ni pomembna ustvarjalnost zavaljo doseganja nekega namena, ampak je uresničenje ustvarjalnosti oz. inkarnacija ustvarjalnosti v umetniškem delu cilj sam.¹⁰ Moment inkarnatornosti umetniškega dela je v tem, da je v umetniškem delu v ospredju tisto, kar je v človekovi namenski dejavnosti zgolj vpeto v njegove cilje, namene, materialskost materiala samega, kamenskost kamna samega, lesnost lesa samega itd. To pa je moment razkrivanja biti kamna, lesa itd. v umetniškem delu.

Posvetimo se sedaj Steinerju. Steiner ima veliko skupnega s Heideggerjem in ravno iz tega heideggerjevskega obzorja lahko razumemo dve lastnosti umetniških del, ki jih navaja: nereducibilnost in neizčrpnost. Mulhall prepričljivo dokazuje, da so

Heideggerjeve ontološke strukture (iz *Biti in časa*) metafizična različica slovniških struktur, ki jih je identificiral Wittgenstein (1993, 159). Wittgensteinove slovnične raziskave so nekakšen izčrpen povzetek vsebin, ki jih lahko izluščimo iz Heideggerjeve ontologije, kolikor jo lahko uporabimo na določene vidike svojega življenja.

Zamisli, da se označi zadevno značilnost našega doživljanja kot ikonskost, prvič zasledimo pri Steinerju, čeprav lahko tej oznaki sledimo do Peirceovega opusa. Steiner govori o stvarni prisotnosti, o tem, da bralec doživlja umetnino kot nastanitev (ang. *housing*) sil in pomenov, pomenov pomenov, kot inkarnacijo (cf. GSR, 85). Gre za nekaj podobnega, po Steinerju, kot je vloga svetih besedil v religioznih izročilih. Ikona ni predstava svetega objekta (dogodka, osebe, scene etc.), ampak njegova manifestacija, epifanija objekta. Objekt je res navzoč za gledalca, ker scena ali oseba prebiva v ikoni (prim. prav tam). Stvarna prisotnost je utelešeneje predmeta, ki ga umetnina izraža ali upodablja v sebi. Pripis stvarne prisotnosti je po Steinerju model, ki zajame dva ključna vidika umetniškega doživljanja:

1. Osvetli gibanje istočasnega odkrivanja in umika(nja). Bralec, gledalec se odpre avtonomnosti umetnine, umetnina ga lahko prizadene, umetnina ima notranji vir, ki se razkriva in skriva. Gre za pulzirajoče gibanje, ki je znano vsakomur, ki doživlja umetnost. Bolj ko poznamo umetnino, bolj ko smo v njej doma, več je tistega, za kar se zdi, da se nam izmika.
2. O stvarni prisotnosti govorimo samo takrat, ko je resnični vir tega utripanja (razpiranja in skrivanja) pripisan besedilu, umetnini sami. Steiner nadalje karakterizira pojem ikonskega besedila s pojmom *nereducibilnosti*, ki pomeni neparafrazibilnost, neizčrpljivost in neprevedljivost ikonske navzočnosti v kako drugo obliko brez izgube in odtujitve, kjer je smisel morda lahko ohranjen, sila, moč, pa ne. Kot ga doživlja pravi bralec, je besedilo nereducibilno, neizčrpano tudi z najbolj

prodornim ugotavljanjem, razlago ali pogledi. (GSR, 86-7.)

Za Mulhalla Steinerjevo pisanje prinaša surovine za filozofsko raziskavo oz. teoretsko osvetlitev faset umetniške izkušnje, ki jih je Steiner orisal. Po Steinerju je tisto, kar se v umetnini razglasa oz. razkriva, na ravni biti. Meni, da je od vseh umetnosti najbolj ikonska glasba. Zato se glasba tudi najbolj upira parafraziranju ali prevodu. Vendar pa sta po njegovem mnenju taka bitna razsežnost in odpor značilnosti vsake žive umetnine. Na tej točki lahko navežemo na Heideggerja in na uporabo filozofske ontologije v estetiki. Heideggerjevo ontologijo lahko uporabimo kot model za boljše razumevanje umetniške stvarne prisotnosti.

HEIDEGGERJEVO POJMOVANJE RESNICE (KI SE DOGAJA V UMETNINI)

Heidegger je v Izvoru zapisal:
"Van Goghova slika je razkritje tega, kaj to orodje, par kmečkih čevljev, v resnici je. To bivajoče je izstopilo v neskritost svoje biti. Neskritost bivajočega so Grki imenovali ... [alétheia]. Mi pravimo resnica in pri tej besedi prav malo mislimo. V delu je na delu dogajanje resnice, če se v njem dogaja razkrivanje bivajočega v tem, kaj je in kako je." (1967b, 260.)

Po Mulhallu (1993) je navedeni odlomek primerek pripisovanja stvarne prisotnosti umetnini. Ta odlomek nam lahko pomembno pomaga dojeti vsaj dve stvari: 1. Heideggerjevo razumevanje resnice; 2. to, da je Heidegger v določenem pogledu zvest nadaljevalec Husserlove poti oz. fenomenologije, katere naloga je dojeti bistva bivajočih. Resnica kot *alétheia*, neskritost, se dogaja takrat, kadar je neskrto, kar bivajoče pravzaprav oziroma v resnici je, z drugimi besedami, kadar je neskrto njegovo bistvo. Resnico bivajočega je mogoče dojeti samo upošteva njegov položaj v celotnem sklopu, v celotnem njegovem okolju ali kontekstu. Zato se samo v takem

celostnem pogledu lahko pokaže resnica o kmečkih čevljih, ki je orodnost čevljev. Ampak ne gre za resnico o čevljih, ampak za resnico o bitju, ki te čevlje uporablja, se pravi za resnico o kmetici. Čevlji so skozi uporabo s strani človeka vpeti v človekovo dejavnost. Zato se skozi umetniško izpostavljene čevlje izkaže resnica o tubiti kmetic, ki so nosile te čevlje. Tak pogled na umetnost je združljiv z našim doživljanjem velikih umetnin in tudi s prepričanjem Andreja Tarkovskega (1997), da umetnine razodevajo človekov položaj v svetu oz. vesoljstvu. Tukaj je stična točka med filozofijo in umetnostjo, pa tudi religijo in teologijo, saj ta področja razkrivajo človekov položaj v svetu.¹¹ Če to podajo na način, da je pomen ali smisel zavrt v silo biti, da je pomen v njih inkarniran, potem filozofski ali sveti spisi delujejo podobno kot umetniški. Primer take inkarnatorne "filozofije" so besedila Heideggerja samega. In ta zavrtost pomena ali smisla v silo biti se ne dogaja, če smo soočeni s čevlji samimi, zato sami čevlji ali neumetniška fotografija čevljev ne morejo nadomestiti van Goghovega platna s čevlji.

"Našli smo orodnost orodja. A kako? Ne z opisom in s pojasnitvijo kakega dejansko razpoložljivega obuvala; ne s poročilom o postopku izgotavljanja čevljev; tudi ne z opazovanjem tu in tam pojavljajoče se dejanske uporabe obuvala, temveč samo s tem, da smo se postavili pred Van Goghovo podobo. Ta je govorila. V bližini dela smo bili nenadoma nekje drugje, kot smo po navadi." (Heidegger 1967b, 259-260.)

"V delu umetnosti se je postavila v delo resnica bivajočega. 'Postaviti tukaj pomeni: spraviti v stanje [zum Stehen bringen]. Bivajoče, par kmečkih čevljev, se v delu postavi v sijanje svoje biti. Bit bivajočega stopi v stalnost svojega sijanja. Bistvo umetnosti bi bilo tedaj tole: samopostavljanje resnice bivajočega v delo [Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seinden]. Toda do zdaj je vendar imela umetnost opravka z lepim in z lepoto,

ne pa z resnico. Umetnosti, ki porajajo taka dela, imenujemo lepe umetnosti v nasprotju z rokodelskimi umetnostmi, ki izpostavljajo orodja. V lepi umetnosti ni umetnost lepa, pač pa se tako imenuje, ker proizvaja to lepo. Nasprotno pa sodi resnica v logiko. Lepota je prihranjena estetiki." (Heidegger 1967b, 260-261.)

Znanost nam razkriva nove segmente sveta, ne da bi nas duhovno spremenila.¹² Eksistencialne dejavnosti nas duhovno spreminjajo, da na iste stvari v svetu gledamo drugače. Filozofija Avguština, Kierkegaarda, Adorna ipd. je eksistencialna, analitična filozofija pa je "znanstvena". Prava umetnost je v tem smislu vedno eksistencialna. Neeksistencialna umetnost je kategorialna napaka. Wagner in Nietzsche sta operno gledališče (po vzoru starih Grkov) razumela "religiozno", kot tempelj.¹³ Lenin je dejal, da ne sme poslušati Beethovnovne sonate *Appassionata*, sicer ne bo mogel izpeljati revolucije (prim. Lütz 2010). Ko bi jo le več poslušal. Umetnost je sposobna ustvariti razprtost, v kateri se lahko bivajoče pojavi kot to, kar je.

"RISBA" V HUDI JAMI

Koliko mrtvih v spominu enega življenja? Skoraj večnost na zemlji, niti hip v večnosti." (Oblák 2004, 201.)

Kaj ima vse to opraviti našo sedanjo stvarnostjo? Morda več, kot se zdi na prvi pogled. Znanost, tehnologija in zagnana dejavnost nekaterih so nam razkrile posebno "risbo" v Hudi jami. Kakšen je naš odnos do nje, pa je že stvar eksistencialnih dejavnosti in ne znanosti, saj njen ontični pogled ne seže na raven biti. Ali bomo stalno zaznavali en vidik ali drugi vidik, ali bomo doživljali svetlikanje vidika, in katerega, je odvisno od naše biti. Po Heideggerju dar (nove) biti najprej "prejmejo" pesniki. Ali ti so oziroma bodo med nami? Vsekakor je dobro, da pri iskanju odgovora na to vprašanje ne pozabimo slikarjevih besed:

"Lažje je verjeti v ničnost poslanstva kot v dar božji, ki ga nisi bil deležen." (Oblák 2004, 183.)

LITERATURA:

Dahlhaus, Carl. 1986. *Estetika glasbe* (prev. Andrej Rijavec). Ljubljana: Cankarjeva založba.

Dreyfus, Hubert L. 1991. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA in London, England: The MIT Press.

Dreyfus, Hubert L. 1992. *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge (Mass.) & London (VB): MIT Press.

Dreyfus, Hubert L. 2004. Heidegger's Ontology of Art. V: Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark A. (ur.), str. 407-419.

Dreyfus, Hubert L. 2006. Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics. V: Guignon, Charles B. (ur.), str. 345-372.

Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark A. 2005. Martin Heidegger: An Introduction to His Thought, Work, and Life. V: Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark A. (ur.), str. 1-15.

Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark A. (ur.). 2005. *A Companion to Heidegger*. Oxford UK & Cambridge USA: Wiley-Blackwell.

Glendinning, Simon. Heidegger. V: Berys Gaut & Dominic McIver Lopes, *The Routledge Companion to Aesthetics*, str. 107-118.

Guignon, Charles B. (ur.). 2006. *Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge, MA etc.: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin. 1967a. *Izbrane razprave* (prev. Ivan Urbančič). Ljubljana: Cankarjeva založba.

Heidegger, Martin. 1967b. Izvir umetniškega dela. V: Heidegger 1967a, 237-318.

Heidegger, Martin. 1991b. *Platonov nauk o resnici* (prev. Dean Komel). Ljubljana: fenomenološko društvo.

Heidegger, Martin. 1994. *Beiträge zur Philosophie: (vom Ereignis)*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. 1997. *Bit in čas* (prev. Tine Hribar et al.). Ljubljana: Slovenska matica.

Murdoch, Iris. *Sartre*. London in Glasgow: Fontana 1969³.

Mulhall, Stephen. 1993. *On being in the world. Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*. London in New York: Routledge.

Lütz, Manfred. 2010. *Bog: Kratka zgodovina Največjega* (prev. Aleš Maver). Maribor: Slomškova založba.

Nietzsche, Friedrich. 1989. *Somrak malikov ali kako filozoframo s kladivom; Primer Wagner: Problemi glasbenikov; Ecce homo: Kako postaneš kar si; Antikrist: Prekletstvo nad krščanstvo* (prva tri dela prev. Janko Moder, zadnje Tine Hribar). Ljubljana: Slovenska matica.

Oblák, Floris. 2004. Nekaj sentenc iz spovednice. V: Igor Berginc (ur.), *Floris Oblák, Postojna: Amata*, str. 180-201.

Polt, Richard. 2005. Ereignis. V: Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark A. (ur.), str. 375-390.

Reicher, Maria E. 2005. *Einführung in die philosophische Ästhetik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Richardson, William J., S.J. 2003⁴. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914-1916; Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe*, zv. 1. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.

Sartre, Jean-Paul. 1981. *Gnus* (prev. Jože Udovič). Ljubljana: Cankarjeva založba.

Sartre, Jean-Paul. 2007. *Oris teorije čustev* (prev. Slavica Jesenovec Petrović in Borut Petrović Jesenovec). Ljubljana: Študentska založba (zbirka Claritas).

Siegel, Harvey. 1997. *Rationality Redeemed?* New York and London: Routledge.

Steiner, George. 1987. *A Reader*. Oxford: Oxford University Press.

Tarkovski, Andrej. 1997. *Ujeti čas: razmišljanja o filmu* (prev. Igor Koršič). Ljubljana: EWO.

Veber, France. 1938. *Nacionalizem in krščanstvo*. Ljubljana: Ivo Peršuh.

Žalec, Bojan. 2000. Kritično mišljenje kot najpomembnejši edukacijski smoter. V: Stanko Gerjolj, Janez Kolenc, Bogomir Novak, Mateja Novak (ur.), *Človek in kurikulum*, Ljubljana: Družina, str. 173-188.

Žalec, Bojan. 2002. *Spisi o Vebru*. Ljubljana: Študentska založba.

Žalec, Bojan. 2006d. Umetnost: njena relativnost, vrednost in partikularnost. V: *Filologičeske zametki = Filološki studii = Filološke pripombe. Vyp. 4: mežvzovzovskij sbornik naučnyh trudov*, str. 59-65.

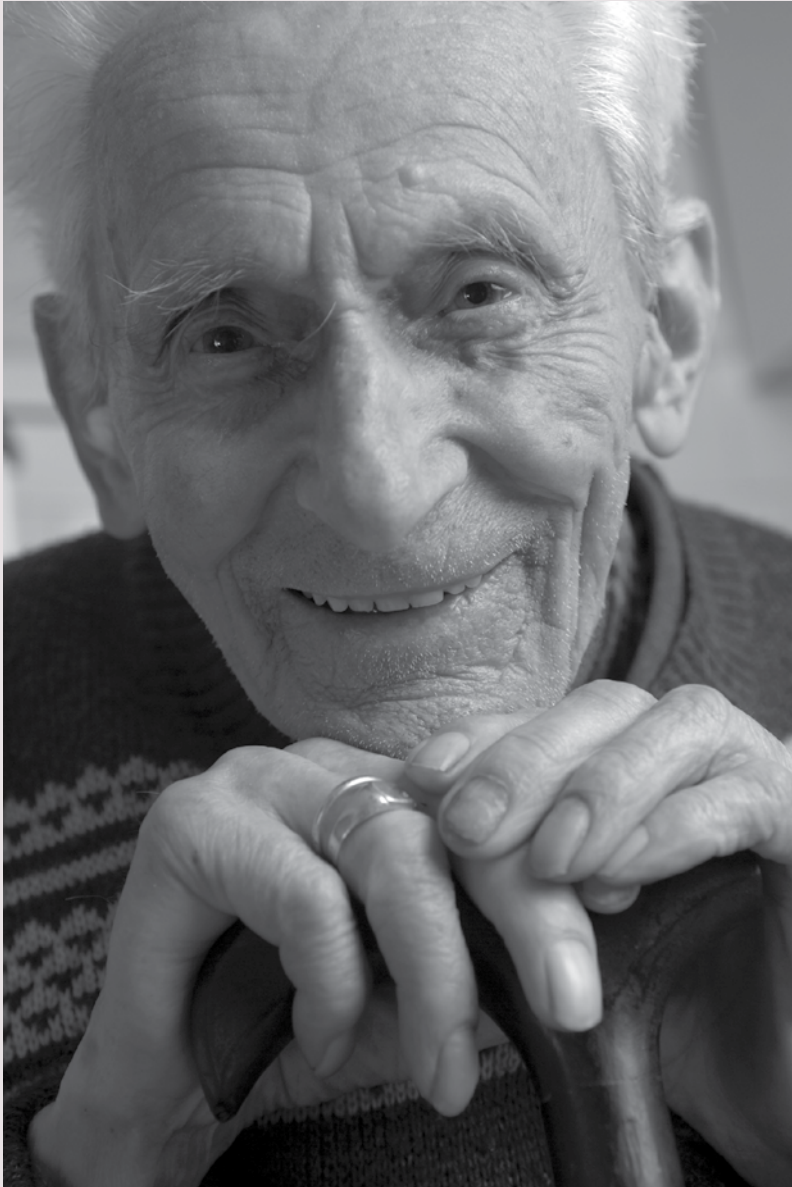
Žalec, Bojan. 2010. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

1. Prim. Dreyfus & Wrathall 2004; Dreyfus 1993; Richardson 2003; Žalec 2010.
2. "Proces osvetlitve, s katerim so bivajoča osvetljena kot bivajoča – to je Heidegger razumel z bit (Richardson 2003, 6)." "Bit ni bivajoče, ker je tisto, kar omogoča bivajočim, da so (prisotna) človeku in ljudem drug drugemu" (ibid.).
3. Glede dogodja prim. Heidegger 1994; Dreyfus & Wrathall 2005; Richardson 2003, 613-615; Hribar 2003, pog. "Dar biti je bit sama"; Klun 2010, razprava "Heideggers Ereignisdenken und die Gottesfrage". Različne pomene izraza Ereignis (v različnih Heideggerjevih obdobjih) razjasnjuje Polt (2005). Hribar (2003) pojasnjuje dogodje takole: "Bit je dar dogodja, bivajoče pa ni dar biti; kakor tudi bit ni dar kot to domneva metafizika – (vrhovnega) bivajočega (388)." "Čas je lasten biti in bit je lastna času: v tej solastnosti si pripadata pred vsakršno razliko med njima. Tako je tudi v razmerju med dogodjem in bitjo. Tega, kako vse to sovpadajo oz. se dopolnjuje, Heidegger ne pojasni. Vsekakor sta darova dogodja tako bit kot čas. Lahko rečemo, da med darove dogodja spada vse, kar 'je', ne da bi bilo bivajoče. Dogodje dogodeva vse, kar ni nič bivajočega. Poleg biti in časa spada na polje darov dogodja nedvomno prostor (seveda ne prostor bivajočega, niti prostor biti, temveč prostor sveta kot sveta dogodja); na to polje spadajo tudi govorica in mišljenje; težje, če ne nemogoče, je to zatrditi o ničju. Je nič, ki ga ne smemo enačiti z ne-bitjo ali od-sotnostjo, pogoj ali poredica odgodja?" (388-389.) "Dogodje obvladuje bit. /.../Bit je lastnina dogodja, kljub temu pa dogodje ni lastnik biti. Kajti dogodje ni Bog: ni kako bivajoče /.../ Na mestu božje previdnosti nahajamo usodo. Danost pomeni usojenost, epohalno določenost biti. /.../ Na tisto izhodiščno mesto, ki ga v teologiji zavzema Bog kot Stvarnik in v metafiziki, t. j. onto-teologiji vrhovno Bivajoče kot vzrok biti, Heidegger postavi dogodje." (392-393.) "Najprej ne moremo spregledati, da dogodje nahajamo na mestu vstopa boga v filozofijo oz. njegovega izstopa iz nje. Ob studentu, na

mestu izvirnega izvora. Natančneje zagledano: dogodje ni na mestu izvora izviranja, marveč je izviranje samo. Dogodje je tako rekoč geneza brez Boga. Vendar ne samo sebe generirajoča geneza. Dogodje ne dogoduje samega sebe, marveč dogoduje svet oziroma bit in čas. Dogoduje kot brezosebno dogodevanje. Z našega vidika zato povsem nepredvidljivo: usodno oz. prigodno. /.../ Kjer je vse načrtovano, se ne zgodi ničesar (novega)." (397.)

4. Prim. Dreyfus 2004 in 2006, Žalec 2010, posebno poglavje "Heidegger: Umetnina kot kulturna paradigma", 242 ss.
5. Glede Wittgensteinovih pojmov in zamisli, na katere se navezujem v tem članku, gl. njegovo delo *Philosophische Untersuchungen*.
6. V njegovem svetu pa niso zgolj bivajoča, katerih način biti je priročnost ali prisotnost, ampak tudi druga bivajoča, ki bivajo na način tubiti, ki potemtakem niso ne na način priročnosti niti prisotnosti. Človek v svetu biva z drugimi ljudmi. Sobit je moment človekove biti-v-svetu. Tubit je v svetu z drugimi tu-bitmi.
7. Iris Murdoch je v svoji knjigi Sartre (str. 11) zapisala: "La Nausée je bil prvi Sartrov roman in vključuje vse njegove glavne interese razen političnih. Je njegov najbolj zgoščen filozofski roman. Ukvarja se s svobodo in slabo vero, značajem buržoazije, fenomenologijo zaznavanja, naravo misli, spomina, umetnosti. Vse te teme so uvedene kot posledica metafizično pomembnega odkritja, ki ga opravi glavni junak Antoine Roquentin. To odkritje, če ga podamo v filozofskem žargonu, je, da je svet prigoden in da smo z njim v diskurzivnem in ne zrenjskem odnosu." Sartre v *Gnusu* podaja enega od možnih razlogov za to, da se nekdo ukvarja z umetnostjo: umetnost je odrešitev. Avtor pesmi, ki jo glavna oseba v romanu posluša, in izvajalka te pesmi sta na neki način odrešena v smislu, da ima njuno življenje smisel, s tem ko sta ustvarila to lepo pesem. Lahko bi rekli, smisel za nazaj. Tudi Sartrov junak se na koncu romana odloči, da bo ustvaril umetniško delo in se na ta način odrešil. To bo njegov projekt, ki mu bo zvest iz dneva v dan, ljudje pa se ga bodo po umetnini spominjali in stvaritev te umetnine bo osmislila njegovo življenje. Vsakdanje življenje, ki ga živimo, je banalno, nikoli ni tako, kot je takrat, ko je predstavljeno skozi neko pripoved. Roquentin je pisal neko knjigo o neki osebi: iz pisem in ostalega naj bi sestavil pripoved o njej. Roquentin je na koncu nehal pisati to knjigo in se odločil za pisanje lastne, avtorske umetnine.
8. Nasprotno pa ob branju kakega prispevka s področja analitične filozofije ali sploh nič ne razumejo in ne znajo povedati, ali pa znajo povedati, kaj avtor trdi, vendar brez tistega posebnega učinka a la umetnost, ki jih na njih pusti kakšen Adorno, Nietzsche, Kierkegaard itd. In če razumejo pod filozofija samo tisto, kar deluje naštetih in njim podobni filozofi, potem se jim zdi čudno da bi npr. o dobršnem delu analitične filozofije govorili kot o filozofiji, ampak se jim zdi bolj blizu tistemu, kar bi imenovali znanost, nekakšna znanost, pomožna znanost ipd.
9. Glendenning dodaja: "Ta vloga se zdi popolnoma skrivnostna in magična. Kako so lahko take moči pripisane umetniškemu delu, ne glede na to, kako si zamišljamo njegovo dejanskost in kako veliko je lahko?" (Ibid., 113.)
10. Te ideje se lahko plodno navežejo na pojem igre (Eugen Fink).
11. To morajo nekako storiti na en mah, npr. skozi sliko čevljev, v skladu z Vebrovimi razmišljanji o svetovnem nazoru (prim. Veber 1938, 40: Žalec 2002, 79).
12. Glede razlike med filozofijo in znanostjo po Heideggerju prim. Žalec 2010, str. 254, op. 84.
13. Prim. Dahlhaus 1986, razpravo "Tradicija in reforma v operi". Nietzsche je sicer kasneje, po odvrnitvi od Wagnerja, tarnal, da se mladi Nemci zgrinjajo v Wagnerjev tempelj, ki pa je dekadentni tempelj (prim. *Primer Wagner*).

TAMINO PETELINŠEK: Franc Rus, Kompolje 2007.



Lepota¹

AKTUALNOST LEPEGA: MED UTOPIJO IN RAZOČARANJEM

Čas močnega razuma je tudi čas utopije: ko je moderni razum mislil, da je zaobjel celoto, je volja do moči v ideologijah težila k temu, da bi kompleksni in dramatični realnosti vsilila totaliteto ideje brez preostanka, s tem ko je zasledovala utopično težnjo po dovršenem *regnum hominis*. V tej ambiciji, lakomni totalitete, ni več prostora za lepoto, ker zanjo ne more biti mesta tam, kjer se ne pripozna presežnosti, neizrekljivega, skrivnosti. Lepota priključuje, ne zgrabi, povzdigne, ne zaustavlja, prosi, ne predpostavlja. Zato je bila v času voluntaristične utopije odraslega razuma zavržena, izgnana ali reducirana na račun, na najvulgarnejši "kič" ("blato", "odpadki" iz glagola *kitschen* – pomesti blato s ceste). Hans Urs von Balthasar, ki je kot mislec najbolj zaznal epohalno aktualnost lepega, je zapisal: "Nezainteresirana lepota, brez katere se stari svet ni zmožal razumeti, se je poslovila na rob modernega sveta interesov in ga prepustila njegovi lakomnosti in žalosti."² Dramatična posledica izgona lepote je neizogibna izguba čuta za resnično in dobro: "V svetu brez lepote [...] je tudi dobro izgubilo svojo moč privlačnosti, evidenco svojega mora-bit-i-zpolnjeno

[...] V svetu, ki se nima več za zmožnega potrditi lepega, so argumenti v prid resnici izčrpali svojo moč logičnega sklepa."³

Ob dovržitvi parabole moderne dobe je za Balthasarja nujno potrebna obnova lepote resnice in dobrega, ki ju zaradi nje vzljubimo, ker "ne moremo ljubiti, kar ni lepo (*non possumus amare nisi pulchra*)".⁴ To za širjenje dobrega oznanila pomeni, da ne zadošča več pričati o drugačnosti Boga, o transcendenci dobrega in resničnega v odnosu do sveta, čeprav je bila to nujna in dragocena naloga skozi toliko stoletij: potrebno je pričati o lepoti. Človeštvu, ki je tako intenzivno razkrilo svetnost sveta in je sledilo projektu osvoboditve od vsake odvisnosti izven zemeljskega obzorja, je bolj kot kadarkoli nujno ponuditi resnico, ki jo je moč ljubiti, dobro, ki privlači, škandal človeškosti Boga, ki hkrati privlači in vznemirja; to pomeni ponovno odkriti estetski ključ približevanja resnici, ki odrešuje, dobremu, ki osvobaja. "Samo če ljubimo razodetje neskončnega v končni obliki, nismo zgolj 'mistiki', ampak tudi 'esteti'."⁵ Samo če imamo smisel za lepoto – in torej za paradoksalni prihod Celote v fragment – lahko zares oznanjamo resnično in dobro s pomenom za človeštvo, ki se že

zaveda polnega dostojanstva vsega zgodovinskega in svetnega. V času razčaranja⁶ in šibkega razuma, ko je pomasovljenje ideologij prepustilo mesto množici samot v vladavini fragmenta, v tej šibki in nihilistični postmoderni, ki se odpoveduje resnici in dobremu, ker je sumničava do vseh globalnih horizontov smisla, ki jih je zlorabljala ideologija, se lahko samo lepota ponuja kot pot do srečanja z nečim, za kar se spleča živeti in sobivati, z nečim, kar je zmožno premagati bolečino in smrt in dati upanje življenju.

Med utopijo in razčaranjem bo ponovno odkritje lepega pomagalo srečati Celoto v fragmentu. Le s prepoznanjem darovanja neskončnega v končno, oddaljenosti v bližino, le z estetskim doumevanjem resnice in dobrega bo moč učinkovito govoriti človeškemu, "prečloveškemu"⁷ svetu, to je naši post-moderni. Ta ne potrebuje dokazov moči, potem ko so mu jih toliko ponudile ideologije. Tudi ne potrebuje šibkih odrekaj, jalovih umikov v zasebnost. Vsi potrebujemo darovanje večnosti v čas, vsemogočnosti v bližino ljubezni, ki je zmožna usmiljenja in sočutja. Obraz resnice in dobrega, ki bo lahko najbolj pritegnil k sebi, je obraz ponižne lepote križane ljubezni, kar v dramatičnem besedilu izrazi tudi sam Balthasar: "Logos, v katerem ima vse v nebesih in na zemlji zbirališče in svojo resnico, sam pade v temo, v tesnobo, [...] v skritost, ki je pravo nasprotje razkritja resnice biti [...] Indikativ se je izgubil, interogativ je ostal edini način govora. Močan krik je konec vprašanja. Je beseda, ki ni več beseda [...] Tudi Logos, ki je sprejel sebi primerno zunanost, je moral biti oropan svoje podobe [...] Beseda Boga na svetu je onemela, v tej noči ne kliče več Boga; leži pokopana v zemlji. Noč, ki jo pokriva, ni zvezdnata noč, ampak noč globoke osame in smrtne odtujitve. Ni tišina, polna tisočerih skrivnosti ljubezni, ki privrejo iz občutene prisotnosti ljubljenega, ampak tišina odsotnosti, ločitve, prazne zapuščenosti, ki sledi trganju vezi v slovesu."⁸

Teološka estetika – razumljena kot percepcija Celote v fragmentu, vzgojena v šoli

kenoze križane in zapuščene Besede – je zato pot, kako povelečevati Večnega, ki se čudežno samo-posreduje v končnem, in obenem oznanjati svetu radost odrešenja, ki se tu podarja v *Verbum abbreviatum*.⁹ Novo vrednotenje govora o lepoti v teološkem spominu Zahoda bo zato pot odgovora na odločilno vprašanje, kje in kako bo za moderno misel in njene brodolome možna ponovna prilastitev odrešilne poti lepega, če v njej prepozna tudi edinstveno pot k Jezusovemu evangeliju. To bomo skušali narediti – četudi le na bežen način – v razmišljanjih, ki sledijo ...

IMENA LEPEGA IN TIŠINA BOGA

Izgovoriti neizgovorljivo, ne da bi oskrunili skrivnost, je kakor prižgati sedmeroramni sveti svečnik, *menoro*, v noči sveta, ki odseva živo *menoro* obraza s sedmimi odprtini do edinstvene luči srca, ki jo lahko s svojo lučjo nas prižge samo Mesija, Večni, ki je vstopil v čas. V spomin si bomo priklicali sedem imen lepega v svetih jezikih Zahoda, kar lahko pomaga vzdrževati živo *menoro* v Božjem svetišču, v celotnem svetu, ki ga je poklical v obstoj.

Prvo od imen lepega je hebrejska beseda טוֹב [tov]: pojem se ponavlja kot vztrajen refren v Božjem komentarju dela šestih dni stvarjenja (prim. 1 Mz 1,4.10.12.18.21.25.31: "In Bog je videl, da je dobro/lepo"), ki neločljivo izpoveduje dobrost in lepoto ustvarjenega v očeh Stvarnika. V razmerju do osmih Božjih del se izraz ponovi sedemkrat: po rabinski tradiciji se ne ponovi pri delu drugega dne, ker takrat Bog loči vode od vodá in zemljo od neba, kar navidez nasprotuje lepoti kot enotnosti in ujemanju. To pomeni, da je ustvarjeno lepo, ker je prošnja, želja po nebu: *tov*, lepo, je torej to, kar vzdržuje željo, s tem ko gradi mostove proti Večnemu, zaradi česar smo narejeni (ne ločuje od neba, ampak usmerja k njemu: lepo je želja, *de-siderio* – iz *de-sideribus*, biti daleč od zvezd, a vendarle hrepeneti po bližini – odsotna prisotnost zvezdnatega neba v

srcu...). Lepo in dobro sta želji po Večnem, žeja po nebu, žeja po skriti lepoti ...

Drugo ime lepega je grški izraz *καλός* (po srednjeveški etimologiji iz *καλείν* – klicati, v resnici iz sanskrtskega *kalyah*): lepo kliče, priteguje k sebi, je ljubeče, se podarja, prihaja naproti. Lepota je poziv, dar, prihod Drugega... Zadostuje spomniti se besed skrivnostnega, enoglasno priznanega in ljubljenega Učitelja, Dionizija pseudo-Areopagita: "Božje hrepenenje pa je tudi iz sebe izstopajoče, saj ne dopušča zaljubljenecem, da bi bili svoji, ampak postanejo (last) ljubljenih [...] Zato je tudi veliki Pavel potem, ko ga je prevzelo božansko hrepenenje in je postal deležen njegove iz sebe izstopajoče moči, z vboženimi usti dejal: 'Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni.' To je rekel kot resnični zaljubljenec, ves izstopajoč iz sebe v Boga – kakor trdi sam -, in ne da bi živel svoje življenje, ampak življenje Tistega, po katerem je hrepenel, saj mu je bilo tako zelo ljubo. [...] To, po čemer hrepenimo, in hrepenenje sodita povsem k Lepemu in Dobremu ter sta vnaprej utemeljena v Lepem in Dobrem in bivata in postajata zavoljo Lepega in Dobrega."¹⁰ Lepo je "ekstatično", ne doseže ga, kdor se ne izgubi, kdor ne sprejme, da ga privabi ven iz sebe in gre proti drugemu v gibanju ljubezni onkraj vsakega predmeta, onkraj biti, je božansko in dobro, če ju mislimo iz zunanosti najvišjega izstopa iz sebe in iz vsakršne posesti sebe ...

Tretje ime lepote je latinski pridevnik *pulcher* (iz rimskega imena): se pravi, da je lep nekdo, konkretni subjekt; lepota je vedno neki "fragment", krhek in končen ... O krhkosti lepega, o njeni vezanosti na majhen prostor in čas minljivosti, piše Cristina Campo: "Mar ni lepota nekaj, od česar se moramo nujno posloviti? Je modra hijacinta, ki s svojim vonjem vabi Perzefono v podzemna kraljestva zavesti in usode [...] Za današnji svet je neodpustljivo vse, kar spominja na Perzefono hijacinto [...] William Carlos Williams je to enkrat za vselej razložil v treh velikih verzih: *Res je, bojijo se je / bolj kot smrti, lepote se bojijo / bolj kot smrti, bolj kot se bojijo smrti.*"¹¹ [...] In

prav imajo, saj je sprejeti lepoto vedno sprejeti smrt, konec starega človeka in težavno novo življenje [...] Vsi izkušajo ta strah, a večina raje strelja na lepoto ali pa se zateka v grdo, da bi jo pozabila."¹² Skratka, lepota ima tragično avro: njen poljub je smrten, ker Celota, ki se daruje v fragment, razodeva neizprosno končnost. Lepo razkriva krhkost lepega. Lepota je kot smrt, grozeča v svoji bližini – to je globlji razlog za pregnetenost izkušnje lepega z melanholijo. Lepo spominja prebivalce časa na minljivost bivanja, ki se zdi povito v tišino nič. In ker vrtoglavost nič vzbuja tesnobo, lahko slutimo, kako tesnobna se lahko razodene lepota: človeško srce, ki visi nad brezdanjo tišino smrti, se ob grožnji lepega vznemiri glede svoje usode. Krhkost lepega tako paradoksalno napotuje k večnosti, kot Perzefona, ki se vrača iz Hada na vrtove pomladi ...

Četrto ime lepega je latinski pridevnik *formosus* (iz *forma*: izraz se ohranja npr. v španskem *hermoso*): lepo je, kar ima obliko, kjer razmerje delov odseva harmonijo nebesnih števil. To je nauk Avguština, ki je na tem mestu v celoti učenec grškega sveta: "Ni naključje, da se pri hvali uporablja tako izraz "*speciosissimum*" (kar ima bistvo v najvišji meri) kot tudi izraz "*formosissimum*" (kar ima obliko v najvišji meri)."¹³ Lepota je red, harmonija, mir: zbran počitek duše. "(Stvari) so lepe, ker [...] so deli [...] z neke vrste spojitvijo spravljene v skladnost."¹⁴ V odnosu do grškega pogleda prinaša Avguština vendarle novosti v dveh točkah. Najprej v tem, da zanj lepota ni nekaj, ampak Nekdo, ljubljeni Ti: "Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!" ("Pozno sem te vzljubil, lepota, večno davna, večno nova, pozno sem te vzljubil!")¹⁵ Drugič, da lepota kot harmonija ne opravičuje zla in trpljenja – po eni strani Avguština pojasnjuje disharmonijo kot nujni dialektični moment, ki je za lepo kot senca za luč; po drugi strani, nezadovoljen s tem odgovorom, išče druge možnosti. Tako piše v Komentarju k Prvem Janezovemu pismu: "To sta dve piščali z različnima zvenoma, a en

Duh piha v obe. Prva govori: 'Lep, najlepši si med človeškimi sinovi' (Ps 45,3), druga govori pri Izaiju: 'Ni imel podobe ne lepote, da bi ga hoteli videti' (Iz 53,2). En Duh napolnjuje obe piščali in nista v disonanci. Ne odvrčate ušes, uporabite razum! Vprašajmo apostola Pavla in razprostrlo se nam bo soglasje dveh piščali. Prva zazveni: 'Najlepši si med človeškimi sinovi'; 'Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom' (Fil 2,6). V tem je najlepši med ljudmi. Druga nam zazveni: 'Ni imel podobe ne lepote, da bi ga hoteli videti', to pa zato, ker 'je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek...' (Fil 2,7). Ni imel ne podobe, ne lepote, ker je tebi dal podobo in lepoto. Kakšno podobo? Kakšno lepoto? Izvoljenost ljubezni, da bi ljubeče tekeli in v teku ljubili. [...] Glej njega, po katerem si postal lep!"¹⁶ Tu lahko zaslutimo – onkraj grške lepote oblike in harmonije – neko drugačno lepoto ...

Peto ime lepega priključuje izžarevanje luči: lepo je bleščeče, žareče kot jutranje sonce in hkrati sramežljivo, kot je isto sonce ob prvi svetlobi zore, ali pordečeno od krvi v času, ko se obrača v zaton, ko zna obarvati vsako stvar z dišavo nostalgije.¹⁷ *Claritas* je izraz, ki ga je uporabljal Tomaž Akvinski pri iskanju onstranske, vznemirjajoče lepote: k njemu se vrača, ko govori o lepem z ozirom na Njega, ki mu najbolj pristaja ideja lepote, to je Sin, Jezus Kristus. V tem kontekstu Tomaž dvema Avguštinovima izrazoma – *integritas in proportio*, celota in sorazmerna harmonija delov – doda idejo *claritas*, tega, kar izžarevajoče prestopa meje in prekoračuje pragove. V delu *Summa Theologiae* piše: "Lepota je podobna temu, kar je lastno Sinu. Lepota se namreč nanaša na tri stvari. Prva je celovitost ali popolnost. [...] Druga je primerna skladnost ali harmonija. Tretja je jasnost/svetlost [...] Kar se tiče prve, je podobna temu, kar je lastno Sinu, v kolikor ima v sebi Očetovo naravo na resničen in popoln način. [...] Kar se tiče druge, sovpada s tem, kar je lastno Sinu, v kolikor je nazorna

podoba Očeta, kar vidimo, ko za podobo rečemo, da je lepa, če popolnoma predstavlja reč [...]. Kar pa se tiče tretje, sovpada z lastnim Sinu, v kolikor je Beseda, ki je namreč luč in sijaj razuma [...]"¹⁸ Z drugimi besedami, Celota ne postane prisotna v utelešenem Sinu le kot harmonija, ampak tudi kot transgresija, izžarevanje, zamaknjenje, raztrganost: Neskončni v krhkosti končnega, Večni v času, najvišje Dobro v smrti na križu.¹⁹ Križana *agape* je razodetje lepote, ki odrešuje: lepo je "bleščeče", je luč v noči, žarek, ki prebode in s tem, da rani, odrešuje ...

Zdi se, da se je na tej kristološki poti rodilo ime, ki mu je bil usojen najširši uspeh v jezikih Zahoda. Izhaja iz srednjeveškega latinskega izraza *bonicellum* (majhno, okrajšano dobro), iz katerega so se oblikovale besede, ki v romanskih jezikih označujejo lepo: *bello*, *bonito*, *beau*, *beautiful*. Lepota je skrčenje Vsemogočnega v šibkost, božanskega v človeško, slave v ponižnost in sramoto križa: "Non coarctari maximo, contineri tamen a minimo, divinum est." ("Božansko ni, kar je zaobseženo v največjem, ampak kar je vsebovano v najmanjšem.")²⁰ Lepota je ljubezen, ki pripravi neskončno Dobro, da se zapiše smrti iz ljubezni do ljubljenih ustvarjenih bitij. Je ponižnost, kenoza sijaja in prav zato paradoksalen sijaj kenoze. Kakor pravi Sv. Frančišek v Hvalnici Bogu Najvišjemu:

*Ti si svet, Gospod Bog,
Ti edini, ki delaš čudeže.
Ti si močan.
Ti si velik.
Ti si najvišji.
Ti si vsemogočni kralj,
ti sveti Oče,
kralj nebes in zemlje.
Ti si trojstven in eden,
Gospod, Bog bogov.
Ti sam si dobro,
vse dobro,
najvišje dobro,
Gospod Bog, živi in resnični.
Ti si ljubezen, nesebična ljubezen.
Ti si modrost.*

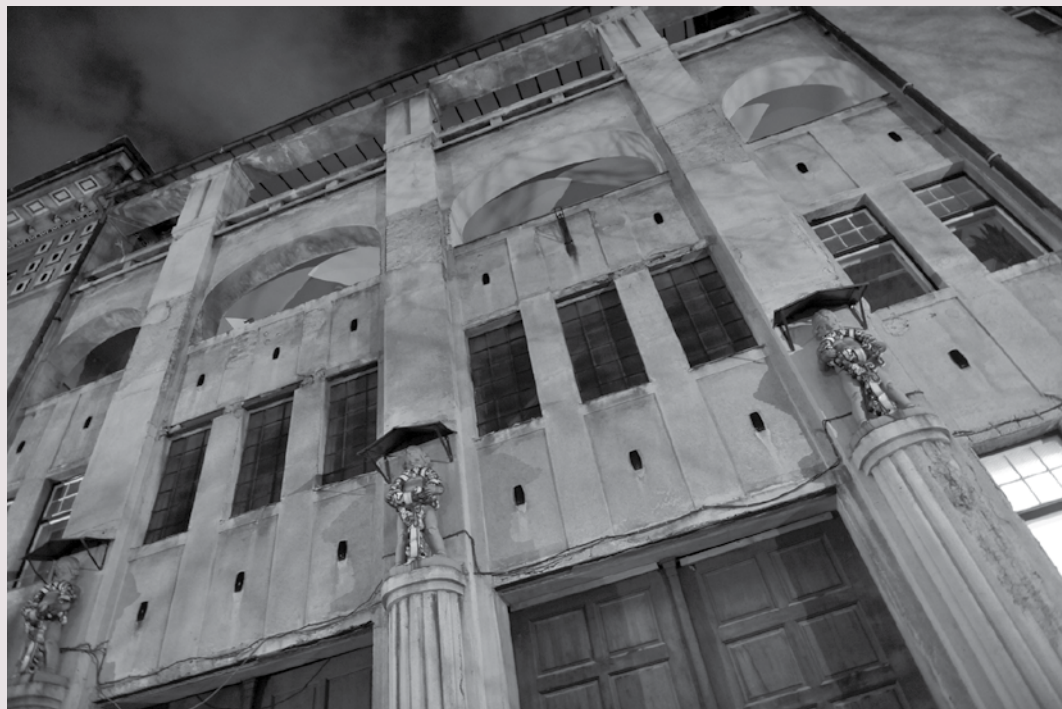
Ti si ponižnost.
Ti si potrpežljivost.
Ti si lepota. [...]»²¹

Za lepo kot tako je torej potrebno skrbeti kot za zaklad v glinastem vrču: na tem mestu lahko morebitna etimologija nemškega pridevnika *schön*, povezanega z glagolom *schonen* (varovati, paziti na), razkriva možno ujemanje z izvornim pomenom izraza iz romanskih jezikov.

Na tem mestu si lahko prikličemo še druga imena (npr. sublimno, ki izvira iz *sub limen*, obešen na preklado nad vrati, na *limen*, in je torej visoko, povzdignjeno; Kant je sublimno, ki mu je bila moderna filozofija naklonjena, definiral tako, da sama misel nanj potrjuje

"prisotnost zmožnosti naše duše, ki transcendirata vsako čutno mero"²²). Toda sedmo ime lepega ostaja v najbolj pravem pomenu varovano v tišini. Je lepota onkraj vsake lepote, tišina Boga onkraj tolikih človeških besed, ki poskušajo izgovoriti neizgovorljivo. Je glas tišine, ki po Stari zavezi govori Eliju pod Horebom (1Kr 19,12). Prava lepota je vedno onstran, nedosegljiva, a vendar želena, privlačna, a vendar skrita, neskončna, a vendar prisotna v končnem, živa, a vendar darovana v smrt, smrtna, a vendar zveličavna, časovna, a vendar večna: mimo gre in moč jo je videti le v hrbet... Lepo prikličite, ne zgrabite; prosite, ne zahtevajte; izzivate, ne zasičujete.²³ Je lepota, označena s svojim nasprotjem, vrata lepote, lepota Boga ...

TAMINO PETELINŠEK: Sanje, Ljubljana 2009.



LEPOTA PO EVANGELIJU

I mena lepote, ki smo si jih do tu priklicali v spomin, nas vračajo k skrivnosti. Kažejo, kako je lahko lepota pot iskanja Boga, prostor njegovega prihoda, dogodek njegovega daru. Dve mesti iz evangelijev to potrjujeta in navajata k odkrivanju rodovitne poti za srečanje z Jezusovim Bogom v lepoti. Prvo je v dejstvu, da je pastir, ki zbira ovce v enotnost svoje črede, v evangeliju predstavljen kot "lepi Pastir" (ὁ ποιμην ὁ καλός; prim. Jn 10,11).²⁴ Velikonočni čas razkriva obličje lepote v "možu bolečin", ki se izroča v smrt za našo ljubezen: ljubezen, s katero nas je ljubil, preoblikuje tega, ki je "mož bolečin in znanec bolezní, kakor tisti, pred katerim si zakrivajo obraz" (Iz 53,3), v "najlepšega izmed človeških sinov": križana ljubezen je lepota, ki odrešuje. Če je pot evangelijev predvsem pot spreobrnjenja srca h Kristusu, je torej lepota njegove križane ljubezni pot evangelizacije *par excellence*: v križani ljubezni učenci srečajo Ljubljene in se prepustijo, da jih zbere v enotnosti ene same črede in enega samega Pastirja. Evangelizacija najde v lepoti njegove ljubezni križa pot, po kateri lahko napreduje, in skrivnostni klic, ki mu vedno znova odgovarja. Kristus ni samo resnica in dobro: Kristus je lepota, ki odrešuje. Lepo je spoznati ga; lepo je ljubiti ga; lepo je za nas – s Petrovimi besedami – stati na gori z njim (Mt 17,4).

Toda imamo še eno mesto iz evangelijev, ki pomaga v lepoti spoznati evangeljsko pot: izpostavil ga je Pavel Florenski, "ruski Leonardo da Vinci", genij znanosti ter teološke in filozofske misli, Kristusov duhovnik, umrl kot mučenik stalinističnega barbarstva. Ko komentira Mt 5,16: "Tako naj vaša luč sveti pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih", pripomni, da "'vaša dobra dela' ne pomeni 'dobrih del' v filantropičnem in moralističnem smislu: ὁμων τὰ καλὰ ἔργα želi reči 'lepa dela', svetla in harmonična razodetja duhovne osebnosti – predvsem svetlo, lepo obličje, obličje lepote, po kateri se navzven razširja 'notranja luč' človeka in

'ljudje', ki jih premaga neubranljivost te luči, slavijo nebeškega Očeta, čigar podoba na zemlji tako zažari."²⁵ Če je pričevanje najdragocenejši način oznanjevanja evangelija, je to neločljivo od žara lepote dejanj učencev, ki jih Duh notranje preoblikuje: kjer se izžareva ljubezen, tam se uobličí odrešujoča lepota, tam se slavi nebeškega Očeta, tam raste enotnost učencev Ljubljene, ki so združeni z Njim kot učenci Njegove križane in vstale ljubezni.

Florenski je torej razkril pot lepote kot kraj skrivnostnega srečanja časa in večnosti, po zaslugi katere se gradi enotnost, ki jo je hotel Gospod. Ko se spominja svojega darovanja maše v cerkvi na griču Makovec, usmerjeni proti velikemu samostanu (lavri) Sergijev Posad, ki predstavlja srce ruskega krščanstva, tako opiše paradoksalno lepoto liturgije, simbola nad simboli sveta, v kateri nebo prebiva na zemlji in večnost postavlja svoj šotor v času ter preoblikuje prostor v "sveto, skrivnostno svetišče, ki sije v nebeški lepoti": "Usmiljeni Gospod mi je dopustil stati pri njegovem prestolu. Spuščal se je večer. Pozlačeni žarki so radostno plesali, sonce se je zdelo kot slovesna himna iz Edena. Zahod je vdano bledele in proti njemu je bil obrnjen oltar, postavljen na vrh griča. Veriga oblakov se je razpenjala nad lavro kot vrstica z biserov. Iz oken nad oltarjem so se videle jasne daljave in lavra je gospodovala nad njimi kot nebeški Jeruzalem. Pri večernicah je pesem 'Luč miru' zapečatila zahod. Umirajoče sonce se je razkošno spuščalo. Prepletale in razpletale so se melodije, stare kot svet; prepletali in razpletali so se trakovi modrega kadila. Branje kanona je ritmično udarjalo. V polmraku se je nekaj vračalo v misel, nekaj, kar je spominjalo na Raj, in žalost nad njegovo izgubo je skrivnostno preoblikovana prešla v veselje nad vrnitvijo. Pri petju Velike doksologije 'Slava Tebi, ki si nam pokazal luč' se je pomenljivo zgodilo, da se je zunaj spustila tema, tedaj pa je zvezda Večernica zasijala skozi okno oltarja in v srcu se je na novo dvignila radost, ki ne izgine, radost polmraka jame. Skrivnost

večera se je združila s skrivnostjo jutra in obe sta bili ena sama stvar."²⁶

Da poskušamo misliti "takšno" Lepoto – odrešujočo Lepoto, ki jo izkušamo tam, kjer večnost postavlja svoje šotore v času – in da jo prinašamo v središče pozornosti tistih, ki srcu prepuščajo pot človeka in zato tudi svoje srečanje z dobro novico Jezusa Kristusa – to je pogoj možnosti novega zagona v službi želje po večji človeškosti po Božjem načrtu in torej v službi samega evangelija: samo en pogoj, gotovo, in vendar izziv in rodovitna obljuba za vse, zaradi česar se spleča vpreči vse ...²⁷

Prevedel: Rok Blažič

1. Tretje poglavje z naslovom *La bellezza* dela: Bruno Forte, *Inquietudini della trascendenza* (Brescia: Morcelliana, 2005), 7-33.
2. H. U. von Balthasar, *Gloria*. 1. *La percezione della forma* (Milano: Jaca Book, 1975), 10.
3. H. U. von Balthasar, *Gloria* 1, 11.
4. Avguštin, *De musica*, VI, 13.
5. H. U. von Balthasar, *Gloria*. 2. *Stili Ecclesiastici* (Milano: Jaca Book, 1975), 98.
6. Z izrazom razčaranje prevajam it. *disincanto*, ki izhaja iz nem. *Entzauberung*, izraza sociologa Maxa Webra, s katerim opisuje procese v zahodni racionalistični, sekularizirani družbi. Forte podobno kot filozof G. Vattimo, a z drugačnimi zaključki, namiguje, da je tudi sama racionalistična ideja zapadla temu raz(o)čaranju v dobi postmoderne šibkega razuma. Op. prev.
7. *Menschliches, Allzumenschliches* je naslov dela F. Nietzscheja, ki ga imamo tudi v slovenskem prevodu Človeško, prečloveško (Ljubljana: Slovenska matica, 2005.) Op. prev.
8. H. U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento* (Milano: Jaca Book, 1975), 223, 226.
9. Okrajšana, zgoščena Beseda. V tradiciji se s tem izrazom označuje Jezusa Kristusa kot povzetek Božjega razodetja človeku. Op. prev.
10. Dionizij Areopagit, *O Božjih imenih* 4, 13. Citirano po slovenski prevodu Gorazda Kocijančiča iz: Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi* (Ljubljana: Društvo Slovenska matica, 2009), 237. (Op. prev.)
11. "But it is true, they fear / it more than death, beauty is feared / more than death, more than they fear death." Verzi so iz pesnitve Paterson ameriškega pesnika W. C. Williamsa. Op. prev.
12. C. Campo, *Sotto falso nome* (Milano: Adelphi, 1988), 179 sl.
13. Avguštin, *De vera religione*, 18,35. ("Neque enim frustra tam speciosissimum, quam etiam formosissimum in laude ponitur.")
14. Avguštin, *De vera religione*, 32,59. ("Quaeram ergo deinceps, quare sint pulchra; et si titubabitur, subiciam, utrum ideo quia similes sibi partes sunt, et aliqua copulatione ad unam convenientiam rediguntur.")
15. Avguštin, *Confessiones* X, 27, 38. (Slov. prevod: Avguštin, *Izpovedi* (Celje: Mohorjeva družba, 2003), 221.)
16. Avguštin, *In Iohannis Epistula*, IX, 9.
17. Dva primera takšne lepote iz književnosti: "Svit nad Mancho: zdi se mi, da je zora zardela, ker se je spomnila tega kraja" (Miguel de Cervantes); "Rdečkasta luč zahoda osvetljuje vsako stvar s čarom nostalgije: celo giljotino" (Milan Kundera).
18. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, I q. 39 a. 8c.
19. Zanimivo je opozoriti, da se je *claritas* interpretiralo kot rezultat zveze med *integritas* in *consonantia*, to je kot *quidditas* stvari, ki se ponuja kot jasna prav v svoji dovršeni formi in svoji razmejeni celovitosti: tako razmišlja James Joyce, dober poznavalec sholastične filozofije, v avtobiografskem romanu *Umetnikov mladostni portret* (A Portrait of the Artist as a Young Man), kjer je ta razlaga postavljena v usta avtorjevega *alter ega*, Stephens Dedalusa. Ta vendarle prizna, da se je dolgo obotavljal, preden je prišel do takšnega sklepa: v resnici ima – čeprav je razširjena pri sholastikih – svojo omejitve v tem, da ne doda ničesar novega Avguštinovem pogledu, ki ga Tomaž nasprotno prevzema in presega.
20. *Elogium sepulcrale S. Ignatii*, ki ga je Hölderlin uporabil v fragmentu romana *Hyperion* iz leta 1794.
21. Slov. prevod povzet iz: <http://franciskani.rkc.si/?id=26&fmod=4> (pridobljeno 30. marca 2011). Op. prev.
22. Kant, *Kritika razsodne moči*, 25. paragraf. Nemški izraz je *das Erhabene*.
23. Avtor tu v besedni igri uporabi tri glagole iste besedne družine: *evocare* – priklicati (v spomin), *invocare* – prositi, klicati, in *provocare* – izzvati, spodbuditi. Op. prev.
24. Slovenski prevod na tem mestu govori o "dobrem pastirju". Grški izraz *καλός* lahko razumemo v obeh pomenih, avtor pa v skladu s svojo teologijo lepo in dobro povezuje v neločljivo skupnost. Op. prev.
25. P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona* (Milano: Adelphi, 1999), 50.
26. P. Florenskij, *Sulla collina Makovec*, 20.5.1913, v: P. Florenskij, *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici* (Casale Monferrato: Piemme, 1999), 260 sl.
27. Za celoto vprašanj, ki se jih dotikam v tem razmisleku, prim. Bruno Forte, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*. (Brescia: Morcelliana, 1999).

TAMINO PETELINŠEK: Sam, Ljubljana 2009.



Bioetika in medicina

Medicina in z njo povezane bazične znanosti so v zadnjih nekaj desetletjih doživele skokovit razvoj.¹ Tak znanstveni napredek ima za glavno posledico vse večje tehnične zmožnosti in učinkovitost sodobne medicine, ki pa ob tem postaja vse dražja. Hkrati je prišlo tudi do spremembe podobe zdravnika kot najprepoznavnejšega obraza medicine. Na vsaj delno prekinitev s tradicionalno, hipokratsko podobo zdravnika so sicer nič manj kot nove zmožnosti medicine vplivale znatne družbene spremembe, ki so se zgodile v zadnjih petih desetletjih. Vse to se vzporedno zrcali v drastičnih spremembah, ki sta jim bila v tem času priča medicinska etika in deontologija – morda še najbolj prav v nastanku nove discipline, bioetike.

BIOETIKA, NOVA MEDICINSKA ETIKA?

Nova znanstvena spoznanja na področju medicine (v bistvu že sama pot, po kateri se do njih pride), njihova aplikacija ter posledično nove zmožnosti medicine terjajo sprotno presojo z etičnega vidika. (To seveda ne velja samo za medicino. Res pa je, da je na drugih področjih pogosto ta potreba manj očitna.) Kar je znanstveno mogoče, namreč nikakor ne sme biti etično sprejemljivo že kar samo po sebi. Drug nivo medicine, ki terja neprestano etično refleksijo, je vsakodnevna izjemnost zdravniškega poklica, pri katerem je v središču pozornosti človek, izpostavljen in ranljiv kot nikjer drugje, in kjer se vsakodnevno hodi med življenjem in smrtjo. Zato nikakor ne sme čuditi, da so etični standardi

v medicini starejši, razvitejši in prisotnejši kot drugje. Hipokratska tradicija medicinske etike in deontologije (na katero so imele vsaj zadnje tisočletje velik vpliv tudi izročila glavnih verstev) je na ta način prvih 2000 let (in več) prekrmarila relativno lagodno, z malo pretresi in z veliko časa za razmišljanje o relativno malo dilemah. Nato pa se je ob razmahu biomedicine v drugi polovici 20. stoletja in družbenih spremembah v le nekaj desetletjih pristop k medicinski etiki precej spremenil (za ponekod po svetu bi bila beseda *precej* verjetno še preblaga).

Tradicionalna, hipokratska medicinska etika in deontologija ob marsikateri novi etični dilemi - v resnici pogosto le navidezno - nista ponujali dovolj sodobnih odgovorov ali ustreznega načina njenega reševanja.

Poleg tega je bila hitrost produciranja znanstvenih spoznanj in njihovih aplikacij v medicinsko prakso kar naenkrat tolikšna, da jim "aparati" tradicionalne medicinske etike in deontologije ni bil zmožen več dovolj dobro in učinkovito slediti. Ob tem se je etičnim vprašanjem v medicini začelo posvečati tudi vse več strokovne in javne pozornosti. Kmalu je ponekod prišlo do daljnosežnejšega, v marsičem celo revolucionarnega preloma s hipokratsko tradicijo v medicinski etiki. Predvsem v anglosaksonskem svetu se je v začetku sedemdesetih let prejšnjega stoletja začela razvijati nova veda – bioetika.

Izraz bioetika je leta 1970 skoval ameriški biolog in profesor onkologije Van Rensselaer Potter z namenom, da bi osnoval novo vedo, ki bi povezovala znanost o življenju z etičnimi vrednotami in moralno-razumskimi načeli. Pri njem je bil izraz uporabljen v širšem pomenu, nova veda naj bi zaobsegala precej širši repertoar etičnih dilem kot le medicinske. Potter je imel v mislih novo vedo tudi (ali predvsem) za ukvarjanje z ekološkimi problemi, porajajočimi se v stiku človeka s celotno biosfero. Ta izvorna definicija pa je v praksi vse do nedavnega ostala nekako marginalizirana in pretežno nerealizirana, sploh izven ZDA.

Bioetika je pod vplivom sodelavcev leta 1971 ustanovljena in nato vseskozi na tem področju vodilnega Kennedyjevega inštituta univerze Georgetown v Washingtonu (s polnim imenom "Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics") postala skoraj sinonim za (bio)medicinsko etiko. Zamišljena je bila kot medicinska etika "nove" medicine oziroma "nova" medicinska etika. To dožemanje bioetike se je še utrdilo z izidom prelomnega dela z naslovom *Principles of Biomedical Ethics* (1979) avtorjev Jamesa F. Childressa in Toma Beauchampa, takrat sodelavcev Kennedyjevega inštituta (to delo je odtlej doživelo že pet izdaj, širom po svetu vsaj neuradno velja za nekakšen referenčni učbenik za področje biomedicinske etike). Ta knjiga je najbolj znana predvsem po štirih načelih ("principih") biomedicinske etike (ki

jih sicer v zelo podobni obliki malo prej kot prvo prinaša Belmontsko poročilo). Ta štiri načela so: spoštovanje samostojnosti (avtonomije) bolnika; zdravnikova dobrodelnost; neškodljivost z ozirom na bolnika; pravičnost (podrobneje o teh načelih kje drugje). Seveda je bil tak razvoj dogodkov vsaj v prvem desetletju ali dveh vezan pretežno na ZDA, ki pa so bile v tem obdobju vsekakor medicinska velesila in so s tem imele izjemen vpliv na razmah bioetike tudi drugod. Sprejemanju novosti so sledile predvsem druge anglosaksonske države, ki jim je tak model najbolj ustrezal, predvsem zaradi podobne družbene klime in kulture ter stopnje razvoja medicine.

Razvoj bioetike (kot nove medicinske etike) in njeno širjenje v neanglosaksonskih delih zahodnega sveta, se pravi tudi v Sloveniji, je bilo precej manj prevratniško. Tu je tradicionalna medicinska etika z deontologijo novosti sprejemala (lahko bi rekli kar absorbirala) zlagoma in vsaj nekoliko zadržano, pogosto tudi ne v celoti, in s tem uspela ohraniti precej svoje stare podobe. (Mimogrede, povsem drugačen je razvoj tega področja v predelih sveta, ki niso dojemane kot del "zahodnega sveta"). Z globalizacijo sveta in predvsem medicine pa bioetika v zadnjih desetletjih postaja pristop k obravnavi etičnih problemov v medicini in širše, ki se mu ne bomo mogli izogniti. Ob tem si bo smiselno prizadevati predvsem za to, da od starega, deontološkega sistema še naprej ohranjamo čim več vrednega in da bo prehod karseda mehak.

ZAKAJ JE BIOETIKA PREKINILA S HIPOKRATSKO TRADICIJO?

Med razlogi za delno prekinitve s hipokratsko tradicijo v medicini velja omeniti predvsem naslednje: sprememba odnosa med zdravnikom in bolnikom (tudi ali predvsem kot zrcalo družbenih sprememb); drastičen razvoj novih tehnologij in zmožnosti (tudi kot gonilo družbenih sprememb); vprašanje razporejanja omejenih sredstev v medicini. Ob tem pa je (čeprav to v bistvu niti

ni vezano na prelom s hipokratsko tradicijo) treba omeniti še, da so pomemben povod za nastanek in nagel razvoj bioetike predstavlja le tudi zlorabe raziskav na človeku, ki niso bile izjema še v desetletjih po drugi svetovni vojni. Bioetika je v zadnjih nekaj desetletjih precej pripomogla k večji neoporečnosti raziskav na človeku in spoštovanju nekaterih temeljnih standardov na tem področju.

Spremenjeni odnos med zdravnikom in bolnikom se kaže predvsem z osamosvojitvijo bolnika in s tem s prenosom odločanja nanj. Tradicionalno je bil ta odnos paternalističen, oblikovan asimetrično in navpično. Zdravnikova dolžnost je bila iskati, kar je dobro za bolnika, precej manj poudarka je bilo na upoštevanju bolnikove volje ali želja. Spremenjeni odnos je prinesel osamosvojitve bolnika, ki je postal avtonomen partner zdravnika v procesu odločanja. Prišlo je do premika prvenstva v odnosu z zdravnikove dobrotelosti (angl. *beneficence*) na avtonomijo bolnika (angl. *autonomy*). V medicinski praksi je najpomembnejša novost pravica do obveščene soglasja bolnika pred posegom (angl. *informed consent*). Nekoliko poenostavljeno rečeno se je zgodil premik v dojemanju medicine, odtlej bolj v smer bolnikove perspektive. Se pravi, če je bila prej v ospredju deontologija kot pogled na medicinsko etiko z zdravnikove perspektive, bioetika pri oblikovanju etičnih norm gleda predvsem skozi prizmo stremljenj bolnika in (čedalje bolj tudi) družbe. Kontekst pojava in razmaha bioetike je bil predvsem odraz spremenjenih družbenih razmer v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, za katere je bila v medicini značilna predvsem gonja proti paternalizmu (ki so ga zaznavali v stari medicinski etiki), rušenje avtoritet (zdravnik je postal izvrstna tarča), liberalizacija družbe (nekateri hipokratske norme, stare več kot dve tisočletji, so z novimi družbenimi trendi postale zastarele ali celo moteče). Tu naletimo na zanimiv paradoks, ki velja zadnjih nekaj desetletij v medicini in tudi v medicinski etiki: zdravnik čedalje več zna (bolje bi bilo morda reči *zmore*), ima pa (vsaj relativno

gledano) manjšo strokovno avtoriteto in manjši družbeni ugled. Seveda se je bolj kot zdravnik spremenil bolnik oziroma družba.

Drastični razvoj novih tehnologij in zmožnosti v medicini po drugi svetovni vojni ni povzročil le bistveno večje učinkovitosti sodobne medicine, pač pa tudi nastanek vrste novih etičnih dilem, v glavnem v zvezi z začetkom in/ali koncem življenja. Omogočeno ni bilo le vzdrževanje vitalnih funkcij (dializa, umetna respiracija, defibrilacija, parentalna prehrana), pač pa je prišlo do razvoja tehnologij, ki so omogočile manipulacijo z začetki človekovega življenja (gensko inženirstvo, IVE, prenos zarodkov, prenatalna diagnostika, v zadnjem času terapija z matičnimi celicami). Posledice se že kažejo kot daljnosežne, z vplivom na širše družbeno dogajanje.

Predvsem v zadnjem desetletju ali dveh pa je precej pozornosti deležno vprašanje pravičnega razporejanja omejenih sredstev v medicini. Načelo pravičnosti (angl. *justice*) bo s staranjem prebivalstva in z rastočim razkorakom med zmožnostimi medicine in možnostimi plačnika v prihodnje le še čedalje bolj aktualno.

BIOETIKA, MEDICINSKA ETIKA, DEONTOLOGIJA, ZDRAVSTVENA ETIKA ...

V zvezi z etiko v medicini se pogosto pojavlja več izrazov, kar je lahko vir nekolikšne zmede, vendar je treba ob tem priznati, da ti pojmi že v osnovi niso čisto jasno definirani in da se njihovi pomeni pogosto prekrivajo. Izrazi, kot so bioetika, (bio) medicinska etika, klinična etika, zdravniška etika, zdravstvena etika, deontologija, ipd., se (vsaj po mojem občutku) čedalje pogosteje pojavljajo v najrazličnejših strokovnih besedilih, medijih in nekateri tudi na ravni običajnega pogovora med ljudmi.

Izraz (medicinska) deontologija je pri nas poznan bolj kot v večini tujih držav (sploh kot v ZDA), to pa predvsem po zaslugi bogate tradicije "ljubljske" deontološke šole, ki jo

je utemeljil prof. Milčinski s svojimi nasledniki. Sam izraz medicinska deontologija je uveljavljen predvsem v srednjevropskem prostoru, precej manj pa v zahodni Evropi in ZDA. (Za ilustracijo lahko navržem zanimivo izkušnjo, ko je moj ameriški profesor nekega seminarja kar debelo pogledal, ko sem ob njegovem vprašanju znal podrobeje opredeliti pomen besede deontologija, medtem ko so prisotni ameriški kolegi vsi po vrsti ostali skoraj povsem brez idej. Verjetno bi se pri nas prigoda obrnjeno ponovila, če bi bilo vpricho ameriškega študenta govora o o izrazu bioetika.) Izraz deontologija sicer izhaja iz grške besede *deontos*, v pomenu "kar je treba, kar mora biti". Deontologija se uporablja predvsem v smislu zdravniške poklicne deontologije, kot proučevanje in določanje zdravnikovih pravic in dolžnosti, ponavadi se jih predpiše v deontoloških kodeksih, ki so jim zdravniki (vsaj moralno) zavezani. Konkreten (in zelo dober) primer deontološkega kodeksa je Kodeks medicinske deontologije Slovenije (sprejet 1992, dopolnjen 1997).

Pomen izraza biomedicinska etika se je dolgo časa (recimo še pred dobrimi dvajsetimi leti) precej dobro pokrival s pomenom izraza bioetika. Biomedicinska etika je zamišljena kot etika moderne medicine, vključuje pa tudi bazične znanosti na področju medicine. Podoben, ponekod skoraj identičen, drugje pa morda nekoliko manj k bazičnim znanostim usmerjen pomen ima izraz medicinska etika. Pri nas (pa tudi v nekaterih drugih državah te regije) je pomen izraza medicinska etika precej vezan na pomen izraza medicinska deontologija, se pravi na samo zdravniško (poklicno) etiko. V anglosaksonskih državah je to veljalo morda do šestdesetih ali sedemdesetih let 20. stoletja, se pravi, do pojava bioetike oziroma nove (bio)medicinske etike, ki je, kot že omenjeno, do neke mere tudi poskus pluralizacije ali kar nevtralizacije "zdravniškosti" tradicionalne medicinske etike in deontologije.

V ZDA je razmeroma uveljavljen izraz klinična (bio)etika (angl. *clinical (bio)ethics*),

ki se osredotoča predvsem na odločanje v etičnih dilemah, ki se pojavljajo v procesu bolnikove obravnave. Glavni "orožji" klinične etike so različne bolnišnične etične komisije in pa (za zdaj skoraj izključno v ZDA) tudi klinični (bio)etiki. Slednji so zamišljeni kot pomoč pri vzpostavljanju in nato sledenju etičnim standardom pri razreševanju etičnih dilem, porajajočih se v klinični praksi, ali že za njihovo predvidevanje in preprečevanje. Delo kliničnih (bio)etikov lahko poteka že kar tam, kjer se etične dileme pojavijo - se pravi ob bolniški postelji ali njeni bližini (posveti, konziliji, komisije). Tak način dela sem imel priložnost od bliže spoznati, ko sem v sklopu predmeta Klinične rotacije iz bioetike tri mesece redno spremljal kliničnega bioetika pri njegovem delu v bolnišnici (tudi na slovit Cleveland Clinic). Ta sistem je za zdaj pisan bolj na kožo specifični ameriške medicine, za katero je značilen bolj formaliziran način odločanja in reševanja etičnih problemov, ki ga ne žene le skrb za bolnika, pač pa tudi strah pred kakršnimikoli napakami (se pravi tožbami). Vendar ni rečeno, da se ne bo ob zdajšnjem razvoju medicine in bolnikove obravnave ter sploh pričakovani javnosti prej ali slej (v desetletju ali dveh?) tudi pri nas pojavila potreba po takem (se pravi kliničnem) pristopu k medicinski etiki.

Zelo pogosto se (predvsem v anglosaksonskih deželah) uporablja termin zdravstvena etika (angl. *health care ethics*). Zdravstvena etika daje (večji) poudarek tudi na etične vidike dela ostalih poklicnih profilov v zdravstvu, se pravi medicinskih sester, organizacijskega in podpornega osebja idr. Pod tem izrazom se pogosto pojmuje etiko v medicini tudi iz bolj organizacijskega vidika.

BIOETIKA KOT AKADEMSKA DISCIPLINA

Stara, hipokratska medicinska etika oz. deontologija je od nekdaj imela posebno mesto tudi v medicinskih šolah in kasneje na medicinskih fakultetah. Medicinska

etika s svojimi normami namreč ni bila inkorporirana le v umetnost zdravljenja in raziskovalnega dela zdravnika, pač pa tudi v predajo znanja naslednikom, čemur je bil pripisan velik pomen tudi z etičnega vidika. Vendar je s pojavom bioetike in njenim hitrim razvojem (vsaj v anglosaksonskih državah) prišlo do precejšnjega pretresa položaja, ki ga je hipokratska medicinska etika oz. deontologija stoletja uživala na medicinskih šolah in fakultetah.

Že kmalu po vzniku v začetku sedemdesetih let 20. stoletja je bioetika (kot nova (bio) medicinska etika) postajala vse bolj navzoča tudi kot akademska disciplina. Že v nekaj letih po tem so se začele pojavljati prve katedre in inštituti na najuglednejših univerzah, sprva skoraj izključno v ZDA. V naslednjem desetletju ali dveh se je uveljavilo kar nekaj indeksiranih znanstvenih revij za področje bioetike (danes so med najprestižnejšimi *American Journal of Bioethics*, *Hastings Centre Report*, *Kennedy Institute Journal of Ethics*, *Bioethics*, idr.). Izjemno hitro se je večalo tudi število izdanih naslovov knjig in učbenikov na tem področju. Malo drugih disciplin je doživelo tako bliskovit razvoj, kot ga je doživela bioetika v zadnjih treh desetletjih 20. stoletja.

Bistvene novosti, ki jih je bioetika vnesla v akademsko sfero, so predvsem njena izrazita interdisciplinarnost (čeprav se tudi pri nas najdejo filozofi, ki trdijo, da gre pri bioetiki za filozofsko disciplino, kar pa je daleč od resnice, vsaj če govorimo o tisti bioetiki, ki odloča o konkretnih (nehipotetičnih) dilemah v medicini.) Če je bilo učenje medicinske etike tradicionalno v rokah zdravnikov, so bili v bioetiki pri akademskem delu skoraj enakoverno zastopani teologi, filozofi, zdravniki, tudi pravniki; pravaprav skoraj kdorkoli, ki je nekako uspel aplicirati svojo stroko na novo področje. Razvoj bazičnih znanosti je terjal vključitev širše skupine strokovnjakov, njegova hitrost pa je privabljala filozofe, kot poklicane za sprotno aplikacijo etičnih norm na novosti. Ob tem pa je nujno dodati, da so

mesto ukvarjanja z bioetiko kot novo (bio) medicinsko etiko ostale medicinske fakultete (velja za večino referenčnih centrov), kar je po mojem mnenju izjemnega pomena za pravilno razumevanje porajajočih se etičnih problemov v medicini.

Izven ZDA je bil razvoj nove medicinske etike kot akademske discipline pogosto precej drugačen, dosti manj revolucionaren in bolj zadržan, lahko bi rekli tudi bolj spoštljiv in preudaren v odnosu do hipokratske medicinske etike. Ta se je izkazala kot dovolj uporabna za oblikovanje norm ob večini novosti na področju biomedicine, hkrati pa je do neke mere vključevala tudi spoznanja, ki so bila plod razmaha nove medicinske etike. Po eni strani je bila s tem ohranjena modrost in tradicija, ki se je nabirala skozi tisočletja, kar je izjemnega pomena za tako občutljivi področji, kot sta etika in morala. Pomankljivost takega razvoja pa je velika asimetrija v stopnji akademskega razvoja medicinske etike med predeli sveta, kjer je prevladala bioetika kot nova (bio) medicinska etika, in tistimi, kjer se je ohranil precejšen del tradicionalne medicinske etike in deontologije. Bioetika se namreč novih vprašanj loteva izrazito sistematično, analitično in znanstveno-raziskovalno, kar je manj značilno za tradicionalno medicinsko etiko. Slednja poleg tega (ali ravno zato) ni več kos vsem pričakovanjem družbe, sploh po znatnih spremembah teh pričakovanj v zadnjih nekaj desetletjih. Slovenija je precej tipična predstavnica tistih predelov sveta, kjer je bil ohranjen tradicionalni karakter medicinske etike tudi kot akademske discipline.

ZAKLJUČEK

Stektonskimi družbenimi spremembami, izjemno stopnjo razvoja biomedicinske znanosti in globalizacijo sveta bomo tudi pri nas vse bolj pod vplivom nekaterih novosti in trendov na področju bioetike, ki se pojavljajo zadnja desetletja v razvitem svetu. Pozitivnim svetovnim trendom smo pri nas v zadnjih letih sproti sledili predvsem s KME RS, pod

vodstvom akad. Trontlja. Ta komisija je sploh na področju etike raziskav na človeku, pa tudi drugje, uspela uveljavljati visoke in mednarodno primerljive standarde.

Na nivoju poučevanja in raziskovanja biomedicinske etike pa smo uspeli pri nas ohraniti tradicionalnejši, deontološki pristop, ki je vsa leta zdravnikom precej uspešno privzgal visoko zavedanje in občutljivost za etične dileme v medicini. V precej pogledih je tako stanje dobro izhodišče za nadaljni razvoj. Na tako občutljivem, tisočletnem področju kakršnakoli "revolucija" oz. hitre in ne dovolj predvidljive spremembe namreč niso primerne. Kljub vsemu pa bi bilo treba, v kolikor bi želeli v biomedicinski etiki ohraniti stik s tujino in predvsem ostajati strokovno in družbeno relevantni, ta tradicionalni model nekoliko prevetrili z nekaterimi tujimi spoznanji in izkušnjami ter modernejšim pristopom. V nasprotnem primeru bi utegnil razvoj področja obiti obstoječe centre znanja, izkušenj in odločanja. Imperativ mora ostati predvsem to, da bo mesto p(r)oučevanja, raziskovalnega dela in razvoja področja biomedicinske etike (se pravi nekakšno referenčno mesto) še naprej medicinska fakulteta ter da bo zdravnik še naprej dojeman kot primarno poklican za (so)odločanje o(b) etičnih dilemah v medicini. V svetu (in sočasno že pri nas) je namreč čutiti močne težnje, ki vidijo zdravnika na mestu tehničnega izvajalca

obravnave bolnika, včasih tudi njegovih "posebnih" želja, kjer je zdravnik že načeloma nepoklican za etično premišljevanje, kaj šele za s takim premislekom podkrepjeno usmerjanje svojega ravnanja. Bodočim rodovom zdravnikov bo treba etično senzibilnost v teh zaostrenih razmerah prebujati še bolj premišljeno, ob tem pa jih navajati tudi na "družbenocentrično" perspektivo etike v medicini. Potrebno je hitro in učinkovito ukrepanje, sodobni izzivi na področju medicinske etike terjajo sodobne(jše) rešitve, ki pa morajo vseskozi ohraniti občutljivost za vrednost tisočletne deontološke tradicije.

IZBRANA LITERATURA:

Breauchamp T.L., Childress J.F. 2001. *Principles of Biomedical Ethics*. 5th Ed. Oxford: Oxford University Press.

Dolenc A. 1997. *Medicinska etika in deontologija II*. Ljubljana: Založba Mihelač.

Jonsen A.R. 1998. *The birth of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press.

Jonsen A.R., Siegler M., Winslade W.J. 2002. *Clinical Ethics*. 5th Ed. New York: McGraw-Hill.

ten Have H., Gordjin B. 2001. *Bioethics in an European Perspective*. Dordrecht: Kluwer.

1. Temu izjemnemu razvoju medicine v zadnjih 50 letih bi ob bok sicer lahko postavili večinoma nekoliko starejše - po določenih kriterijih pa še učinkovitejše - javnozdravstvene ukrepe. Vendar javno zdravje prihaja v ospredje zanimanja bioetike šele zadnje desetletje ali dve, zato tudi ni imelo posebnega vpliva na nastanek bioetike. Zadnja leta pa se predvsem v ZDA veliko pozornosti namenja etiki javnega zdravja (angl. *public health ethics*), ki postaja vse opaznejši del bioetike.

CARL ELLIOTT¹

Evtanazija in samomor s filozofovo pomočjo

Legalizacija evtanazije in pomoči pri samomoru delujeta vse bolj neizogibno, ob tem pa večina zdravnikov občuti nelagodje. Britansko zdravniško združenje ter tudi mnoga medicinska združenja v ZDA vseskozi nasprotujejo legalizaciji evtanazije. Nedavna sprememba zakonodaje na avstralskem Severnem teritoriju, ki kot prva legalizira evtanazijo, je naletela na oster odpor Avstralskega zdravniškega združenja. Celotna zdravniki, ki se zavzemajo za legalizacijo evtanazije, pogosto trdijo, da ne bi želeli sodelovati pri njej.

Pri tem pa, kot tudi pri drugih stvareh, filozofi razmišljajo po svoje. Medtem ko med njimi sicer ni popolnega soglasja – nekateri moralni filozofi namreč izražajo globoko zaskrbljenost glede evtanazije – so bili akademski filozofi vidni zagovorniki etičnih in zakonodajnih sprememb obstoječih predpisov, ki urejajo [oz. prepovedujejo] evtanazijo. Filozofi pravilno ugotavljajo, da evtanazija prinaša hitrejšo smrt trpečim bolnikom, kar je bolj humano kot njihovo počasno umiranje. Filozofi prav tako prepričljivo trdijo, da je težko racionalno razlikovati med moralnostjo prekinitve življenja vzdržujočega zdravljenja, za katero zdravniki menijo, da je v nekaterih primerih etično opravičljiva, in aktivno evtanazijo, za katero večina zdravnikov meni, da ni. Filozofi pa precej bolj kot zdravniki odražajo poglede javnosti, ki je v mnogih

državah naklonjena ideji smrti z zdravniško pomočjo.

Ko pa v nasprotju z zdravniki večina javnosti in filozofov podpira evtanazijo in pomoč pri samomoru, je rešitev jasna: naj delo opravijo filozofi. Zakonodajalec naj pooblasti filozofe, da izvajajo evtanazijo in pomoč pri samomoru. Dajanje smrtonosne injekcije je tehnično nezahteven postopek, ki bi se ga filozofi zlahka naučili. Že zdaj je v nekaterih zveznih državah ZDA tak postopek uzakonjen kot sredstvo za izvedbo smrtne kazni, brez pomoči zdravnikov. Če predpostavimo uvedbo ustreznih varovalk za preprečevanje zlorab, bi tak predlog odpravil del skrbi zdravnikov glede izvajanja evtanazije in pomoči pri samomoru.

Zdravniki nasprotujejo legalizaciji evtanazije iz znanih razlogov: bila bi v nasprotju s

poklicnimi prisegami in etičnimi kodeksi, s tem bi ogrozila moralne norme dolge zdravniške tradicije; ogrozila bi odnos med zdravnikom in bolnikom, v bolnike bi [upravičeno] zasejala dvom glede ciljev ohranjanja zdravja in življenja, ki so jim zdravniki zavezani; bila bi tudi korak navzdol po "spolzkem nagibu", vodeč k moralno [še bolj] zavrženim oblikam evtanazije, kot je npr. neprostoVOLjna evtanazija prizadetih.

Kljub temu pa bi se vprašanje evtanazije in samomora s filozofovo pomočjo lahko ognilo vsem tem problemom. Filozofi nimajo poklicnih priseg in kodeksov, so tudi neobremenjeni s tradicijo, ki mnoge zdravnike odvrča od izvajanja evtanazije. Poleg tega običajno ni posebnega odnosa med filozofi in bolniki, ki bi ga izvajanje evtanazije okrnilo. Še pomembneje – filozofi vidijo razliko med sprejemljivimi in nesprejemljivimi oblikami evtanazije, ki je nedoumljiva mnogim zdravnikom – to bi preprečilo zdrs po "spolzkem nagibu". Filozofi pa imajo še dodatno prednost, ker za razliko od zdravnikov ne vidijo razlike med ukinitvijo [brezupnega] življenje vzdržujočega zdravljenja in med dajanjem smrtonosne injekcije.

Nekateri filozofi so prepričani, da jim njihova poklicna pot in izobrazba ne zagotavljata pridobitve potrebnih veščin, ki bi jim omogočile izvajanje evtanazije. To je povsem upravičena skrb. Ampak mnogi zdravniki zase mislijo isto.

Evtanazija nikoli ni bila v središču medicinskega izobraževanja. Pravzaprav razen tehničnega znanja, ki bi zagotovilo hitro in nebolečo smrt, niti ni povsem jasno, kaj naj bi bile primerne veščine za izvajanje evtanazije. Ampak karkoli bi to že lahko bile, je razumno pričakovati, da, če so se jih zmožni naučiti zdravniki, ni razloga, da to ne bi držalo tudi za filozofe.

Nekatere filozofe, kot tudi mnoge zdravnike, bo, v kolikor bodo imeli dovoljenje za sodelovanje pri evtanaziji, skrbelo za svoj ugled. Ampak ta skrb predpostavlja, da je evtanazija etično sporno početje. V kolikor je evtanazija v resnici etično hvalevredno

početje, bo njeno izvajanje filozofe prikazalo v pozitivni luči in jim še utrdilo poklicni ugled. Razume se, da bi se, v kolikor bi imeli filozofi osebne zadržke proti aktivni evtanaziji, lahko odločili, da bi jo izvajali ali ne.

Kot je jasno tudi mnogim filozofom, obstaja razlika med tem, da misliš, da bi se nekaj moralo zgoditi, in tem, da misliš, da mora to hkrati narediti nekdo drug – med tem, da misliš, da bi bilo za nekoga najbolje, da umre, in tem, da misliš, da mora tega človeka ubiti nekdo drug. Slednje vključuje vprašanje osebne moralne odgovornosti za končanje človeškega življenja, česar pa filozofi ne upoštevajo. Če je tako, je treba ponovno premisliti implikacije tega, da neki poklicni skupini naložiš dolžnost, za katero se ta čuti slabo opremljena; o kateri imajo vsaj nekateri člani te poklicne skupine globoke moralne zadržke in ki prinaša tako potencialno težke posledice pri tistih, proti katerim je dolžnost usmerjena.

Opomba prevajalca: Pričujoči prispevek je izšel že pred 14 leti, ko se je v nekaterih državah na zahodu že razplamtela debata o evtanaziji in njeni legalizaciji; v tej debati pa v strokovni (predvsem bioetični) literaturi nekateri vodilni filozofi-bioetiki pogosto zagovarjajo legalizacijo evtanazije, medtem ko so ji zdravniki praviloma precej manj naklonjeni oz. ji večinsko nasprotujejo. Po izsledkih nedavno objavljene raziskave kar 80 % nemških zdravnikov nasprotuje legalizaciji evtanazije, kot rešitev pa vidijo razvoj paliativne medicine. Omenjeni prispevek se tematike loteva na nekoliko ironičen način, po objavi je zbudil veliko pozornosti, nekateri argumenti so postali nekakšen "klasični repertoar" nasprotnikov legalizacije evtanazije. V Sloveniji nas javna razprava o legalizaciji evtanazije zagotovo še čaka, najbrž v niti ne tako oddaljeni prihodnosti.

Prevedel: Urh Grošelj

1. Carl Elliot je profesor medicine, etike in prava na Univerzi McGill, Montreal, Kanada. Prispevek "Philosopher assisted suicide and euthanasia" je bil objavljen v ugledni reviji British Medical Journal (BMJ) 1996; 313: 1088-1089).

STANE GRANDA

Koliko divizij ima Vatikan?

S predavanjem na Teološki fakulteti 9. decembra 2010 je predsednik Republike Slovenije prof. dr. Danilo Turk v okviru svojih obiskov ob 90. letnici Univerze v Ljubljani končal obiske njenih fakultet. Nedvomno lepa in resnično predsedniška gesta. Ob tem je imel na njej predavanje *Država in verske skupnosti, o odnosu med "storilci besede, tako besede zakona o državi, kakor tudi besede evangelija v Cerkvi"*.¹

Prvi vtis o predavanju je izjemno ugoden. Med drugim smo lahko slišali zahvalo "za vse, kar je dobrega fakulteta v več kakor stoletju svojega obstoja dala ljudstvu in narodu". Poudaril je "zgodovinski pomen teološke fakultete in krščanske misli in etike, ki sta pomembni prvini vsega razvoja človeštva in vsega razvoja slovenskega naroda". Izhajal je iz človeškega dostojanstva kot temelja človeške svobode, bistvene prvine "univerzalnega pomena človeških vrednot in krščanskega izročila", kar "je vpisano v vse sodobne akte o človekovih pravicah". Čutil je potrebo, da se spomni "najglobljega bistva krščanskega izročila pri vzpostavljanju naše današnje, naše evropske stvarnosti", dal priznanje nauku, "katerega osrednja zahteva in norma je ljubezen do bližnjega, brezpogojno odpuščanje, torej brezpogojna sprava, in preiskovanje in priznavanje lastne odgovornosti in krivde".

Ne da bi se spuščal v podrobnosti, je priznal "zasluge krščanstva na najpomembnejših področjih človekovega osebnega, skupnega in tudi državnega življenja, od zdravstva do znanosti in umetnosti, umnega kmetovanja do uspešnega čebelarjenja in gospodarstva v celoti, od karitativne pomoči do socialnih reform in človečnosti zakonodaje". Posebej je izpostavil vlogo "krščanstva za vzgojo in izobraževanje" ter posebno delo škofov Slomška in Jegliča. "Brez vsega tega razvoja ne bi moglo priti do ustanovitve prve slovenske univerze v polnem pomenu te besede in razumljivo je, da si tudi prve slovenske univerze brez teološke fakultete ni mogoče predstavljati". Poudaril je pomen vseh treh Mohorjevih družb in opozoril na vlogo Prežihovega Voranca pri preživetju one, ki deluje še danes v Republiki Sloveniji, kljub takratni drugačni volji njegovih partijskih tovarišev.

Spodbudnih besed je bila deležna tudi Teološka fakulteta kot "obča hiša duhovnih ved in pričevanja starožitnosti", ena "bistvenih stalnic in najvišjih leg človeškega življenja na osebni in občestveni ravni". Priznal je, da "znanstveni in učni prispevek" fakultete "krepi humanistično vsebino in moralno moč celotne naše nacionalne skupnosti ter utrjuje in plemeniti podlago naše politične ureditve". Priznal je, da je v pozdravnem govoru njenega dekana slišal za "težave, "ki nastajajo pri pridobivanju " "socialnih kvalifikacij, oziroma socialnih statusov, socialnih dokumentov" laičnih študentov Teološke fakultete in posredno naročil navzočemu rektorju Univerze v Ljubljani, da reši ta problem. Zahvalil se ji je za hvaležnost, spoštovanje in pozornost, priznal ji je, da obstaja in deluje v prid države, ki jo kot predsednik vodi.

V gornjih mislih in besedah ni predsedniku ni skoraj kaj očitati. Vendar prav njihova sladkobnost, ki je v nasprotju z dejstvi njegovega predsednikovanja, zahteva natančno in poglobljeno iskanje njegovega pravega smisla.

ODNOS DO ZGODOVINE

Predsednik Republike Slovenije je že nekajkrat pokazal precejšnjo ljubezen do preteklosti. Pri tem naj ne bi želel biti sodnik, ker je to "stvar objektivne in v svobodnih razmerah delujoče zgodovinske vede". Formulacija mi je kot zgodovinarju sumljiva in odpira pogled proti nekaterim kolegom iz Foruma 21, ki jim v osebi njegovega voditelja odstira "objektivnost in svobodno delovanje". Eden izmed njih je baje celo svetovalec predsednika republike. Doslej se ni proslavil. Njegovo znanje lepo razkriva nepoznavanje srednjeveških samostanskih šol, govorjenje o grozotah "verskega pritiska, preganjanja in celo morjenja, kar je bilo s krutostjo prisotno v naši nekoliko bolj oddaljeni zgodovini vse do jožefinskih reform oziroma napoleonskega reda"; trditev, da je "napoleonski red" prinesel v naše kraje pozitivne vidike francoske revolucije, da je ljubljanski licej obstajal do leta 1919,

ne pozna škofov Ravnikarja, Walanda, Wolfa in njihovih velikih zaslug za slovenski jezik, trditev, da je komunizem za ceno svobode izražanja preprečeval ekscese zoper katoličane (kaj pa je bil glavni namen službe, ki jo je vodil Kučanov alter ego Z. Roter?) ... Še bi lahko naštevali! K sreči je g. predsednik veliko pametnejši od njega in je njegovo nemogočo trditev o neslovenskosti predhodnic teološke fakultete² dopolnil s trditvijo, da "je bilo v njih ves čas veliko pristno slovenskega in je vsemu povsem slovenskemu po letu 1919 bistvena duhovna podlaga". Žal je predsednik nasedel svojevrstnemu pobalinstvu verjetnemu sestavljavcu predloge dela govora, ki je čutil potrebo večkratnega omenjanja Primoža Trubarja na katoliški Teološki fakulteti. Njegov slovenski pomen je v slovenski Cerkvi vsaj že od škofa Hrena nesporen, njegovega "antipapizma" pa katoličani ne morejo sprejeti. Tudi knežja smer njegovega verskega delovanja ni najbolj simpatična. Priznajmo pa, da je svojega svetovalca, ki verjetno ni zgodovinar, ampak nekdo iz okolja Društva Primož Trubar, vseeno nadkrilil, ko je zatrdil, "da je bil Primož Trubar v prvi vrsti na prvem mestu globoko veren kristjan". Večina članov društva Primož Trubar vidi v njem prvega slovenskega bojnega ateista in predhodnika današnje FDV.

Zaradi nekaterih zgoraj naštetih zgodovinskih "odkritij" so bili poslušalci predsednikovega govora nekoliko bolj pozitivno presenečeni nad nekaterimi ocenami naše komunistične preteklosti. Ob strani puščamo vprašanje, ali je dal za to soglasje g. Janez Stanovnik, odvisnosti od njega g. predsednik ne more prikriti, da o pogostem obiskovalcu predsednikovih soban v osebi bivšega predsednika države niti ne govorimo. Ne verjamem, da bi onadva podpisala trditev, da so bila leta sredi 20. stoletja pri Slovencih in za slovensko Cerkev "najtežji in krivic in nasilja najbolj polni časi zgodovine slovenskega naroda", verjetno je hotel celo reči, da so jo hoteli uničiti. Z obžalovanjem se je spomnil krivic, ki so bile storjene ustanovi

pod oblastjo ideologije, "ki se je morala v prid in v zadoščenje vseh ljudi na Slovenskem umakniti z zgodovinskega prizorišča" v korist demokracije in pravne države.

Zaradi obojega "je bilo treba pretrpeti mnoge zablode in napake, mnoge krivice, mnoga hudodelstva". Konkretnije o tem ni hotel spregovoriti, čeprav bi vsaj nakazal lahko, da ve za dejanja državnih organov pri zažigu škofa Vovka, uboju Filipa Terčelja in številnih drugih duhovnikov, preganjanju vernikov, divjanja podaljšane roke g. Ertla nad našimi zamejci, izseljenci in zdomci, davljenje izseljenskega duhovnika v Münchnu. Neresno je to prepuščati zgodovinski vedi in "neodvisni sodni oblasti", ker je prva tudi zaradi "kolega" izjemno kompromitirana,

druge pa žal ni. Žaljivo je klicati slovensko državo na odgovornost, "da preišče krivdo na svoji strani, ji naloži popravo krivice," kolikor tega še ni storila, a je še mogoče storiti. Potrebna je politična ocena teh dejanj prvega politika države. Njegove besede niso resne. Kakšna verska zaslepljenost je bila po II. svetovni vojni? Očitno ne čuti dolžnosti, da se slovenskim katoličanom opraviči v imenu svojih "tovarišev". Kako pristati na trditev, da imamo "veliko bolečih spominov in vsakdo ima pravico do svojih". Tudi do zločinskih dejanj, ki jih kot takih ne pripozna, čeprav je demokratični svet glede njihovih ocen enoten? "Dobro pa bi bilo, če bi te spomine bolj spoštovali in manj povezovali z današnjimi političnimi temami, političnimi

TAMINO PETELINŠEK: Sanje, Dobrepolje 2005.



razpravami in polemikami". Spoštovati zločine? Naj živi več resnic in moral! Zato smo tam, kjer smo! Zločin ni in ne bo nikoli enakovreden poštenju in ne bo dobil moralnih odpustkov.

Moralno dvoličnost je še nadgradil s pozivi k razvitemu filozofskemu, teološkemu in pravnemu razmisleku in dialogu. Kako se to pokriva z drugorazrednostjo vprašanj poveljnih pobojev, izrinjanja voditelja opozicije iz družbe? V Sloveniji dobivajo ključno moč ljudje, ki si prizadevajo za izločenost katoličanov iz slovenske družbe. Mnogi, in med njimi je tudi on, bi nas radi ponovno porinili v državljansko drugorazrednost. Številni katoličani se še niso otresli nekdanjega strahu, ko jim grozi nov. Slovenska država vse bolj postaja "ujetnica in eksekutorica različnih fanatizmov, utopičnih ideologij, verske ali nazorske zaslepljenosti, kakor je bilo v naši zgodovini še nedavno, v času po drugi svetovni vojni". Totalitarizem je v Sloveniji v vzponu! Njegove korenine so v bližini predsedniškega dvora!³

Težave, ki jih ima predsednik Republike Slovenije z uradnimi in najvišjimi inštitucijami Cerkve, je najbolje razviden v njegovi znameniti kritiki nagovora nuncija na lanski spravi slovesnosti v Rogu. Označil jo je kot vmešavanje Svetega sedeža v suverenost Republike Slovenije. Je to maščevanje zaradi hitrega priznanja slovenske samostojnosti? Gospod nadškof je na njej nastopil kot duhovnik in že kot človek ima ne glede na svojo diplomatsko funkcijo pravico in dolžnost do moralnih stališč in sodb. Za to je šlo, ne za politiko! Pri nas so bili v imenu boja proti okupatorju, ki pri vodstvu ni bil primaren, ampak revolucija, v imenu katere je bilo vse dovoljeno, storjeni zločini, ki nikoli ne zastarajo in jih ima vsak pravico obsojati kot fašistične in nacistične! V govoru na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani je predsednik republike izjemno široko dojetje ali bolje nagnjenost do znamenitega kanceliparagrafa. On bi ga preko episkopata "s preprostim pastirskim pismom, z jasnimi navodili s škofijske mize" razširil celo na vse vernike!

NAGOVOR CERKVI IN VERNIKOM

Gospodu predsedniku moramo priznati, da je eden redkih levih politikov, ki ve, da Cerkev ni samo kler. Očitno pa ima nas vernike, ki smo njeno bistvo, za neumne in pred klanjem molčeče ovce. Pravzaprav bi morali po njegovem prepričanju taki biti in ga moti, ker se oglašamo ali bolje, ker opozarjamo, da kljub vsemu terorju, ki so ga prestali, slovenski katoličani še vedno obstajamo.

Kot smo že omenili, je predsednik dal krščanstvu in njegovim pripadnikom, zlasti duhovnikom, v slovenski preteklosti veliko priznanj. Nobeno ni izmišljeno in preveč poudarjeno. Svojo navzočnost na teološki fakulteti vidi kot dokaz neizločenosti kristjanov v slovenski družbi. Ta ocena je napačna. Čeprav je to nekoliko v nasprotju z njegovimi trditvami o teološki fakulteti kot nemu štirih stebrov vsake klasične univerze, je, glede na nedavno preteklost in ideološki krog, ki mu pripada, še sprejemljivo.

Njegov pogled na Slovenijo je idealističen, oziroma tak, kot ga ima večina državnih suverenov. Imeli naj bi sodobno, demokratično ustavo, imeli naj bi vse potrebne inštitucije za uresničevanje in uveljavljanje človekovih pravic. Katoličani naj bi se v njej počutili varni in uresničeni, če ne že srečni. Nikoli naj ne bi imeli tolikšne in tako dobro zavarovane svobode. Vrnitev nazaj naj ne bi bila mogoča, prisila v mišljenju, izražanju, verovanju naj bi bile preteklost. Povezujejo nas človekove pravice. Vera in postave so v Sloveniji predmet svobodne volje. Primožu Trubarju danes ne bi bilo treba bežati na Nemško, iz SAZU ni mogoče metati ljudi zaradi zvestobe Cerkvi.⁴ Iz predsednikovih ust v božja ušesa.

Povsem drugače pa je mogoče razumeti njegov zagovor direktorja Guliča, "dopuščanje vere in ateizma", kar je v nasprotju s kategorijo svobode. Predsednik očitno ne vidi, da je slovenska "nevtralnost" do svetovnih nazorov in vernosti, ki to v resnici ni, ključni problem slovenske krize. Njena realna vsebina je namreč odsotnost etike in morale – praktična

posledica vere v obstoj več resnic in vsega, kar iz tega izhaja.

Predsednik se zaveda, da država, ne včasih, kot trdi on, ampak pogosto do katoliških vernikov ni korektna in spoštljiva, pri čemer misli na komentarje v medijih. Opaža posmehovanje, obtoževanje in napačno prikazovanje Cerkev, "včasih celo bolj kot v času komunizma". Prav ima, ko pravi, da to ni posebnost slovenske države, ni pa res, da je to pri nas posledica svobode javnega obveščanja, ker vemo, kako je to usmerjano in dirigirano. Grozljivo pa je to njegovo sprenevedanje, ko zahteva, da Cerkev zaveže usta svojim ljudem v odnosu do aktualne oblasti, zlasti pa do njega osebno. Velika neresnica je njegova trditev, da "Slovenska država in njeni predstavniki" nimajo "prav nobenih diskriminatorskih ali vernim državljanom neprijaznih namer". Že njegov govor, ki ga tu analiziramo, to zanikuje. Šele ko bo on pokazal iskrenost svojih besed, bo lahko zahteval, da "cerkev uveljavlja z neposredno uredniško politiko" spoštovanje do njega. Skrajno žaljiva je njegova zahteva, da Cerkev "z jasnimi navodili s škofijske mize" usmerja mišljenje in delovanje ter očitno javno govorjenje in pisanje vernikov v odnosu do aktualne oblasti in njega osebno. Katoličani imamo svobodno voljo tako za besede kot za dejanja in vemo, komu bomo dajali odgovor. Ali se predsednik sploh zaveda, da je tu njegovo ravnanje v temeljnem nasprotju z načelom, ki ga je razglašal na teološki fakulteti: "Vsak akt zoper duha človekovih pravic in zakonov in vsak akt zoper duha ljubezni in spoštovanja je tudi akt zoper svobodo in zoper človečnost". Težave predsednika z realnostjo nedvomno kaže tudi predsednikova trditev: "V naši državi nimamo dveh kategorij prebivalstva."

SKLEP

Predsednik Republike Slovenije je svoje predavanje začel s trditvijo: "Človeško dostojanstvo je temelj človeške svobode" in jo nato ves čas kratil slovenskim katoličanom.

Pravzaprav se je iz njih norčeval, jih ironiziral, kjer je le mogel. Govorjenje o pripadnikih nazora, ki morajo odgovarjati za svoje, ne pa grehe "nasprotnikov ali sovražnikov", je klasičen primer. Nobena skrivnost ni, da je od ljubljanskega nadškofa zahteval že ne vem katero opravičilo Cerkev za dejanja med II. svetovno vojno. Kje je tu logika? Dobro, da ni zapisal še, kakšni hinavci smo, ko grešimo, gremo k spovedi in ponovno grešimo, kar smo pod komunizmom stalno poslušali. Trditev, da je med ljudmi, "ki v sredo svojega mišljenja in ravnanja postavljajo iskanje in obsojanje krivde pri sebi in v lastni ustanovi – in odpuščanje krivde pri drugih, ne oziraje se na to, ali se svoje krivde zavedajo in jo obžalujejo ali ne", je primer cinizma, ki ga v slovenski zgodovini s takega mesta še nismo srečali. Odpuščanje krivde namreč ne pomeni njenega zanikanja, ampak predvsem lastno osvoboditev, da nisi stalno fizična ali psihična žrtev svojega mučitelja. Odpuščati ne nazadnje tudi ne pomeni pozabiti, sploh pa ne pristajanje na dejstvo, ali nekdo zločin in zlo priznava, obžaluje ali ne. Zlo je realno dejstvo, ne pa stvar nekega strinjanja.

Zahteva, da Cerkev "preišče vse, tudi krivdo na svoji strani", jo obsodi in popravi krivice, je vzeta iz arzenala najtršega protikatoliškega orožja Roterjeve službe in dejavnosti. V njej je implicirana trditev, da je pri nas med II. svetovno vojno, pa tudi prej in po njej, potekal boj med Cerkvijo in ljudstvom. Parafraziranje Kristusovih besed na križu bi moralo navzoče dvigniti v protestni odhod iz dvorane!

Vsakdo ima pravico do svojih bolečih spominov, trdi predsednik, mi pa dodajmo, da vendar s tem laži in potvorbe še ne postanejo resnica. Prav zato ni mogoče teh spominov bolj spoštovati in manj povezovati "z današnjimi političnimi temami, političnimi razpravami in polemikami". Dejansko predsednik zahteva, ne prvič, da Cerkev zopet pade na kolena pred oblastjo, se obtožuje in opravičuje, ta pa v imenu več resnic tega niti ni dolžna sprejeti, ker ima vsakdo pravico do svojih spominov. Enim daje pravico do subjektivnih

spominov, vernikom ne daje niti pravice do resnice. Kako absurdno je na podlagi takih trditev zahtevati "bolj vsestranski, bolj razvit razmislek in predvsem dialog"! Predsednik samo dokazuje, da je pri nas razumljena ločenost cerkve od države dejansko izločenost katoličanov iz javnosti in da misli na tem "sovráštvu in opresivnosti" vztrajati.

PRIPIS

Ob sprejemu slovenskih škofov pri predsedniku republike 16. 2. 2011. Na Brdu je ta po dostopnih virih ponovil svoje obtožbe in žalitve. Mariborski škandal kljub vsemu ni tak, da bi zaradi njega škofje žalitve morali poslušati. Že zaradi vernikov in nekrivih duhovnikov ne! Sprejem bi morali protestno zapustiti! Za škandal bi bil kriv gostitelj, ki ga je povzročil, ne oni! Nadškof dr. Stres ga je v odgovoru na njegov nagovor sicer soočil z evropskimi pogledi na demokracijo in položaj vernikov v družbi, samo to razumeti je iluzorno pričakovati od predsednika države, ki ni sposobna obsoditi vseh treh totalitarizmov, izumlja pa katoliškega, ki ga, kljub vsem napakam Cerkve v zgodovini, nikoli ni bilo.

Predsednik države jemlje slovenskim katoličanom človeško dostojanstvo, ki ga razglša za temelj človeške svobode. Katoličanom je posredno očital, da niso zvesti svojemu nauku, da se ukvarjajo z grehi svojih nasprotnikov, ne pa svojimi. Ali ni s tem storil istega?

Dialoga brez medsebojnega obzira in spoštovanja ne more biti, je ugotavljal predsednik. Očitno si ga ne želi, saj ga ne potrebuje.

Predsednik se je bal, da bi se grozote verskega pritiska zaostri, protiverskega pa sam širi.

Predsednik Republike je v odgovoru dekanu teološke fakultete univerze v Ljubljani rekel, da pred dvajsetimi leti ni imel nobene slutnje o svoji sedanjí funkciji. Hkrati je zatrdil, da je imel "neko privrženost idejam, ki je ostala" in ga "navdihuje še danes". Ravno v tem je problem. Idejnega sorodstva med njegovo mladostno politično mentorico, zlasti v odnosu do slovenskih katoličanov in Cerkve, ne more prikriti. Kdor temu ne verjame, naj si ogleda njene izjave na sejah Politbiroja CK KPS/ZKS 1945-1954⁵ ali pa njene osebne zapiske v arhivu CK ZKS, kjer je mogoče zaslediti celo predzgodovino zažiga škofa Vovka v Novem mestu. Z odlikovanjem g. Ertla je dokazal celo zaostrovanje protiverskih in proti cerkvenih stališč.

V Sloveniji v odnosu do nekomunistov in vernikov vse bolj zaudarja po stalinizmu v njegovi kardeljanski varianti. Zato je za naslov izbrano znamenito Stalinovo vprašanje. Nekaterim postaja ali bolje ostaja ideal SZDL.

1. Pisano z malo začetnico!
2. Kaj so italijanski državni atributi na primer padovanske univerze? Predsednikovega svetovalca motita latinščina, nemščina? Kanonsko pravo so nehali predavati v latinskem jeziku sredi šestdesetih let 20. Stoletja, ko sva bila z. g. predsednikom bruca.
3. Desni, povezan s katoliško cerkvijo, je odkritje znanstvenega marksističnega slovenskega zgodovinopisja.
4. Vanjo sploh ne pridejo. Spomnimo se samo primera pok. Nadškofa dr. Šuštarja, ki je imel mednarodno bibliografijo o kateri lahko nekateri samo sanjajo. Nenazadnje zaradi vpliva dedičev onih, ki so katoličane metali iz akademije, ta ni sposobna sprejeti izjave o spravi!
5. Darinka Drnovšek, Zapisniki Politbiroja CK KPS/ZKS 1945 - 1954. Viri 15. Ljubljana 2000.

FRANC BEŠTER

Smrtonosni racionalizem

V tem članku bom skušal osvetliti vlogo racionalizma pri tistem, kar se je dogajalo med vojno in revolucijo na naših tleh in je začelo prihajati na dan šele po osamosvojitvi, kar nas še danes močno obremenjuje, zlasti na čustveni ravni (v pismih bralcev redkih desnih časopisov prevladujejo te teme), a tudi v političnem in gospodarskem oziru, saj je "javna tajnost", da stare strukture s svojo ideologijo še vedno delujejo "iz ozadja".

Ideologija! Da, grozljiva odkritja, ki dandanes prihajajo na dan, tisoči in desetisoči pomorjenih je bilo ubitih v imenu in zaradi neke ideologije, revolucijo so izvajali zaradi ideologije, in v temelju te ideologije je bil ravno racionalizem, ki ga zato imenujem "smrtonosen".

Kaj je racionalizem? To je neka spoznavno-miselna struktura, predstavlja torej nek način mišljenja, spoznavanja, in neko podobo sveta in človeka. Racionalizem se začneja, spočenja v sámem srcu človeka, v njegovi notranjosti, ko le-ta na prvo mesto začne postavljati svoj razum, s tem pa tudi sebe kot nosilca tega razuma. Racionalizem je zato tudi antropocentrizem, in ta se je začel dogajati z renesanso, ki je prehod iz srednjega veka (zanj je bil značilen teocentrizem) v novi vek. Vse to se je še stopnjevalo z razsvetljenstvom, z njegovim povečevanjem Razuma. Iz postavljanja Razuma v središče

izhaja njegovo pobožanstvenje, racionalizem pomeni "Razum nad vse in čez vse". Vendar pa iz tega izhaja tudi povečevanje znanosti kot najvišjega dosežka razuma in absolutiziranje njenih dosežkov. Kakšne znanosti? To je znanost o materiji, s spoznavno metodo eksperimentiranja in merjenja, ki se je pojavila v renesansi, in njeni dosežki so se začeli uporabljati predvsem za razvoj tehnike. Po nekaj stoletjih sta znanost in tehnika postali alfa in omega naše civilizacije, in to sta na neki način še danes, in naša civilizacija je racionalistična civilizacija.

S tem pa smo pri boljševistični ideologiji: to je bila ideologija marksizma – leninizma, v imenu katere so ubijali tudi naši komunisti kot učenci sovjetskih, le-ta pa je temeljila ravno na racionalizmu. Boljševiki so bili pravzaprav najbolj dosledni racionalisti, pri njih je res prišlo do udejanjanja, doslednega postavljanja človeka in razuma na prvo mesto,

zato so se imeli za nekakšne bogove ali pa so vsaj hoteli to postati, s pomočjo znanosti in njene hčere tehnike. Jasno: če je razum božanski, je vsemogočen in so vsemogočni njegovi dosežki (znanost – tehnika). Komunisti so svojo ideologijo imeli za "znanstveno", procese v družbi so si razlagali z metodo dialektičnega materializma, ki jo je iznašel Marx, in menili so, da so v posesti edino pravilne razlage družbe, ta pa je vključevala tudi razredni boj, le-ta pa filozofijo "cilj posvečuje sredstva", in da je za doseganje tega cilja treba nasprotnike "počistiti".

Dialektični materializem. Materializem: v devetnajstem stoletju je materialistična znanost dosegala velike uspehe in je postala nekakšna nova religija, in Marx je menil, da, kakor ta znanost pravilo odkriva naravne zakone, tako je mogoče na znanstven način razlagati družbene procese in sploh predvideti razvoj družbe tudi v prihodnosti.

Komunisti so torej imeli pred seboj to vizijo – brezrazredno družbo, imeli so se za poklicane, da preko socializma popeljejo, kot avantgarda delavskega razreda, narode, ne, celotno človeštvo (njihov cilj je bil svetovna revolucija) v nekakšen raj na Zemlji. Teoretično so to opravičevali z dialektičnim materializmom, a v njegovem ozadju so bili veliki uspehi naravoslovne, materialistične znanosti moderne dobe in njihova uporaba v tehniki. Da, ravno tehnika naj bi odločilno pripomogla k ustvarjanju komunističnega raja na tem svetu! In glede tega je treba spomniti, da v tistem času res še ni bilo videti meja ne napredku znanosti ne tehničnemu razvoju, in tudi ekološki problemi nas še skoraj nič niso ogrožali.

Tu se spet vrnimo k racionalizmu. Zakaj je smrtonosen? Racionalizem se začneja s postavljanjem razuma in človeka kot nosilca razuma na prvo mesto, človek s tem začne sebe proglašati za nekakšnega boga, s tem pa absolutnega gospodarja, tudi nad življenjem in smrtjo. Od tod hkrati strasten pohlep po oblasti, ker če osvojiš oblast, si res "na vrhu" in nekakšen bog. Pri tem pohodu na oblast pa je

dovoljeno vse, zaradi prej navedenega razloga tudi masovno ubijati. In še iz enega razloga: ker je znanost kot delo Razuma popolnoma pravilna, obstaja torej samo materija kot edina "znanstveno dokazana" realnost, Boga, ki bi nekaj prepovedoval in potem kaznoval, torej ni, in če ubijamo ljudi kot svoje nasprotnike, v imenu ideologije in revolucije, pobijamo samo najvišje razvite živali, se pravi bitja brez duše. Tako se pokaže, da moramo imeti komunizem, z milijoni smrti, ki jih je povzročil, za poav v nekem stadiju razvoja moderne, razsvetljenske civilizacije. In boljševiki so tudi pri nas vse, kar so počeli, pravzaprav delali z geslom francoske revolucije: svoboda, enakost, bratstvo!

Svoboda (narodnoosvobodilni boj!) kot osvoboditev izpod okupatorja, čeprav je to šele v drugem planu in je podrejeno revoluciji, ki naj narodu prinese svobodo v smislu osvoboditve človeka izpod izkoriščanja v ekonomskem smislu, torej odprava izkoriščevalskega kapitalizma in uvajanje "pravičnega in naprednega" novega družbenega reda.

Enakost izhaja iz tega, razredov (bogatih, revnih družbenih slojev) naj ne bi bilo več.

Bratstvo pa je "tovarišija", vsi smo enaki in vsi smo tovariši, biti "gospod" je meščanska kategorija.

Komunisti so torej imeli pred seboj takšne, povsem "dobre namene in svetle cilje", in takšno družbo naj bi zgradili s konceptom nekega novega tipa ne-meščanske demokracije z eno stranko. In za doseganje teh ciljev, za osvojitve oblasti, so izkoristili okupacijo Slovenije med drugo svetovno vojno. Seveda pa v takšni revoluciji niso vsi videli svobode, ampak pot v suženjstvo, nobene demokracije, ampak samo totalitarizem. Predvsem pa se je verni del naroda nazadnje z orožjem v roki uprl revolucionarnemu nasilju in borbenemu ateizmu, tudi v obrambo vere, in tako je prišlo do državljanske vojne, v kateri so verni (Cerkev) doživeli zelo hud poraz.

Sicer pa je komunistična partija imela do vere in Cerkve že od vsega začetka sovražen odnos, čeprav je pri marksizmu kot takšnem

ateizem le obrobne pomena. Kje je torej vzrok temu? Eden od vzrokov je gotovo v tem, da so ji bile takšne ideje in strukture, kot sta vera in Cerkev, ovira in trn v peti na poti do oblasti in pozneje pri izgradnji socializma oziroma totalitarizma države.

Torej: partija je v tem spopadu zmagala in osvojila oblast, in v svojem programu je imela tudi to – eliminiranje vere in Cerkve, in res je v naslednjih desetletjih sledila velika sekularizacija in ateizacija družbe, posledica je bilo veliko duhovno opustošenje dežele, to stanje pa se vleče za nami še danes. A kljub temu bi morali imeti, če izhajamo iz Svetega pisma, vsako oblast, in tudi to, za oblast, ki je bila dana "od zgoraj", se pravi od Boga, saj je Jezus pred Pilatom rekel: "Nobene oblasti bi ne imel nad mano, če bi ti ne bilo dano od zgoraj." In vse na svetu se dogaja po volji Boga, zato se je po božji volji zgodilo tudi to: zmaga revolucije. A kako si to razlagati, kako to uskladiti, zakaj je Bog to dopustil, toliko žrtev nasilne revolucije, in potem štiri desetletja takšne diktature in terorja? Odgovor bi spet lahko poiskali s pomočjo Svetega pisma: Bog je morda to dopustil zato, da bi se iz tega nekaj naučili, da bi spoznali, kako je z našo kulturo in dobo nekaj hudo narobe, lahko tudi zato, da bi nas opozoril na smrtonosnost racionalizma. Kako namreč v svetu deluje satan? Tako, da zapeljuje ljudi in jih zablja v svoje mreže, zanke in pasti, da postanejo njegovi služabniki, njegova orodja in njegovo orožje. In povsem očitno je, da je satan zapeljal določene skupine ljudi ravno z znanostjo naše dobe in z racionalizmom, ki sta postala temelj neke ideologije, v imenu katere se je vse to dogajalo in zgodilo. Da, in po časopisih, in zlasti v "pismih bralcev", se že dvajset let, kar je to mogoče in kar si ljudje upajo, piše veliko tudi o tem in o množičnih grobiščih širom po Sloveniji, od Kočevskega Roga do Hude jame. Vendar pa so to samo posledice, ljudje pa se ozadja in globinskih vzrokov vsega tega, kot kaže, ne zavedajo, sicer bi napisali kakšno besedo tudi o tem. Kar sem zasledil v vseh teh letih napisanega o tem

po časopisih, je izviralo iz njihovih čustev in osebne prizadetosti, manjka pa trezna razumska analiza najglobljih vzrokov za revolucijsko nasilje med vojno, za poboje takoj po vojni in za dogajanje v naslednjih desetletjih.

V ozadju vsega je bil razsvetljevski racionalizem, in moje osebno mnenje je, da nas je Bog s tem, ko je dopustil zavladati stranki s takšno ideologijo, hotel opozoriti na njegovo smrtonosnost, in predvsem na duhovno smrt, ki jo tudi prinaša in je racionalizem zaradi tega še nevarnejši. Zakaj racionalizem povzroča duhovno smrt? V to se tukaj ne morem spuščati, vendar je dejstvo, da smo z virusom te "kuge moderne dobe" okuženi vsi, vsi smo namreč morali skozi nek šolski sistem, kjer smo se učili znanosti, ki je ustvarila našo dobo, in tam smo postali ujetniki nekega načina mišljenja in neke podobe sveta, in večina se te svoje pogojenosti in miselne vkalupljenosti sploh ne zaveda! Z racionalizmom je okužen in od njega je bolan tudi človek Zahoda, ne le Vzhoda, kjer so bili ljudje načrtno ideologizirani. Vzhodna različica babilonskega stolpa (komunizem) se je sesula, a podira se tudi njegova zahodna varianta – liberalizem. Babilonski stolp – simbol graditve sveta (civilizacije) brez Boga ali celo proti Bogu. Oba stolpa, demokratični in totalitarni, sta si v osnovi zelo podobna, ker sta zrasla iz iste podlage – iz idej in filozofije razsvetljenstva. Oba sta gradila na podobnih idejah, ki so zelo vabljive in pritegnejo množice: postavljanje človeka in njegove pameti na prvo mesto, poveličevanje dosežkov Razuma (znanosti in tehnike), ideje, da bomo spoznali vse naravne zakone in s tehniko rešili vse probleme, uživanje in predstava o človeku kot nekakšnem bogu, ki mu bo uspelo ustvariti nekakšen raj na Zemlji. Razlike so le v pogledih na pot do tega cilja. Nadalje ne-priznavanje meja: ne človekovega spoznanja, ne dosežkov znanosti (tehnike), ne sveta (npr. njegovih virov). In zato ni čudno, da je bil učinek obeh sistemov na človeka, čeprav ju imajo še danes mnogi za povsem nasprotna, v končni fazi zelo podobna. Oba povzročata veliko sekularizacijo

in tudi ateizacijo, in s tem seveda veliko duhovno in moralno krizo. Zato se je moralo vse skupaj končati, kot se je: vzhodni babilonski stolp se je že podrl, predvsem zato, ker je izgubil v tehnološki tekmi z Zahodom. V času t. i. tranzicije ga stare strukture poskušajo na nek način reorganizirati, in tako se je pojavil postkomunizem kot neka nova oblika totalitarizma – mehkega despotizma, vladavina kapitala oziroma vladanje s kapitalom in v imenu kapitala.

In zdaj se podira še zahodni babilonski stolp. Banke so se sesule in liberalizem je gospodarsko opustošil Ameriko, kar je brez dvoma tudi in predvsem posledica nekega stanja v družbi – ruševin in opustošenja v dušah ljudi. Vsekakor moramo zaključiti, da je racionalistična civilizacija, ki je "proizvedla" dva politična sistema, demokracijo in totalitarizem (levi in desni), v fazi razpadanja. Zato se postavlja vprašanje, kam in kako naprej, kaj zgraditi na teh ruševinah, kakšna bi bila lahko neka nova, naprednejša oblika civilizacije.

Tu je treba v prvi vrsti upoštevati stanje, ki ga je za seboj pustil na svetu nekajstoletni razvoj, le-tega pa sta najbolj odločilno zaznamovala znanost in tehnika. Posledica tega je stanje zapletenosti in nereda, narava dogajanja na svetu (v družbi) je drugačna, spremenjena, in dogajanje označujeta velika nepreglednost in nepredvidljivost, posledica česar je, da se je veliko težje odločiti kot

nekoč. Pojavila se je močna potreba po neki novi znanosti – znanosti za odločanje pri delovanju na tem spremenjenem odru sveta, ki pa je lahko samo znanost o dogajanju, le-ta pa spet le znanost o Bogu, ker resnico o dogajanju sveta lahko pozna le Bog. Da pa bi imeli to znanost (znanje), bo treba premagati racionalizem, s prvega mesta v srcu odstraniti Razum. Potreben je torej obrat – zasuk od antropocentrizma k teocentrizmu, a le edino iz tega novega stanja v notranjosti ljudi se bo lahko začel razvijati tudi neki nov način mišljenja. Preobrazba načina mišljenja pa je danes postala nujna.

V resnici, ko se je zgodil obrat od srednjeveškega teocentrizma k antropocentrizmu, se je rodila znanost v materiji, spoznavna metoda, ki nam je dala tehniko – visoko razvita orodja. A ravno ta znanost za Orodja je s tem ustvarila razmere, ki zahtevajo znanost za Oder – za odločanje pri vsakodnevem delovanju na odru sveta, v drami življenja. In takšna znanost je nujno znanost za spoznavanje resnice o dogajanju na svetu, kar pa je, po mojem, lahko samo znanost v Duhu. Tisto, kar sta dala moderna in razsvetljenstvo, bo treba dopolniti in nadgraditi s tem znanjem in s tem postopno začeti ustvarjati neko novo, naprednejšo, zrelejšo civilizacijo. Za to pa bo nujno potrebna neka nova renesansa, v kateri se bo v ljudeh, v njihovi zavesti, zgodil obrat, nasproten tistemu na prehodu iz srednjega v novi vek.

DOMINIK JANEZ HERLE

Poglavja iz zgodovine slovenske skupnosti v Calumetu, Michigan

V prispevku obravnavam Slovence v Calumetu in v njegovi širši okolici, na tako imenovanem gornjem michiganskem polotoku. Priseljevanje Slovencev v Calumetu je del širšega slovenskega naseljevanja v Združenih državah.

Združene države se imajo za svoj napredek v veliki meri zahvaliti prav priseljencem iz Evrope. Pri ameriškem napredku so sodelovali tudi Slovenci, ki so se iz slovenskega prostora v Ameriko najbolj množično izselili med letoma 1870 in 1924.¹

IZSELJEVANJE SLOVENCEV V ZDRUŽENE DRŽAVE

Med vzroke za izseljevanje Slovencev moramo v prvi vrsti omeniti slab socialni položaj slovenskega človeka in tehnološki zaostanek v kmetijstvu, ki je vodil kmete v iskanje boljšega življenja. Slovensko-ameriški zgodovinar John Arnež v svoji knjigi *Slovenci v New Yorku* takole opiše situacijo slovenskega izseljenca: "Ljudje, ki so odhajali čez morje, so mislili le na eno stvar, kako si izboljšati gospodarski položaj. S tem, da so odšli zdoma, niso nikakor hoteli trditi, da doma sploh živeti ne bi mogli: hoteli so le nekam, kjer bi bilo bolje, lažje življenje, in si tako pripravili prijetnejšo bodočnost."² Ob tem moramo v času množičnega izseljevanja upoštevati tudi druge spodbujevalce, med njimi še posebno vabljalnost Amerike.

Večina Slovencev je dobila prvi stik z Ameriko prav v New Yorku. Skozi New York je prišlo v letih 1820 do 1920 okoli 70 odstotkov vseh naseljencev. Ostalih 30 odstotkov pa je prišlo skozi pristanišča Boston, Baltimore, New Orleans ter skozi zahodno obalo.³ Slovenski izseljenci so se večkrat vračali domov, toda, ko so ugotovili, da si na domačih tleh ne morejo ustvariti dostojnega življenja, so se vrnili v Združene države in tam tudi ostali.⁴

ZGODOVINSKI IN GEOGRAFSKI OPIS CALUMETA

Prebivalstvo ZDA se je v prvem desetletju po državljanski vojni povečalo za skoraj sedem milijonov. Pri tej številki je potrebno upoštevati tudi nove priseljenke. Tako je bilo leta 1870 v ZDA 38,500.000 prebivalcev,

deset let kasneje 50,100.000, leta 1900 pa že 76,100.000.⁵ Ker je v ZDA prihajalo vedno več priseljencev, je narod posledično postal bogatejši za novo delovno silo. Priseljenci so naselili ter obdelali še preostala zemljišča velikega nacionalnega ozemlja na celini.⁶

ZDA so doživljale industrijski razcvet, ki je bil najbolj intenziven proti koncu 19. stoletja. Tako so ZDA do leta 1890 postale vodilna industrijska sila na svetu. Nagel razvoj gospodarstva so poleg ostalih pogojev omogočali tudi vedno novi priseljenci iz Evrope in drugih delov sveta. Rudniki in tovarne so zahtevale številne pridne roke, med katerimi je bilo tudi veliko slovenskih. Tako najdemo največ Slovencev v raznih rudnikih širom Amerike, poleg tega pa še v jeklnah in drugih obratih težke industrije. Delo je bilo težko in v času industrijskega razcveta tudi dobro plačano. Tako je bilo v Ameriki na eni strani moč najti svobodo in enakost, na drugi strani pa trdo in neizprosno delo.⁷

Calumet je druga najstarejša slovenska naselbina v Združenih državah. Prva slovenska naselbina je bila v Brockwayu v Minnesoti, kamor je leta 1865 imigrirala prva skupina Slovencev iz Gorenjske. Naselbina Brockway v Minnesoti je bila prva med mnogimi naselbinami, ki so jih slovenski priseljenci zgradili v 80-ih letih 19. stoletja v Minnesoti, Michiganu, Ohio, Illinoisu in Pennsylvaniji.⁸ Calumet je sicer vas v mestni občini Calumet, v okraju, imenovanem Houghton, ki leži v ameriški državi Michigan na tako imenovanem gornjem michiganskem polotoku. Prvi priseljenci na polotoku so bili Francozi, za njimi so prišli Nemci, Švedci, Finci, Irci in Slovenci.⁹

Sama beseda *Calumet* pomeni okrašen lesen jašek, ki so ga Indijanci uporabljali kot daritev bogovom, to je tako imenovana pipa miru. Calumet se je prvotno imenoval Red Jacket, ljudje pa so se začeli naseljevati v njem leta 1864. Red Jacket je obdržal svoje ime vse do leta 1929, ko se je tudi uradno preimenoval v Calumet.¹⁰ Prebivalci mlade slovenske naselbine, ki je nastajala v centru Calumeta, v

delu, imenovanem Red Jacket, so skupaj s hrvaškimi priseljenci leta 1889 ustanovili lastno župnijo, cerkev pa so zgradili leto kasneje.¹¹

Slovenci so v Calumet prišli z vseh strani Gorjancev. Tako so prišli iz Vinice, Črnomlja, Semiča in iz Poljan, največ slovenskih priseljencev pa je prišlo iz vasi Doblič v Beli krajini. Izmed Slovencev se je v Calumet leta 1861, prvi naselil Jožef Vertin, tri leta kasneje pa mu je sledil še Peter Rupe.¹²

Prvi slovenski misijonar, ki je deloval na gornjem michiganskem polotoku, je bil Friderik Baraga. Tako nam Leon Vončina, pisec Baragovega življenjepisa, zapiše: "Leta 1843 je prišel Baraga prvič, pa tudi kot prvi h Gornjemu jezeru, kajti pred njim ni bilo še nobenega misijonarja¹³ v tistih divjih krajih, ki se razprostirajo okoli neizmerno velikega Gornjega jezera."¹⁴ Sicer je Baraga priplul v newyorško pristanišče že leta 1830. V L'Anse se je škof Friderik Baraga prvič pripeljal 24. maja leta 1843¹⁵, pet mesecev kasneje pa je Baraga obiskal L'Anse še enkrat. Tam je preživel deset let, polnih dela in truda, pa tudi najlepših sadov.¹⁶ Kot je zapisal Peter White, je bilo v L'Ansu leta 1850 okoli 800 Očipvejcev, 100 ali nekaj več pol Indijancev in 20 do 30 kanadskih Francozov, poročenih z Indijankami.¹⁷ Baragi je uspelo krščanske Indijance odtegniti vplivu poganstva, gozdov in žganjetržcev. Tako jim je za tri leta najel nekaj poljedelcev, ki so jih učili kmetovanja, kljub temu pa Indijance, za tovrstno delo ni mogel dovolj navdušiti. Raje so se raje oprijeli mizarstva, tesarstva, kovaštva in ključavničarstva, poleg tega pa so hodili sekati drevesa.¹⁸

Baraga je bil v svojem življenju poleg duhovnika tudi odličen jezikoslovec. Tako je leta 1830 izdal molitvenik, imenovan *Dušna paša*, dve leti kasneje je napisal še molitvenik v otavščini.¹⁹ Prav gotovo je škof Baraga pustil velik pečat ameriško-indijanskemu slovstvu, ko je leta 1850 izdal knjigo *A theoretical and practical Grammar of the Otchipwe language ... for the use of Missionaries*.²⁰ Ob tem je treba dodati dejstvo, da je

Baraga pisal knjige v preprostem, razumljivem slogu, tako da so predvsem molitvenike lahko razumeli tudi neizobraženi indijanski otroci.²¹ Barago skupaj s še nekaterimi Slovenci, na primer Francem Pircem, Lovrencem Lavtižarjem, Otonom Skolo, Janezom Čebuljem, Andrejem Skopcem, Jožefom Buhom in drugimi lahko uvrščamo med prve ljudi, ki so oznanjevali krščansko vero ameriškim staroselcem.

PREGLED ZGODOVINE SLOVENSKE ŽUPNIJE SV. JOŽEFA

Slovenska župnija v Calumetu je odigrala pomembno vlogo pri razvoju in ohranjanju slovenske skupnosti v Calumetu. Ob tem moramo omeniti še zlasti duhovnike Jožeta Zalokarja, Marka Pakiža, Luka Klopčiča, Petra Šprajcarja in Jožeta Kichaka, ki so službovali v tej župniji. Njim gre velika zahvala za relativno dolgotrajni obstoj slovenske skupnosti v Calumetu.

Sama župnija sv. Jožefa je bila ustanovljena leta 1889. Razlog za ustanovitev slovenske župnije je bil, da je od leta 1882 v calumetsko območje prišlo veliko Slovencev, ki so se hoteli zaposliti v tamkajšnjem rudniku bakrove rude Tamarack. Zaradi vse večjega števila slovenskih vernikov je leta 1888 škof Vertin poslal v slovensko skupnost duhovnika Jožeta Zalokarja, ki je na začetku deloval v okviru župnije Srca Jezusovega. Omeniti velja dejstvo, da tedaj cerkev Srca Jezusovega ni bila zatočišče samo slovenskim vernikom, ampak vsem katolikom, živečim v Calumetu. Ker je bila cerkev Srca Jezusovega premajhna za vse slovenske vernike, sta Jože Zalokar in društvo sv. Jožefa naredila načrt za izgradnjo nove slovenske cerkve. Kot vsem ostalim župnijam je tudi slovenski župniji pomagalo podjetje Calumet & Hecla, ki je dalo za izgradnjo cerkve dvojne zemljišč, predsednik družbe Aleksander Agassiz pa je prispeval 2.000 \$. Kmalu zatem so v župniji začeli s pobiranjem prispevkov za izgradnjo nove cerkve in so že prvi dan zbrali neverjetnih

6.000 \$. Vsak vernik v župniji je prispeval v sklad določeno vsoto denarja.²² Tako so 29. septembra leta 1889 že položili temeljni kamen za novo cerkev. 29. novembra leta 1890 je cerkev sv. Jožefa, narejeno iz lesa in vredno 30.000 \$, blagoslovil škof Vertin. V župniji so skupaj s Slovenci sodelovali še Hrvatje, in sicer vse do leta 1902, ko so Hrvatje zgradili svojo cerkev, imenovano po sv. Janezu Krstniku.

Leta 1892 je v župnijo sv. Jožefa prišel novi duhovnik, Marko Pakiž po imenu. Istega leta pa so se župniji pridružili tudi hrvaški verniki, ki so imeli med upravitelji župnije že tudi dva predstavnika od skupno šestih. Po nekaterih podatkih je župnija tistega leta štela 1.260 članov.²³ Leta 1897 so verniki notranjščino cerkve sv. Jožefa v Calumetu na novo okrasili in tako je v tistem času veljala za najlepšo v bližini Calumeta. Pakižu je leta 1901 priskočil na pomoč hrvaški duhovnik Jožef Polić, ki je kasneje ustanovil hrvaško župnijo.

2. decembra leta 1902 se je za župnijo sv. Jožefa zgodila velika nesreča. Kmalu po maši, na dan 'Marijinega brezmadežnega spočetja,' je cerkev sv. Jožefa zajel ogenj in v samo dveh urah je popolnoma zgorela. Kljub nesrečnemu dogodku so Slovenci v Calumetu že leta 1908 zgradili novo, zelo veliko cerkev iz peščenca. Celotni stroški izgradnje cerkve, skupaj z opremo njene notranjščine, so znašali 100.000 \$, kar je bilo za tiste čase zelo veliko denarja. Novo cerkev je 18. junija leta 1908 posvetil škof Frederic Eis.

Dvajset let kasneje je slovenska skupnost v Calumetu zgradila še župnišče. Pri izgradnji letega so slovenski skupnosti na pomoč priskočile nekatere poljske družine, ki so jih po razpadu župnije sv. Antona Padovanskega pod svoje okrilje vzele slovenske družine. V letih 1955 do 1965 je bilo v župniji sv. Jožefa narejeno mnogo izboljšav. Tako so na novo okrasili župnišče, zgradili so nov samostan za sestre, povečali pa so tudi prostor okoli oltarja. Okoli leta 1960 so se župljani odločili na novo okrasiti cerkev, za katero je načeloma vsak vernik prispeval 100 \$.²⁴ Tako so

župljani po cerkvi položili nov tlak, dodali novo razsvetljavo, na novo izolirali streho ter očistili dvorano. Stroški izboljšav so znašali okoli 35.000 \$. Omeniti je potrebno, da je leta 1957 pri izgradnji nove osnovne šole, imenovane 'Sacred Heart Central', sodelovala tudi župnija sv. Jožefa. Pri tem projektu je slovenska župnija prispevala 18.000 \$.

Od konca 50. let 20. stoletja naprej je v Calumetu število prebivalcev zelo upadlo in tako je škof odločil, da bodo združili štiri od petih župnij, ki so še ostale tam. Župnija Srca Jezusovega je delovala naprej, toda ostale štiri župnije, vključno s sv. Jožefom, so združili v novo župnijo, imenovano sv. Pavel Apostol. Nova župnija je bila ustanovljena v isti stavbi, kjer je pred tem delovala župnija sv. Jožefa, saj je bila najlepša med vsemi. Ob tem velja omeniti dejstvo, da so italijanska, francoska, hrvaška in slovenska župnija med seboj sodelovale že pred združitvijo in da sama združitev ni ugodno delovala na slovensko skupnost. Delovanje ni bilo dobro z vidika ohranjanja slovenske skupnosti, saj se slovenska kultura v župniji sv. Pavla Apostola dejansko ni ohranila. Z ustanovitvijo župnije sv. Pavla Apostola je zgodovina različnih župnij, njihove dejavnosti in aktivno sodelovanje laikov združila ljudi v eno ubrano skupnost. Danes sta tako v Calumetu dve katoliški župniji, in sicer župnija sv. Pavla Apostola in župnija Srca Jezusovega.

PODPORNA DRUŠTVA V CALUMETU

Člani slovenske skupnosti so si med seboj pomagali tudi preko podpornih jedrot, predvsem preko Kranjsko slovenske katoliške jednote (K.S.K.J.) in preko Slovenske narodne podporne jednote (S.N.P.J.). Le-te so Slovincem pomagale v njihovih gmotnih in duhovnih potrebah. Na prehodu v 20. stoletje je imel Calumet veliko tako imenovanih bratskih podpornih organizacij, ki so zagotavljale zavarovanja, socialno varnost, informacije ter organizirale plese, piknike, parade in kulturne simpozije. Podporne organizacije so

pomagale prišlekom ter jih tudi izobraževale o ameriškem načinu življenja.

Prav slovenski verniki v Calumetu so ustanovili najstarejše slovensko podporno društvo v Ameriki. Društvo sv. Jožefa je bilo v Calumetu ustanovljeno 17. septembra 1882. Ob začetku je društvo štelo 35 članov, v društvenem odboru pa so bili: "njihov predsednik Jožef Sotlič, podpredsednik Matija Štukel, tajnik Janez R. Vertin, zapisnikar Frank Brunskole in blagajnik M. B. Vertin."²⁵ Ob začetku društvenega delovanja je moral vsak član ob včlanitvi plačati 2 \$ ter nato še vsak mesec po 50 centov. Društvo sv. Jožefa je leta 1900 štelo 635 članov, leta 1905 pa je imelo 804 člane, kar je bilo hkrati najvišje število v njihovi zgodovini. Na začetku so bili člani društva: "Janez Plavec, Janez Bahor, Jakob Rabič, Janez M. Vertin, Jakob Vertin, Matej Štukelj, Nikolaj Saitz, Josip Butala, Janez Bartol, Matija Grahek, Matej B. Vertin, Jos Plavec, M. B. Vertin, Jakob Butala, Jurij Vertin ter drugi."²⁶ Že v svojem drugem letu delovanja si je društvo kupilo kape in prvo ameriško zastavo. Ob vsaki slovesnosti, ki se jo je društvo udeležilo, je tako hkrati pokazalo ameriško in takratno avstrijsko zastavo. Ob vstopu v društvo je moral vsak član obljubiti, da bo izpolnjeval verske dolžnosti, med veliko nočjo pa je moral opraviti zakrament sv. spovedi. Leta 1894 je društvo sv. Jožefa sklenilo, da mora vsak član v znak podpore slovenski godbi plačati 1 \$, v zameno pa mora godba igrati na vseh prireditvah, ki jih organizira društvo. Tovrstno zbiranje denarja se je vršilo vse do leta 1905. Ob vsem tem velja omeniti dejstvo, da je bilo društvo sv. Jožefa leta 1903 eno ustanovnih društev *Slovensko-hrvaške zveze (SHZ)*.

CALUMET DANES

Na samem koncu moram omeniti, da je po popisu prebivalstva, opravljenem leta 2000, bilo v mestecu Calumet 879 prebivalcev.²⁷ Prebivalci živijo pretežno od turizma. Leta 1992 je zvezna vlada ustanovila *Narodni*

zgodovinski park Keweenaw, ki je veliko svojega denarja namenil za obnovo Calumeta. Po več letih upadanja prebivalstva na območju Calumeta prebivalstvo zopet raste. Rast prebivalstva se ne kaže v samem Calumetu in v Lauriumu, temveč zunaj njih. Eden iz med glavnih razlogov za povečanje prebivalstva je ta, da upokojenci in prebivalci Hancocka želijo živeti na podeželju ter blizu območij, kjer so reke.

VIR: Zgodovina slovenske skupnosti v Calumetu

1. Marjan Drnovšek, *Podoba Amerike na ilustracijah Ivana Vavpotiča: Kronika*, leto 46, št. 1-2 (Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, sekcija za krajevno zgodovino, 1998), str. 107.
2. John Arnež, *Slovenci v New Yorku* (New York: Studia Slovenica, 1966), str. 19.
3. John Arnež, *Slovenci v New Yorku*, str. 3.
4. Matjaž Klemenčič, *Slovenes of Cleveland* (Novo mesto: Dolenjska založba, 1995), str. 49.
5. Charles A. Beard in Mary R. Beard, *Zgodovina Združenih držav Amerike* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1959), str. 322.
6. Prav tam, str. 322.
7. Marjan Drnovšek, *Podoba Amerike na ilustracijah Ivana Vavpotiča*, str. 87.
8. Matjaž Klemenčič, *Ameriški Slovenci in NOB v Jugoslaviji*, str. 33; Branko Mita Čolaković, *Yugoslav migrations to America* (San Francisco: R and E Research Associates, 1973), str. 7.
9. Andreja Božič Horvat: *Vloga Ivana Molka v skupnosti ameriških Slovencev v Calumetu, Razprave in gradivo 47*, str. 226; Ivan Molek, *Pionir je legel: Ameriški družinski koledar*, leto 26 (1940) (Chicago: Jugoslovanska delavska tiskovna družba, 1940), str. 42-43.
10. Arthur W. Thurner, *Calumet Copper and People: History of a Michigan Mining Community, 1864-1970* (Hancock, Michigan: samozaložba, 1974), str. 9.
11. Andreja Božič Horvat: *Vloga Ivana Molka v skupnosti ameriških Slovencev v Calumetu, Razprave in gradivo 47*, str. 226.
12. *Golden jubilee souvenir booklet of the St. Joseph Church of Calumet, Michigan, 1890-1940*, str. 48.
13. V resnici je na vzhodni strani Keweenavskega polotoka kot prvi in zadnji misijonar že deloval francoski jezuit p. Rene Menard (od jeseni 1660 do pomladi 1661). Leon Vončina, *Friderik Baraga, Prvi slovenski misijonar in škof med Indijanci v Gornjem Michiganu* (Celovec: Mohorjeva družba v Celovcu, 2001), str. 207.
14. Leon Vončina, *Friderik Baraga, Prvi slovenski misijonar in škof med Indijanci v Gornjem Michiganu*, str. 207.
15. Dr. Franc Jaklič, *Friderik Baraga*, 2. izpopolnjena izdaja (Buenos Aires: Slovenski misijonski odsek, 1951), str. 161.
16. Prav tam, str. 162.
17. Prav tam, str. 162.
18. Prav tam, str. 164.
19. Jurij Trunk, *Amerika in Amerikanci*, str. 544.
20. Prav tam, str. 546.
21. Prav tam, str. 546.
22. *Golden jubilee souvenir booklet of the St. Joseph Church of Calumet, Michigan, 1890-1940*. (Calumet, Michigan: St. Joseph Church, 1940), str. 8.
23. *Village of Calumet, Michigan 1875-1975, Souvenir Centennial Book* (Calumet, Michigan: Village of Calumet, 1975), str. 60.
24. *Diamond Jubilee souvenir booklet of the St. Joseph Church of Calumet, Michigan* (Calumet, Michigan: St. Joseph Church, 1. avgust, 1965), str. 22.
25. Jože Zavertnik, *Ameriški Slovenci, Pregled splošne zgodovine Združenih držav, slovenskega naseljevanja in naselbin in Slovenske narodne podporne jednote* (Chicago, Illinois: Slovenska narodna podpora jednota, 1925), str. 360.
26. Jože Zavertnik, *Ameriški Slovenci, Pregled splošne zgodovine Združenih držav, slovenskega naseljevanja in naselbin in Slovenske narodne podporne jednote*, str. 361.
27. *Calumet, Michigan*, Wikipedia. http://en.wikipedia.org/wiki/Calumet,_Michigan (28. februar 2007).'

TAMINO PETELINŠEK: Pot le kam, Dobropolje 2009.



Sodobno uboštvo osamljenosti

Osamljenost lahko opredelimo kot "subjektivno izkušnjo, v kateri je posameznikovih odnosov manj ali so manj zadovoljujoči, kot bi si to želel" (Hu 2009, 220). Bistveno je torej negativno doživljanje razlike med realnostjo odnosov, ki jih posameznik ima, in njegovimi osebnimi pričakovanji oziroma osebnimi standardi glede odnosov, zato njihovo število niti ni toliko pomembno, pač pa je pomembna njihova kvaliteta (Fokkema in Knipscheer 2007, 497; Hu 2009, 220; Joiner 1997, 387-388). Številne raziskave odkrivajo precejšnje neskladje med posameznikovo subjektivno oceno osamljenosti in številom povezav v njegovi socialni mreži, kar kaže na izredno utemeljenost ter praktično uporabnost takšne opredelitve osamljenosti (Cacioppo in Patrick 2008, 13; Cacioppo, Fowler in Christakis 2009, 978; Dykstra in Fokkema 2007, 1; Rokach 2004, 29).

V nadaljevanju bodo najprej predstavljene tri temeljne značilnosti osamljenosti; da bi fenomen osamljenosti podrobneje osvetlili, pa bodo predstavljeni koncepti socialne, emocionalne, razpoloženske in kronične osamljenosti. Sledila bo razprava o osamljenosti v kontekstu sodobne zahodne družbe, ki ji poleg materialnega uboštva, izginjanja socialne varnosti in vrednot grozi tudi uboštvo kakovosti medosebnih odnosov in osamljenosti.

a) Osamljenost je subjektivna izkušnja

Doživljanje osamljenosti je subjektivna izkušnja in jo različni ljudje doživljajo različno, na svoj edinstven način (Bekhet, Zauszniewski in Nakhla 2008, 207; Rokach 2004, 25, 2005, 71).

b) Osamljenost posameznik doživlja kot nekaj neprijetnega ali celo bolečega.

Osamljenost je negativna izkušnja: je nezaželena, neprostoVOLjna in jo posameznik lahko dojema kot sramotno ali kot nekakšno "ječo krute usode". Bistveno je povezana s strahom biti sam in travmo zavrženosti, nepripadanja drugim in občutjem prikrajšanja za polno življenje (Bekhet, Zauszniewski in Nakhla 2008, 207; Rokach 2001, 3). Osamljenost je vedno boleča in individualistična, posameznik pa ob njej doživlja izrazito stisko (Rokach 2004, 25). Zdi se, da je pogosto v ozadju tudi strah pred soočanjem s samim seboj in sprejemanjem življenjske situacije, v kateri se nahaja. Weiss opaža, da osamljena

oseba ohranja in organizira svoja čutenja, samoidentiteto in interpretacijo odnosov drugače kot neosamljeni. Osamljeni pogosto trdijo, da ko se počutijo osamljene, sploh niso oni sami. Ena temeljnih značilnosti osamljenosti je torej odklon od samega sebe. Na ta način se posamezniki skušajo znebiti stiske, ki se kaže kot nemir, napetost in nezmožnost koncentracije. Tako je tudi nerazumevanje osamljenih povezano z zanikanjem lastnih izkušenj osamljenosti (Weiss 1973, 11-12). S tem je povezano podcenjevanje lastnih izkušenj osamljenosti ter posledično spregledovanje, da gre za zelo boleče izkustvo, ki človeka lahko izredno ohromi, zato je nerazumevanje osamljenih toliko večje (Rokach 2004, 26). Če je biti sam in osamljen nekaj strašnega in bolečega, pa je biti osamljen v množici še mnogo huje. Ko ima posameznik okrog sebe druge in je z njimi celo v družinskem ali partnerskem odnosu, kar je po prepričanju zahodne družbe najboljše zdravilo za osamljenost, se v resnici ta stiska še poveča. Predvidevanje, da biti z drugimi oziroma živeti z drugimi, vodi v občutek povezanosti in pripadnosti skupini ter v osebnostno izpolnjenost, v resnici ne drži. Biti z drugimi, pa vendar nezmožen se z njimi povezati oziroma vzpostaviti pristne intimne odnose, v posamezniku ne povzroči samo še večje osamljenosti, pač pa tudi dvom vase, jezo in sram (Rokach 2004, 29).

c) Univerzalnost osamljenosti v vseh kulturah in časih

Osamljenost je stara toliko kot človeštvo in je poznana v prav vseh kulturah in časih (Dahlberg 2007, 196; Rokach 2004, 25). Naša zahodna družba stremi k vedno več prostega časa. Ali s pomočjo bogastva ali, kot se žal dogaja v trenutnih razmerah – zaradi brezposelnosti. Živeli bomo vedno dlje, razširjali svoje medosebne stike s pomočjo računalniške tehnologije in še bolj intenzivno sledili socialno-ekonomskim potrebam po mobilnosti. Posledično bo vedno več tudi samote, ki jo bo – če bo doživljana kot osamljenost – predstavljala še bolj množično razširjena bolečina in agonija (Rokach 2004, 26).

Čeprav je človeštvo sestavljeno iz mnogih različnih ljudi in čeprav je med nami mnogo razlik, kot so jezik, kultura, verska prepričanja in socialno-ekonomski položaj, so med nami tudi temeljne podobnosti. Ena izmed njih je naše hrepenenje po ljubezni, sprejetosti in razumevanju.

Univerzalnost občutja osamljenosti v vseh kulturah in časih, prirojenost navedenih psiholoških potreb in velik pomen medosebnih odnosov si lahko razlagamo tudi z evolucijsko-preživetvenega vidika. Ljudje smo družabna in sočutna bitja, ker je to našim "sebičnim genom" omogočalo izjemno prednost pri preživetju pred vsemi drugimi vrstami. Za razliko od novoveških filozofov, ki so si naravno stanje človeštva razlagali kot "vojno vseh proti vsem" oziroma da je "človek človeku volk", so biološko-evolucijske raziskave pripeljale do popolnoma drugačnih zaključkov. Prednost ljudi pred drugimi živimi bitji je bila namreč v tem, da so sodelovali, bili drug do drugega sočutni in drug z drugim bolj solidarni, kot so to zmogle živali. Evolucijske raziskave in biološki ustroj človeka jasno nakazujejo, da je novoveški individualizem in storilnostno naravnani kapitalizem izrazito umetno in nenaravno stanje človeka. Težava je namreč ta, da čeprav smo tehnološko in civilizacijsko izredno napredovali, smo genetsko še vedno na ravni naših prednikov, ki so se v strahu stiskali pred gromom (Cacioppo in Patrick 2008, 53-57). Bolečina osamljenosti je tako naravni odziv – pogojen z geni, ki so zmagali v več sto tisočletij trajajoči bitki za preživetje(!) – z namenom, okrepiti našo zmožnost preživetja z vključitvijo v skupnost. V teku evolucije se je torej izkazalo, da najuspešnejša strategija preživetja vodi v socialne možgane (Cacioppo in Patrick 2008, 262).

EMOCIONALNA IN SOCIALNA OSAMLJENOST

Emocionalna osamljenost predstavlja subjektivni odziv na odsotnost objekta navezanosti, kar pomeni, da ne gre za

poprešanje določene osebe, pač pa za odsotnost pomembne osebe, na katero bi se posameznik lahko čustveno navezal. Takšen tip osamljenosti se pojavi z začetkom pubertete. Takrat se odraščajoča oseba emocionalno distancira od svojih staršev, ki so do tedaj veljali kot primarni objekt navezanosti (Weiss 1973, 89-80). Čustveni partner tako prevzame vlogo, ki so jo v otroštvu imeli starši. Njegova bližina daje občutek varnosti, sprejetosti in zadovoljstva. Če oseba partnerja ima, pa ta odide, se pojavijo simptomi, ki so zelo podobni separacijski tesnobi otroka, ko ga zapusti starš: motnje koncentracije, živčnost, hiperaktivnost in tesnoba. Oseba se počuti popolnoma sama, ne glede na objektivno izoliranost od drugih. Svoje življenje doživlja kot puščavo, praznino, kot votlo oziroma mrtvo. Vedno je prisotno občutje strahu, ki se kaže v nenehni napetosti in pogosto tudi kot nezmožnost sprostiti se za spanje. S to bojznijo je včasih povezana tesnoba čuječnost, pozornost na zvoke v temi. Ta budnost, nezmožnost umiriti se in zaspati, pa pogosto ni usmerjena na iskanje oziroma prepoznavanje morebitne grožnje, temveč na možno rešitev iz osamljenosti, ki jo lahko prinese le nova navezava ali reintegracija stare. Posameznik v nemiru svojih misli, ki so del te vznemirjenosti, nenehno preverja ljudi okrog sebe in možnosti, da bi z njimi navezal odnos in tako ne bi bil več osamljen. V vsaki situaciji preverja, ali obstajajo priložnosti, da bi se iz tega neželene občutja osamljenosti rešil. Tako bo svoje motivacijske in kognitivne energije skušal maksimalno organizirati v želji, da bi našel zdravilo za svojo osamljenost. Vendar pa v zvezi s tem obstaja resna težava: ta hipervzbujenost, usmerjena na iskanje rešitve, povzroči preobčutljivost na minimalne namige in nagnjenost k napačni interpretaciji oziroma popačenemu dožemanju namena drugih. Pogosto jih namreč dožema kot pretirano sovražne ali pretirano prijazne, zato v komunikaciji z drugimi pogosto izpade okoren ali celo neumen (Weiss 1973, 19-21).

Sodobne nevrobiološke raziskave potrjujejo, da osamljenost poveča občutljivost

posameznikovih receptorjev za socialne signale – domnevno zaradi vrojenega strahu pred socialno izolacijo. Težava pa je, da osamljenost ovira način, kako so ti signali procesirani. Prepoznavanje in interpretacija socialnih namigov je namreč izredno zahtevna in kompleksna naloga, ki zahteva tako imenovani izvršilni nadzor možganov. Izkazalo se je, da osamljeni določenih socialnih signalov niti ne zaznajo ali pa jih pogosto napačno interpretirajo (Cacioppo in Patrick 2008, 28).

Osamljenost socialne izolacije pa pomeni poprešanje stika s prijatelji in skupnostjo (Weiss 1973, 175). Socialna osamljenost je lahko sekundarna posledica emocionalne osamljenosti, saj izguba partnerja pogosto predstavlja spremembo socialnega okolja. Vsekakor pa jo lahko povzroči tudi katera koli druga huda motnja socialne vloge: življenje v nesprejemajočem okolju ali selitev v novo okolje, izguba službe, pokoj, stigmatiziranost zaradi zdravja (AIDS, kožne bolezni, duševno zdravje), religija ali rasa. Bistvenega pomena je dejstvo, da je druženje z vrstniki za posameznika skoraj enako pomembno kot navezanost – v otroštvu na starše, v odrasli dobi pa na partnerja – in da gre za dve bistveno različni potrebi, ki sta medsebojno nezamenljivi. Tako je igra z vrstniki bistvenega pomena za otrokov socialni in kognitivni razvoj. Jasno je, da otrok potrebuje starše, vendar starši in igra s starši ne morejo zadovoljiti določenih razvojnih potreb, ki jih omogoča edinole družba vrstnikov. Potreba po vrstniški družbi postane še bolj očitna v adolescenci, ko starši počasi začnejo izgubljati svojo vlogo primarnih objektov navezave. Družba vrstnikov predstavlja prostor, kjer najstniki preverjajo svoja čutenja in identiteto. Samoidentiteto najstniki dosežejo preko članstva v skupini. Ta potreba pa je zelo pomembna tudi v odraslosti. Tudi v tem obdobju je ohranjanje samoidentitete preko skupine bistvenega pomena (Weiss 1973, 145-148).

Simptomi socialne izolacije oziroma socialne osamljenosti so občutje nemira in težave s koncentracijo, ki preprečujejo, da bi

se z nečim zamotili, kot na primer s knjigo ali gledanjem televizije. Posameznik pogosto izgubi motivacijo za rutinska dnevna opravila, ki jih dejansko nihče ne opazi in zato za posameznika pogosto izgubijo svoj pomen. Še posebej tipično je občutje dolgočasje, brezciljnosti ter občutek izločenosti. Nikakor ne gre za tesnobo, praznino ali strah, ki so specifična občutja emocionalne osamljenosti. Takšen socialno osamljeni posameznik se čuti prisiljenega zapustiti dom in iti med ljudi, da bi vsaj malo začutil toplino, ki jo prinaša druženje s prijatelji. Tipično je, da se ne čuti gnane k osebi oziroma osebam, ob katerih bi začutil olajšanje svoje osamljenosti, pač pa k odkritju določene aktivnosti, pri kateri bi lahko sodeloval, se izkazal za kompetentnega in bi ga zato skupina sprejela (Weiss 1973, 22).

RAZPOLOŽENJSKA IN KRONIČNA OSAMLJENOST

Glavni kriterij te delitve je torej trajanje posameznikovega doživljanja osamljenosti. Razpoloženska osamljenost se nanaša na vsakodnevno osamljenost, prehodno razpoloženje, in je pogojena s kratkotrajnimi zunanji okoljskimi. Tovrstno osamljenost torej občasno doživlja vsak izmed nas. Ljudje se z razpoložensko osamljenostjo najpogosteje soočijo z aktivnimi strategijami, kot je kontaktiranje prijateljev. O kronični osamljenosti pa govorimo, ko oseba ne uspe vzpostaviti zadovoljujočih osebnih odnosov v dveh ali več zaporednih letih. S tem so povezani dolgoročni kognitivni in vedenjski deficiti pri povezovanju z drugimi ljudmi (Hu 2009, 220). Raziskave kažejo, da je osamljenost za 20 % ljudi glavni vir nezadovoljstva v življenju (Cacioppo in Patrick 2008, 5). Kronična osamljenost je povezana z določenimi osebnostnimi lastnostmi, kot so intravertnost, sramežljivost in nizka samozavest. Kronično osamljenost zato lahko imenujemo značajska. Kronično osamljeni ljudje so bolj naklonjeni samotarskim aktivnostim, kot so najrazličnejši hobiji in gledanje televizije,

ter so nagnjeni k pasivnejšim strategijam soočanja z osamljenostjo (Hu 2009, 220). Pomembno je upoštevati, da se kronične osamljenosti ne da premagati preprosto tako, da bi prišel ven iz "lupine" svojega osamljenega načina življenja ali spoznal pravega človeka. Kronična osamljenost je pogojena z globino in kompleksnostjo našega nevrobiološkega ustroja in evolucijske zgodovine (Cacioppo in Patrick 2008, 8). Kot je bilo že izpostavljeno, je za kronično osamljene osebe značilna visoka občutljivost na socialne signale, pa tudi njihova netočna interpretacija.

OSAMLJENOST IN SODOBNA ZAHODNA DRUŽBA

Zdi se, da je sodobna zahodna družba še posebej ranljiva za osamljenost. Med pomembnimi indikatorji lahko navedemo razširjenost kriminala in posledično manjši občutek varnosti, visoke stopnje ločitve in sesutje tradicionalnih socialnih odnosov. Tako lahko v sodobni družbi že govorimo o dekadenci medosebnih odnosov, ki je povezana z visoko stopnjo osamljenosti, in to kljub bistveno večjim socialnim mrežam, ki jih omogočajo sodobna telekomunikacijska sredstva in prometna infrastruktura. Zanimiva je tudi sprememba koncepta samouresničitve, ki je bila v moderni dobi osredotočena na izbiro poklica in bi jo lahko poimenovali karierna samouresničitev, v postmodernem obdobju pa se vedno bolj poudarja, poleg kariere, zadovoljstvo v osebnem življenju in posledično tudi kakovost medosebnih odnosov. Kulturni okvir osamljenosti sestavljajo številni stereotipi. Še posebno pomembna je stereotipna vloga spolov in z njo povezana spolna identiteta. Zdi se, da je v zahodni družbi občutje osamljenosti – kot občutje šibkosti – dovoljeno le ženskam. Moški ga praviloma zanikajo, kar se od njih pravzaprav tudi pričakuje. Tako moški kakor ženske pa so v družbi zaradi priznavanja občutja osamljenosti lahko stigmatizirani. Biti osamljen namreč pomeni biti sam, izpostavljen,

drugačen, neprimeren in morda celo izrinjen. Kaj hitro se osamljenost povezuje z zavestno neprilagojenostjo družbi ali nesposobnostjo, zato je občutje osamljenosti lahko sramotno. Raziskovalci ugotavljajo, da je osamljenost povezana s stigmo neuspeha in neprimernosti, ki jo družba pogosto pripiše tistim, ki so dovolj pogumni, da so svojo osamljenost priznali (Rokach 2004, 26-27). Neosamljeni se pogosto sprašujejo, zakaj se osamljeni ne spremenijo in jim pogosto nudijo enostavne in nekoristne nasvete, v smislu "naj grejo v družbo ali na zabavo". Takšni nasveti pa stanje osamljenega pogosto še poslabšajo. Četudi bi nasvet upoštevali, se občutka osamljenosti ne bi rešili, zato pa bi se počutili še bolj nesposobni, neustrezni in obupani (Weiss 1973, 12). Tema osamljenosti je pogosto tabu tudi med strokovnjaki. Kot lahko opazimo, je na temo osamljenosti relativno malo literature. Očitno je tudi tukaj v ozadju izogibanje soočenju s samim seboj, z lastno izkušnjo osamljenosti in stigmatizacijo s strani drugih strokovnjakov v smislu, da je to zagotovo tudi raziskovalčev osebni problem, sicer bi si za svoje področje izbral bolj eksotičen, a družbeno sprejemljivejši pojav, namesto zelo osnovne in splošno razširjene osamljenosti (Rokach 2004, 26; Weiss 1973, 12).

Zlasti v zahodni kulturi smo prepričani, da osamljenost naj ne bi prizadela normalnih, zdravih in močnih oseb. Ne povezujemo je s samim seboj, pač pa z drugimi, tistimi na robu družbe, kot so starejši, revni, brezdomci, invalidi in kriminalci, torej s tistimi, ki jih dojemamo kot nezaželene, neljubljene in odtujene (Rokach 2004, 32).

V povezavi s kulturnim okvirom osamljenosti je bila narejena raziskava laične teorije osamljenosti, med katero je raziskovalec ljudi iz splošne populacije spraševal, kaj naj bi bila osamljenost in kakšni so vzroki zanjo. Ugotovil je, da je osamljenost v dojemanju ljudi povezana z negativnimi karakteristikami osebe kakor tudi z zunanjo socialno izključenostjo. Z drugimi besedami, osamljeni so tisti, ki so nepriljubljeni, negativni

osebni in tisti na robu družbe. Laična teorija osamljenosti tako jasno pokaže na upravičeno povezavo občutja osamljenosti s sramom (Lunt 1991, 26-33).

Zdi se, da je osamljenost postala trajen in vse preveč znan način življenja milijonom ljudi zahodne družbe: samskim, ločenim, adolescentom, gospodinjam in številnim osebam, ki kličejo na centre za pomoč v stiski. Osamljenost je tako razširjena in boleča, da je nastala celo milijonska industrija za osamljene potrošnike, ki ne vedo, kako naj se z osamljenostjo soočijo. Pod to industrijo spadajo klubi za snemanje (erotičnih) videov, oglaševalske agencije, ki v svojih oglasih uporabljajo – bodimo pozorni samo na aktualne oglase za mobilne telefone –, ki govorijo o boljših odnosih in koncu osamljenosti. Pojavljajo se tudi številne agencije za iskanje partnerja. Ta industrija je v zahodni družbi vedno bolj razširjena. Tovrstna ponudba za zadovoljitev potrebe po medsebojni povezanosti z eksponentno hitrostjo raste še posebej na spletu. Mnogi osamljeni izkoristijo tovrstno ponudbo z namenom odpraviti svojo osamljenost in pogosto končajo v še bolj brezupnem stanju, kakor so bili na začetku.

Tudi znotraj zahodne družbe pa obstajajo pomembne razlike. Narejena je bila raziskava med kanadsko in špansko populacijo. Španija namreč še vedno velja za tradicionalno katoliško državo, kjer je družba, podobno kot na Švedskem, najbolj družinsko usmerjena. Poleg tega so se Španci izkazali za izrazito družabne: statistično vsak Španec s svojo družino in prijatelji dnevno preživi 2,5 ur, evropsko povprečje pa je 15 minut (!). Tudi stopnja ločitev v Španiji je med najnižjimi v Evropi. Tako so primerjali 637 naključno izbranih Kanadčanov z 454 naključno izbranimi Španci. Odkrili so bistvene razlike in potrdili hipotezo, da kulturno ozadje pogojuje načine soočanja z osamljenostjo. Praktično pri vseh predvidenih oblikah strategij so Španci imeli statistično pomembno manj točk – tudi na področju religije in vere. Predvideva se, da tradicionalni način življenja vse te strategije

sam po sebi vključuje in da jih ljudje ne obravnavajo kot strategije soočanja z osamljenostjo, pač pa preprosto kot način življenja. Koncept samote kot zaželenega stanja biti sam se je kot strategija soočanja z osamljenostjo izkazala le pri Kanadčanih, medtem ko se zdi, da Španci tega ne poznajo (Rokach 2008, 51-63).

Sedanjo dobo bi lahko imenovali dobo odnosov. Verjamemo v edinstvenost, pomembnost in dosegljivost odnosov z drugimi, misleč, da vemo, kako premagati strah pred bližino, ki je v nas. V moderni družbi je bilo delo tisto, ki je predstavljalo samoizpolnitev, danes pa so to odnosi, ki se zdijo glavni, če ne celo edini način potrditve samopodobe. Tako smo soočeni s paradoksom: po eni strani hrepenimo po bližnjih intimnih odnosih, po drugi pa je naša družba izredno nenaklonjena vzpostavljanju tesnih odnosov. Naš način življenja ustvarja izolacijo, kakor tudi otežuje soočanje z njo. Zahodna družba poudarja posameznikove dosežke, tekmovalnost in brezosebne družbene odnose. Spričo takšnih vrednot oziroma idealov je razširjeno občutje osamljenosti popolnoma razumljivo. V družbi, ki se predstavlja kot družba obilja in priložnosti za uspeh, pomanjkanje uspeha na poslovnem ali zasebnem področju pomeni poraz. In ker naj bi vse te priložnosti nedvomno obstajale, poraz predstavlja osebno nesposobnost posameznika (Rokach 2004, 27-28).

LITERATURA:

- Bekhet, Abir K., Jaclene A. Zauszniewski in Wagdy E. Nakhla. 2008. Loneliness: a concept analysis. *Nursing Forum* 43, št. 4: 207-213.
- Cacioppo, John T., James H. Fowler in Nicholas A. Christakis. 2009. Alone in the crowd: The structure and spread of loneliness in a large social network. *Journal of Personality & Social Psychology* 97, št. 6: 977-991.
- Cacioppo, John T., in William Patrick. 2008. *Loneliness: Human nature and the need for social connection*. New York in London: W. W. Norton & Co.
- Dahlberg, Karin. 2007. The enigmatic phenomenon of loneliness. *International Journal of Qualitative Studies on Health & Well-Being* 2, št. 4: 195-207.
- Dykstra, Pearl A., in Tineke Fokkema. 2007. Social and emotional loneliness among divorced and married men and women: Comparing the deficit and cognitive perspectives. *Basic & Applied Social Psychology* 29, št. 1: 1-12.
- Fokkema, T., in K. Knipscheer. 2007. Escape loneliness by going digital: A quantitative and qualitative evaluation of a Dutch experiment in using ECT to overcome loneliness among older adults. *Aging & Mental Health* 11, št. 5: 496-504.
- Hu, Mu. 2009. Will online chat help alleviate mood loneliness? *CyberPsychology & Behavior* 12, št. 2: 219-223.
- Joiner, Thomas E. 1997. Shyness and low social support as interactive diatheses, with loneliness as mediator: Testing an. *Journal of Abnormal Psychology* 106, št. 3: 386.
- Lunt, Peter K. 1991. The perceived causal structure of loneliness. *Journal of Personality & Social Psychology* 61, št. 1: 26-34.
- Rokach, Ami. 2001. Strategies of coping with loneliness throughout the lifespan. *Current Psychology* 20, št. 1: 3.
- Rokach, Ami. 2004. Loneliness then and now: Reflections on social and emotional alienation in everyday life. *Current Psychology* 23, št. 1: 24-40.
- Rokach, Ami. 2005. Drug withdrawal and coping with loneliness. *Social Indicators Research* 73, št. 1: 71-85.
- Rokach, Ami. 2008. Coping with loneliness in North America and Spain. *Psychology Journal* 5, št. 1: 51-70.
- Weiss, Robert Stuart. 1973. *Loneliness: the experience of emotional and social isolation*. Cambridge, Massachusetts in London, Anglija: The MIT Press.

JANEZ RUS

Esej o drugih

Slovenski človek je še do pred kratkim natančno poznal osnovni nedeljski obrednik: oblekel si je za tisti dan izbrano obleko ter s svojo družino pohitel k jutranji maši. Tam proti poldnevu se je obrednik nadaljeval s kosilom, katerega potek in sestavine so bile jasne: opoldanska juha, krompir in meso ter solata. Takšno je bilo in je značilno slovensko nedeljsko kosilo. Nedeljski obrednik je bil torej sestavljen iz verskih, družabnih in prehrabnenih sestavin. Izhodišče, da so takšni časi kljub vsemu že nekoliko mimo, bržčas ni brez temeljev.

Upoštevaajoč dejstvo, da se naša krajina od značilnega slovenskega modela vernosti, kot ga radi označujemo, vse bolj preobraža v družbo s težko opredeljivo versko podobo, a z določeno prisotnostjo kristjanov v njej, brez večjih težav ugotavljamo, da smo, kot se reče, evropski. Če seveda evropskost naše dežele merimo po stopnji brezvernosti, protivernosti ali drugače-vernosti. Zibelka neke kulture z jasno versko podobo je postala pribežališče vsakršne drugačnosti, vključno z versko, in z njo preprosto sobivamo. Bog ve, kdo bo pri tem mešanju prevladal: bolj avtohtoni ateizem z določeno odklonilno naravnostjo do svojih duhovnih korenin in v nekoliko manjši meri do drugih verujočih; verski bazar, ki se samo na prvi pogled zdi podoben samopostrežni trgovini, v resnici pa na vseh najprivlačnejših stojnicah ponuja sosedo z Bližnjega vzhoda; ali morda katoliško krščanstvo,

predrugачeno v svojem oblikovnem izrazu, a ohranjajoč svojo slovensko posebnost?

S to uvodno kuliso bralca ne želim uvesti v dramski lok boja med razočaranji in pobudami k prenovitvi izgubljenega, saj mi je jasno, da verske čistosti v njeni monolitnosti zares nikoli ni bilo: ne pri nas, ne v nobeni drugi katoliški deželi. Brez dvoma pa je obstajal, tako mimogrede, prevladujoč model, na podlagi katerega si danes lahko privoščimo opis značilnega slovenskega obrednika. Še manj mi je do netenja nekakšnih novih katoliških prenovitvenih ognjišč, ki bi podkurila strast po polarizaciji. Sploh v svojem razmišljanju ne želim iti na nož, saj konec koncev opisana karikatura vendarle (še) ni tako zelo drastična, temveč se želim lotiti kratkega in skromnega razmišljanja o slovenskih drugih v njihovi verski drugačnosti. Preprosto zato, ker bo v prihodnje, opirajoč se na shematični oris

premikov v evropski resničnosti, dialog s strani nas katoliških kristjanov vse bolj usmerjen v druge: drugače verujoče ali pač neverujoče. Uvodno karikaturu slovenskega nedeljskega obrednika sem torej uporabil kot poslikavo premikov v zadnjem času z namenom lažjega razumevanja stanja, v katerem smo: sredi verske in z njo vsakršne druge pestrosti znotraj naše dežele, ki je bila bistveno manj značilna za opisano slovensko resničnost, v kateri je vladala določena enotnost. Od verske pestrosti po mojem mnenju sledi pomemben korak, ki se današnji katoliški misli zdi spontana zvedavost: kdo so vsi ti drugi in kdo sem jaz med njimi, in to kljub naši zaprtosti, najsi bo pripisana upravičeno ali ne.

Kar se tiče spraševanja o drugih, je katoliška misel dobila pomembno spodbudo s strani pred kratkim rojene humanistike, ki je pomembno podčrtala sicer evangelijsko načelo, da moram k drugemu stopiti s poslušanjem. Ali nazorneje evangelijsko: kdor ne umre najprej sebi, ne more obroditi sadu. Obrodila je tisto, kar danes imenujemo dialog. V zvezi s spraševanjem o sebi pa se pravzaprav ne obeta nič novega, saj spraševanje o sebi kristjane od nekdaj rine v razumsko raziskovanje razodetih resnic, v teologijo torej. Ne razočarani ali ogroženi, temveč preprosto soočeni z drugimi, smo kristjani v stalnem gibanju, ki nikoli ne doseže resničnega ravnotežja. Oznanjujoč veselo novico o Kristusu, ki je Gospod in Odrešenik, se po eni strani srečujemo in spoznavamo druge, kajti tudi mi smo bili nekoč drugi. Prej morda Judje, pripadniki drugih verstev, večinoma pa povsem navadni pogani, a danes po krstu vzdani v Kristusovo telo. O Gospodu in Odrešeniku misleč na druge seveda razmišljamo na svojstven način. In po drugi strani se z veselo novico ukvarjamo kar tako, sami zase. Ker nas preprosto vznemirja in nam ne da miru, poleg tega pa se zdi, da mora vsak rod zase najti sebi lasten izraz vere v Jezusa Gospoda. Gibanje z drugimi besedami vijuga med *dialogom* in *oznanilom*, kot je pred leti

razmišljal dokument Papeškega sveta za medverski dialog. Pa ne tako na splošno, temveč v naši slovenski vsakdanji konkretnosti.

Glede omenjenega spraševanja o drugih in, kar je morda še pomembnejše, vstopanja v dialog z njimi bi lahko rekli, da se giblje na območju etnografije, ki v religiji prepozna tak ali drugačen element na ravni razodetja. S terminom, ki si ga kristjani radi pridržimo za oris svojega peskovnika, lahko označimo tudi izkušnjo verske narave, ko nekaj, kar je bilo sicer odeto v nedostopnost onostranstva, postane človeku odkrito in torej na neki način dostopno. Da pa ne bi ostali samo pri eni sami panogi, razmišljajmo rajši o humanističnih znanostih. Slednje v religiji prepoznavajo morda ne ravno utemeljujoče, vsekakor pa bistveno sestavino kulture. Če pustimo ob strani razmišljanje o kulturi in se usmerimo v versko izkušnjo, utemeljeno v nekem trenutku razodetja, potem se v zvezi z njo gibljemo nekje med ljubosumnim hraniteljem svoje lastne izkušnje (ki jo včasih pošteno in predvsem ljubosumno čuvamo pred drugimi znotraj katoliške (*sic!*) Cerkve, kot da bi bilo spoznanje drugega lahko v čem nevarno) in na drugi strani dobrim opazovalcem verskih pojavov. Slednji ve, da ima vsaka skupnost takšno ali drugačno mitološko razlago svojega obstoja, bodisi, kar se tiče njegovega izvora, bodisi njegovega cilja. Kakorkoli, želimo preprosto poudariti, da so humanistične znanosti k teologiji marsikaj prispevale. Ko pa že razmišljamo o drugih, lahko prispevek strnemo približno takole: udeležba in opazovanje kot temeljna metoda razumevanja je od samovšečne zagledanosti vase (izhajajoč iz prepričanja, da kristjan *poseduje* resnico) počasi pripeljala do središčnega vprašanja, ki v sodobnosti katoliške misli ostaja bolj ali manj brez konkretnega odgovora. Katere odrešenjske bilke so vzklile iz semen Besede, razsejane po tako rekoč vseh verskih izročilih, in katere sadove je pri njih obrodil Duh? Zelo konkretnih odgovorov naša misel še ni podala, obenem pa moramo že v sami poti, ki je pripeljala do tega vprašanja, še bolj pa

seveda v razmišljanju – pa četudi še zdaleč ne dokončanem – prepoznati hvale vreden korak v smer, ki katoliški misli dolgo časa ni bila ravno blizu.

Oglejmo si še drugo stilizirano vprašanje, do katerega skoraj gotovo spontano pride (slovenska) krščanska zvedavost: kdo sem jaz med drugimi? To je začetek teologije. Slednje ne zanima toliko dejstvo, da mnogi v nekem trenutku svojega življenja vzkliknejo, da jih je Bog vrgel s konja; in zanimivo, to velja, jasno da v prisposobi, tako za tiste pred Pavlom, kot tudi tiste za njim. Ravno tako velja za prave kristjane, kot tudi za tiste, ki z njim nimajo dosti opraviti. Slednje nam je sicer prišepnila etnografija, ki jo moramo, če le hočemo napredovati, zaenkrat pustiti ob strani in blok teologije nekako osamiti. Teologija se je povsem na začetku najnovejšega katoliškega katekizma izrazila, da je človek *capax Dei*. Kot bi ravnokar omenjenim humanistom, ki smo jih sicer odmislili, hotela reči, da se povsem strinja z njihovo ugotovitvijo o religioznosti človeške kulture. A se pri tem ne zadržuje prav dolgo, temveč razvije obširno teološko misel. Preden se loti opisa in razlaganja *zaklada vere*, opredeli pravila igre. Bog se v polnosti razodene ter vso resnico preda Cerкви kot resnični varuhinji. Iz tega izhaja dokaj preprost sklep: četudi varuhinja vse bolj pogloblja razumevanje prejetega, teologija ostaja v svojih temeljnih potezah več ali manj enaka, le skladno s konkretnimi razmerami posameznega zgodovinskega trenutka z različnimi poudarki. Začrtana in postavljena je bila v prvih korakih Cerkvje, ko je izjavila *Verujemo* in nanizala osnovne točke v zvezi s

trojiškimi Bogom in njegovim odrešenjskim načrtom v Cerкви do konca časov. Šele ta opredelitev, ki je od vekomaj in ki pravzaprav tvori jedro obravnavanega bloka, je omogočila tistega prvega. Ali še natančneje: teologija od vekomaj in na vekomaj pravi, da je samo en Bog stvarnik in en sam načrt odrešenja, katerega začetek je učlovečenje Božje Besede ter nadaljevanje delovanje Duha v Cerкви. Šele od tod lahko uvedemo drugi blok, sprašujoč se o sledovih razodete vere v drugih.

Če naj torej blokovska razdelitev obravnave drugih na humanistično in teološko polovico čemu služi, potem naj bo to sprva naša odločitev, za kateri blok se odločamo. Nikakor ne z željo, da bi se odločili za enega ali drugega, temveč v prepričanju, da bo jasna ločitev obe strani medsebojno priganjala, da se izmenično poglobljata. Sicer pa se zdi zanimivo in podčrtanja vredno dejstvo, da obstaja v katoliški teologiji področje, ki se ukvarja z nekrščanskimi verstvi. Po vsem povedanem jo imenujmo preprosto teologija drugih. Preden sploh in itak zgolj v mislih preidemo na tisto, kar včasih imenujemo vsakdanje versko življenje – pa ne zaradi banalnosti ali neznanstvenosti, temveč zaradi tega, ker lahko končno vidimo utelešenje, ki presega samo napisan ali izrečen koncept – se teološko začudimo in navdušeno ponovno zatrdimo svojo pripadnost edini pravi religiji: edini odrešenik, ki skupaj s svojo Cerkvijo sestavlja eno samo odrešenjsko skrivnost, se z vsem srcem zanima za druge! Ta teološki vzklik, le malo daljši slogan, je seveda potrebno prevajati v našo lastno vsakdanjost, a o tem drugič.

TAMINO PETELINŠEK: Ikona, Ljubljana 2003.



TADEJA KERŽE

Predšolska vzgoja med družino in inštitucijo

Smo v času javne razprave ob sprejemanju novega družinskega zakonika, v katerem želi aktualna politična oblast na Slovenskem globoko poseči v naravno tkivo družine ter ga, še mnogo temeljiteje, kot je to počela že doslej, preoblikovati po svojih (anti)vrednotah. Ob tem razveseljuje precej živahen kritični odziv katoliške skupnosti na tovrstna prizadevanja. Hkrati ta protest nekoliko tudi preseneča. Zdelo se je namreč, da je doslej večina slovenskih katoličanov skoraj povsem nekritično pristaja na družinsko politiko, ki je v zadnjih nekaj desetletjih odvzemala družini kos za kosom od nabora pristojnosti in jih dodeljevala državnim ustanovam.

Še več, včasih se je zdelo in se še zdi, da smo katoličani prvi, ki razumemo vrtčevsko vzgojo za najboljši model, s katerim naj bi država pravzaprav podpirala družino in krepila funkcije, ki naj bi jih le-ta izvajala, to je rojstvo in vzgoja otrok. Društva, ki sama sebe imenujejo za katoliška in hkrati prodružinska, bodo tako v prve vrstice svojih vsakokratnih pobud zapisovala zahteve po več vrtcih in njihovi brezplačni dostopnosti. Da bi v njih zapisali zahteve po krepitvi tistih socialnih pobud, ki bi krepili samo družino, npr. denarna podpora za posameznega otroka neposredno družinam, uveljavitev dohodka za matere, ki se posvetijo izključno družini ipd., ni bilo (kaj prida dosti) slišati.

Predpostavka, da bo država z drago mrežo vrtčevskih ustanov uspešno rešila svoj demografski primanjkljaj in pozitivno

odgovarjala na vedno zahtevnejše vzgojne izzive, se v praksi ni potrdila, se ne potrjuje in upam si trditi, da se ne v bližnji ne daljni prihodnosti ne bo. Porazno stanje na področju naravnega prirastka slovenskega prebivalstva in še bolj zaskrbljujoči vzgojni problemi samo še potrjujejo tezo, da bo slej ko prej potrebno začeti z resno družinsko politiko, ki bo to osnovno celico družbe krepila in je ne več sistemsko rušila. Da je država to zares počela, namreč načrtno rušila družino, se je dokončno potrdilo ob tokratnem predlogu novega družinskega zakonika.

Koliko gneva o stranpoteh obstoječega družinskega modela in koliko privoščljivega napovedovanja skorajšnjega konca 'preživelega' modela organizacije najintimnejših medčloveških razmerij smo slišali na javni razpravi v parlamentu s strani najvišjih

krogov t. i. stroke in pristojnega ministrstva. Resnično zadosti, da je zdrznilo celo z obstoječim skoraj vedno zadovoljne katoliške kroge, ki preko tega res niso mogli več iti čisto mirno. Jim bo to dalo misliti o dogajanjih, ki so doslej pripravljala stanje, v katerem smo se zdaj znašli, ali pa se bodo zgolj zadovoljili s kozmetičnim izboljšanjem stanja, na kakršno so naleteli?

Pričujoči zapis je spodbuda k temeljitejšemu premisleku, kaj smo s seboj in svojimi otroki ter z družino kot tako počeli doslej, da smo jo pritirali do roba, ob katerem ni več jasno, ali bo padla ali ostala. V njem sem se osredotočila na najboljčutljivejši čas, v katerem naj bi se družina postavila na noge in zaživela kot polnokrvni organizem, to je čas vzgoje otrok v predšolski dobi. Da je družina ravno v tem obdobju deležna intenzivnih motenj s strani družbe, se kaže v naraščajočem številu ločitev vedno redkejših zakonskih zvez, pa tudi v zaskrbljujoče naraščajočih izvenzakonskih razmerjih.

Med temi motnjami, v mislih imam slabo politiko reševanja prvega stanovanjskega problema, pravočasnega zaposlovanja za določen čas, vedno spretnejši pritisk delodajalcev na število in čas rojstev otrok ipd., bi izpostavila zlasti vse agresivnejše promoviranje vrtčevske vzgoje kot najboljšega modela predšolske vzgoje. Pri tem najbolj skrbi dejstvo, da gre pri omenjenem za model, ki nima namena dopolniti družinske vzgoje, temveč jo preseči in v zadnji konsekvenci tudi ukiniti. Da to ni znanstvena fantastika, temveč v stvarnosti vedno otipljivejše dejstvo, postaja vse jasneje.

Tovrstne trditve bi želela podkrepiti z razgrnitvijo študij, ki sta prikazali vodilne teorije o predšolski vzgoji razvitega sveta v zadnji štirih desetletjih. Zlasti poučno se mi to početje zdi, ker so teorije, zapisane pred kar nekaj časa in v prostorih, oddaljenih precej daleč od nas, danes naša najotipljivejša stvarnost. V naravi idej je pač, da se kaj rade uresničijo, tudi tiste najslabše. Zato je prav, da se z njimi seznanimo in prepoznamo, koliko

je v njih nas in našega dejanskega razvoja, koliko pa je tistega, kar nas uničuje in ukinja.

1. RAZGRNITEV TEME

V pričujočem zapisu želim osvetliti pogled naše družbe na predšolsko vzgojo otrok, to je populacije od enega do šestih let, se pravi na vzgojo otrok od izteka porodniškega dopusta do vstopa v šolo. V mislih imam zlasti njeno vrednotenje otrokove vključenosti v družinsko okolje in širše družbene vzgojno-varstvene kontekste.

Pri tem me zlasti zanimajo stališča tistih, ki dajejo prednost dominantni oziroma celo izključni vlogi družine pri vzgoji otroka pred vstopom v šolo na eni strani, na drugi pa argumenti tistih, ki vidijo mesto predšolskih otrok predvsem v okviru ustanov, kot je vrtec ali organizirano individualno varstvo izven doma. V razpravi bom tako soočila dve študiji, ki razvijata različne poglede na mesto otroka v predšolskem obdobju. Natančneje, na eni strani gre za argumente avtorja Benjamina Spocka iz knjige *Nega in vzgoja otroka*, ki kažejo bolj v prid družinski vzgoji, na drugi strani pa za razmišljanja Ann Oakley v delu *Gospodinja*, v katerem slednja daje absolutno prednost vzgoji izven družine.

Po razgrnitvi argumentov posameznih teorij bom strnila njune ugotovitve ter sklepu podala svoj kritični komentar nanju.

2. ANALIZA

2.1. DRUŽINSKA VZGOJA

Svetovno znani ameriški pedagog Benjamin Spock, čigar knjige so doživele milijonske naklade, je s svojo kultno knjigo *Nega in vzgoja otroka* leta 1969 dosegel tudi slovenske bralce. Sledili so ponatisi, iz česar je moč sklepati, da je pomembno vplival na slovenski prostor in njegovo gledanje na nego in vzgojo otrok, zato se zdi upravičeno, da ga izberemo za našo analizo.

Kot že v uvodu omenjeno, je Spock zagovornik družinske vzgoje, zlasti pa se mu

zdi pomembna oziroma nezamenljiva vloga matere v prvem letu otrokovega življenja.¹ Ta njegova trditev je bila zlasti pomembna v času, ko so bili v slovenskem prostoru mladim materam dovoljeni le štirje meseci porodniškega dopusta, medtem ko je bila skrb za dojenčke po njihovi vrnitvi v službo prepuščena bodisi privatnemu varstvu bodisi otroškim jaslim. Do takšne ureditve je avtor kritičen.² Še več, otrokove potrebe po varnem okolju, v katerem se mu posveča ista in stalna oseba, po možnosti mati seveda, ne reducira samo na starost do treh let, ko je le-ta najbolj intenzivna, temveč jo razširja tudi v šolsko dobo.³

V svoji analizi poudarja otrokovo potrebo po individualni negi in vzgoji, ki mu jo v

njegovi predšolski dobi na najboljši način nudi mati oziroma družinsko okolje. Dopusča sicer možnost, da vzgojno-varstveno delo uspešno opravijo tudi osebe zunaj družine, in sicer pod pogojem, da svoj pristop k otroku kar najbolj približajo zakonitostim družinske vzgoje. Seveda pa to zunanjo pomoč razume zgolj kot dopolnilo, ki doma ne more nadomestiti.⁴

2. 2. INSTITUCIONALNA VZGOJA

Knjigo *Gospodinja* profesorice sociologije in socialne politike na londonski univerzi Ann Oakley, sicer avtorice številnih knjig s področja družine, položaja žensk in zdravstvenega varstva, sem izbrala, ker je, kot je sama

TAMINO PETELINŠEK: Atelje Jakova Brdarja, Ljubljana 2008.



zapisala v uvodu te knjige, "napisana s feminističnega stališča: kljubuje konvencionalnim vrednotam, po katerih je delo moška dejavnost, dom pa ženska".⁵

Svoje stališče je torej postavila v zavestno nasprotje tistega, katerega zagovornik je (do določene mere) tudi Benjamin Spock, namreč, da je za predšolskega otroka najboljša družinska vzgoja, za katero je najbolj odgovorna in kompetentna otrokova mati. Oakleyjeva na mesto družine postavlja zunajdružinske strukture, ki naj bi namesto nje veliko uspešneje opravljale poslanstvo vzgoje najmlajših otrok. Še več, avtorica knjige, nastale leta 1974, predvideva konec družine kot preživelega in celo škodljivega vzgojnega telesa.⁶ Predpogoj ukinitve vseh oblik zatiranja ženske je po njenem zrušitev 'mita o materinstvu', ki govori o nenadomestljivosti materine vzgojne vloge.⁷

V nasprotju s prepričanjem tistih, ki se jim zdi zdravo družinsko življenje nujni pogoj normalnega otrokovega razvoja, je ona mnenja, da zaposlovanje mater nima nobenega škodljivega vpliva na otrokov telesni, socialni, intelektualni ali čustveni razvoj. Za razliko od splošnega prepričanja, da je vzrok mladostniškega prestopništva materina zaposlitev, avtorica celo meni, da so otroci zaposlenih mater manj nagnjeni k prestopništvu kakor otroci mater, ki so ostale doma. Zaposlene matere se namreč znajo veseliti s svojimi otroki in so manj razdražljive kakor matere, ki so doma,⁸ hkrati pa se le-te v glavnem posvečajo gospodinjenju ravno takrat, ko otrok potrebuje pogovor, spodbudno igro ali telesno navzočnost.⁹ Po njenem so raziskave družin mladostniških prestopnikov pokazale, da le-ti niso čutili prikrajšane za mater, temveč za očeta.¹⁰ V družinah, kjer gre za tesno navezo mati-otrok, je po avtoričnih besedah veliko več možnosti za fizično nasilje in čustvene zlorabe,¹¹ med katerimi zlasti izpostavi 'materino pretirano zaščitništvo'.¹²

Oakleyjeva se kritično sooči tudi z raziskavami institucionalizacije oziroma radikalne ločitve otroka od matere, npr. v bolnišnicah

ipd. Strokovnjaki so otrokove reakcije kot negativizem, zavračanje sesanja, hipertonijo, bruhanje, vpitje, otrplo spanje, drisko in hiranje, jok, zapiranje vase, pomanjkanje stikov z okolico, zavračanje igranja in otopelost razložili kot posledice šoka ob izgubi matere, ki so ga poimenovali sindrom prikrajšanosti za mater.¹³ Po avtoričinem mnenju pa pri tem ne gre za sindrom prikrajšanosti za mater, temveč za prikrajšanost za odraslega človeka, ki bi nenehno in ljubeče skrbel zanje.¹⁴

Po njenem mnenju je trditev, da otrok potrebuje mater, nova in pretanjena oblika antifeminizma, s katero poskušajo moški ženske še močneje privezati na otroke in se obenem izogniti očetovski odgovornosti.¹⁵ Avtorica vidi rešitev v osvoboditvi iz tesne povezave mati-otrok z najzgodnejšim navezovanjem otroka na več oseb, s čimer bi bile matere razbremenjene ujetosti na ta ozki segment svojega življenja in bi si s tem razširile svoje poklicne možnosti in prostor osebnega razmaha.¹⁶ Kot primer take vzgoje avtorica navede izraelske kibuce, v katerih otroke vzgajajo ločeno od staršev v vrtcih, v katerih zanje skrbi več oseb.

Ti otroci kot odrasli ne kažejo zaostalosti v razvoju, so srečni otroci, ki imajo občutek varnosti in zaupajo svetu. Ena izmed posledic, ki poudarja skupno življenje z vrstniki, je ta, da postanejo otroci bolj čustveno odvisni drug od drugega kakor pa od odraslih.¹⁷ Izoblikuje se drugačna osebnost, osebnost brez čustvene globine. Odrasli, ki so jih tako vzgojili, kot otroci niso doživeli pretanjenih prilagajanj, rahločutnosti in zaupnosti, ki se porajajo v odnosu zgolj dveh oseb. Tesne vzajemnosti se niso naučili. Čisto preprosto ne morejo vzpostaviti intenzivnih odnosov, ker niso intenzivni ljudje.¹⁸ Navedene raziskave jo tako samo še potrjujejo v prepričanju, da ima institucionalna vzgoja prednost pred družinskim tipom vzgoje, kajti ta rodi osebnosti, ki niso sposobne globoke človeške povezanosti in jim je s tem prihranjeno veliko trpljenja.¹⁹

Ann Oakley je izrazita zagovornica institucionalne vzgoje. V njej vidi možnost

za emancipacijo ženske od vloge matere in gospodinje ter s tem široko odprtje možnosti na osebnostnem in poklicnem področju. Institucionalna vzgoja ima po njenem tudi prednost za otroka, saj ga izvzame iz ozkega okolja družine, v kateri je zelo pogosto deležen psihičnega in fizičnega nasilja, zanemarjanja svojih razvojnih potencialov ipd.

3. ZAKLJUČEK

V sklepu pričujočega prikaza želim na strnjen način povzeti dognanja raziskave in jih kritično pretresti.

Ugotovitve Benjamina Spocka o nujnosti družinskega življenja, ki predvideva materino navzočnost, nego in vzgojo, se mi zdijo dokaj prepričljive. Pri njegovem izvajanju sem pogrešala zlasti dva momenta, ki ju je izpostavila Ann Oakley: a) pomembnost očetove vloge v družini, tudi pri vzgoji otrok, in b) poudarek na materinem osredotočenju na vzgojo otrok in manj na gospodinjska opravila.

Zelo pomembno se mi zdi poudariti vlogo očeta v družini, zlasti danes, ko ga v družini kronično primanjkuje. Oče je zelo pomemben v razmerju do svoje žene, kajti le iz trdnega zakona lahko zraste srečna družina. Potem je ključna njegova vloga posrednika med okoljem in družino, saj s svojo skrbjo in samozavestjo ženi in otrokom omogoča prostor potrebne varnosti. Nenadomestljiva je tudi očetova neposredna vzgojna funkcija v sklopu doma, kajti oba roditelja imata enako pomembni vlogi, ki pa se tudi precej razlikujeta. Prav se mi zdi, da je padlo nekaj meja med moškimi in ženskimi opravili, npr. moški previja, pestuje otroka, ga vozi v vozičku, se z njim igra ipd., vsekakor pa sem mnenja, da se vloge in opravila, ki so bolj pisana na kožo posameznega spola, ohranjajo. To ne pomeni, da bi bilo katerokoli delo tabu za nasprotni spol, če je to pač potrebno, vendar se mi zdi napačno popolno brisanje mej, kjer bi morali vsi vedno opravljati vse, ne glede na sposobnosti in zainteresiranost.

Zlasti dragocena je misel, naj se mati, zlasti tista brez zaposlitve zunaj doma, manj

obsesivno ukvarja s kvaliteto svojega gospodinjstva, temveč naj svoja gospodinjska opravila podredi svojemu vzgojnemu poslanstvu. Pri tem se mi zdi zelo pomembno, da je otrok že od malega udeležen pri vseh opravilih, saj se na ta način nauči vseh potrebnih veščin, ki mu bodo prišle prav v življenju, brusi si značaj (npr. sodelovanja z drugimi, vztrajnost, poiskati motivacijo za delo, ki ti najbolj ne ustreza ipd.) Z Oakleyjevo se zato ne strinjam, da bi se gospodinjsko delo in ukvarjanje z otroki kakorkoli izključevalo. Iz lastne izkušnje vem, da poleg že navedenih vzgojnih prednosti sodelovanje pri gospodinjskih opravilih otroku dviguje samozavest (deležen je pohvale, vidi sadove svojega truda itd.), obenem pa ti opravi niso tako zahtevni, da se zraven ne bi pogovarjal z otrokom, prepeval, se smejal, mu pripovedoval ipd.

Teze Ann Oakley se mi v glavnem zdijo vprašljive. Najbolj se mi zdi sporna misel o ukinitvi družine, češ da je prostor a) ženske zasužnjenosti in b) otrokovega zatiranja.

Najprej nekaj besed o domnevno družbeno vsiljenem navezovanju otroka na mater in iz tega izhajajoči njeni nesvobodi. To se mi zdi čisto preprosto mit. Mati je z otrokom povezana že, ko je še v maternici. Tudi če ga razumsko zavrača, ta vez obstaja, in če se ga celo znebi s splavom, nasilno presekanje omenjene vezi pusti za seboj trajne posledice, pa če si to prizna ali ne. Vez med materjo in otrokom se po rojstvu samo še krepi in je lahko vir osebnostnega razmaha vsake ženske, le če ima podporo v družini in širši družbi. Otrok ženski ni (nikoli povsem) vsiljen od zunaj, izhaja namreč iz nje, je z njo kar najtesneje povezan, nihče drug je ne more tako pripeljati k sebi kot ravno njen lastni otrok. Otrok za žensko ni ovira, temveč največja priložnost, da svoje življenje izživi polno in predvsem v skladu s svojim najglobljim bistvom. Mati se ne more uresničiti na račun otroka ali celo mimo njega, temveč ob njem. Le če živi z njim, seveda ne zanj, ampak z njim, lahko v polnosti najde samo sebe.

Glede družinskega nasilja nad otroki pa je potrebno povedati naslednje. Nedvomno se

nasilje, tudi in zlasti nad otroki, žal dogaja po številnih družinah in nanj se veliko premalo opozarja, še manj pa se ga preprečuje. Vendar iz tega ne moremo skleniti, da je zato potrebno družino ukiniti in jo nadomestiti z institucijami. V institucijah se nasilje nad otroki žal prav tako dogaja, če ne v še večjih razsežnostih. Po drugi strani pa je že iz izvajanj same avtorice razvidno, da institucije ne morejo nadomestiti temeljnega vzgojnega poslanstva – to je skozi tesen, dolgotrajen, zvest, oseben, naklonjen, topel in ljubeč odnos razviti vso paleto čustev in občutij, ki so temeljni predpogoj za normalne medčloveške odnose. Dokaz za to trditev se mi zdijo sedanje generacije otrok, ki jih pri enajstih mesecih starosti vključijo v vzgojne ustanove in jih skozi leta intenzivno socializirajo. Rezultati take vzgoje so zaskrbljujoči: visoka samomorilnost in odvisnost od raznih drog ter široke palete zlorabe elektronskih medijev in iger na srečo, pasivnost in otopelost, pomanjkanje iniciativnosti in interesov, nesposobnost sodelovanja in fizičnega dela, nizka stopnja funkcionalne pismenosti in slaba splošna razgledanost, politična brezbriznost, nesposobnost navezovanja trajnih odnosov, promiskuitetno spolno vedenje, nizka zmožnost samostojnega odločanja, nepripravljenost prevzeti odgovornost za svoje življenje, kar se kaže v bivanju v "hotelu mama" globoko čez dobo mladostništva, prelaganje vzgoje lastnih otrok na druge ipd.

Ob izteku tega premisleka želim zapisati prepričanje, do katerega me je privedla osebna izkušnja in opazovanje življenja drugih ljudi ter mi ga je navsezadnje potrdila tudi ta kratka raziskava, in sicer, da je družina bistveni predpogoj za zdrav razvoj človeka.

V zadnjih desetletjih je bila predmet raznih eksperimentov, do tega, da so jo do nerazpoznavnosti reorganizirali ali jo celo ukinito, vendar doslej niso iznašli boljšega načina, s pomočjo katerega se iz malega otroka razvije zdrava, uspešna in predvsem srečna osebnost. Vsaka družina ima probleme, ima senčne plati, vendar kljub vsemu vedno znova pride mo do sklepa, da je celica poročenih zakoncev in njunih otrok temelj naše družbe. Družina je bila in je pred družbo, zato mora biti družba v službi družine in ne obratno, kot denimo dandanes, ko družba spodkopava temelje družine in ji jemlje vedno več njenih pristojnosti. Država je dolžna družino podpirati in, če ji družina poveri vzgojne naloge (ko npr. vpiše otroka v šolo), je prav, da jih država izvaja tako, da ne ruši vrednot družine, temveč jih podpira in krepi družinino avtoriteto.

-
1. Prim. Benjamin Spock, *Nega in vzgoja otroka*, Ljubljana 1975, 502-503.
 2. Prim. Benjamin Spock, n. d., 503-504.
 3. Prim. Benjamin Spock, n. d., 505.
 4. Prim. Benjamin Spock, n. d., 347.
 5. Ann Oakley, *Gospodinja*, Ljubljana 2000, 7.
 6. Prim. Ann Oakley, n. d., 237.
 7. Prim. Ann Oakley, n. d., 218.
 8. Prim. Ann Oakley, n. d., 225.
 9. Prim. Ann Oakley, n. d., 227.
 10. Prim. Ann Oakley, n. d., 225.
 11. Prim. Ann Oakley, n. d., 231-235.
 12. Prim. Ann Oakley, n. d., 236.
 13. Prim. Ann Oakley, n. d., 220.
 14. Prim. Ann Oakley, n. d., 222.
 15. Prim. Ann Oakley, n. d., 224.
 16. Prim. Ann Oakley, n. d., 228-229.
 17. Prim. Ann Oakley, n. d., 230.
 18. Prim. Ann Oakley, n. d., 230-231.
 19. Ann Oakley, n. d., 230-231.

FRANC BEŠTER

Bela knjiga o šoli

Pripravlja se nova Bela knjiga o osnovni šoli, in kolikor sem lahko ujel po radiu, je v njej samo nekaj s prememb o šoli, glede na prej, npr. številčno ocenjevanje eno leto prej v nižjih razredih devetletke, in učenje tujega jezika eno leto prej. A šolski minister pravi, da kakšne večje spremembe oziroma "globlji rezi" sploh niso potrebni, saj šola uživa v javnosti velik ugled, zaupanje vanjo je veliko, takoj za zaupanjem v vojsko in gasilce. In novo Belo knjigo bodo dali v vpogled in razpravo tako staršem kot šolnikom.

Toda v vsem skupaj je veliko zavajanja in peska v oči, zlasti zadnje (javna razprava o knjigi) pa naj bi dajalo vtis demokratičnosti in širine. Ta, nova Bela knjiga naj bi načrtala razvoj osnovne šole za naslednjih deset, petnajst let. Razvoj! Spet zavajanje: knjiga, kakršna je (bo), samo potrjuje obstoječe stanje, ki pomeni nadaljnje propadanje šole na vseh ravneh, tako v vzgojnem pogledu kot z vidika ravnih znanj.

Deset let svojega življenja sem pustil v šoli, ki bi jo najbolje označil z besedo "katastrofa". Nabral sem si pa precej izkušenj o njej, čeprav so me imeli za "slabega" učitelja, zato, ker "v razredu nisem imel reda". In to je ena od podob današnje šole: dober učitelj je tisti, ki ima red, tisti, ki ga nima, je slab, in največji problem (izziv) danes v šoli je ravno to: kako vzpostaviti (držati) red (disciplino) v razredu (pri učencih), in to je danes izjemno težko,

kdor pa tega ni poskusil, nikoli ne bo verjel, kako je in kaj se danes dogaja po šolah.

Tu bom poskušal analizirati situacijo in prikazati čim več vzrokov za to stanje. Najprej je treba preučiti odnos med vzgojo in izobraževanjem (poučevanjem). V teoriji je to nekako tako: oboje je neločljivo povezano, gre za "vzgojno-izobraževalni proces". Ne moremo učiti, ne da bi obenem tudi vzgajali, in vsaka učna snov deluje tudi vzgojno na učenca. Kaj pa praksa? Dober vzgojitelj je tisti, ki ima red, ki zna vzpostaviti red, držati red, čim več reda, vendar, pri takšnih razmerah kot vladajo danes, mora biti učitelj človek posebnih osebnostnih lastnosti, mora biti krotilec, diktator, kajti tu gre za dresuro – danes mora učitelj večino energije vlagati v to – da "špila policaja".

A nekaterim vseeno uspe (dvem, trem na vsaki šoli), da imajo toliko avtoritete in se jih

učenci dovolj bojijo, da imajo red tudi brez neprestanega krotjenja, vsi ostali so izpostavljeni velikemu pritisku. Kako vzgajati in poučevati v tem?

"Če je učitelj takšen, da vzgaja, bo vzgajal, če ni tak, to nikoli ne bo."

"Dober učitelj ni rojen."

Prvi stavek je mnenje ravnatelja osnovne šole, kjer sem najprej učil. Se pravi: človek nosi vzgojitelja v sebi, to mu mora biti prirojeno. Drugi stavek izraža mnenje psihologa na šoli, kjer sem drugič učil. Kaj je torej res?

To bo verjetno treba razumeti takole: večično poučevanja (podajanja znanja) je mogoče pridobiti s prakso, a vzgojitelj ("tisti, ki zna vzpostaviti red") mora biti pedagog – "tisti, ki vodi otroka", se pravi voditelj, voditelj (politik) pa mora biti rojen. To pa zato ni vsak. Večina ni, vržena pa je v katastrofo današnje šole, v razmere, v katerih je tudi varnost učencev že ogrožena in bo vedno bolj ogrožena. Tu bom poskušal analizirati glavne vzroke, ki so privedli do tega stanja in to stanje vzdržujejo.

- Treba je preučiti vzgojo doma, v družini, in nasploh dogajanje tam, v otrokovem prvem okolju, ki pa ga usodno zaznamuje za vse življenje;
- Vzgoja in vpliv staršev sta odločilna, starši morajo postaviti "temelj" osebnosti; brez tega je vsak nadaljnji trud zaman, a vseeno moramo pogledati še na vpliv družbe in šolskega sistema.

Najprej torej družina: v večini družin je vzgoja zgrešena, zavožena, predvsem zato, ker starši svoje otroke razvajajo ali po domače "crkljajo" preko vseh meja, in sicer zato, ker se jim smilijo. O vzrokih in posledicah tega bi lahko napisal celo knjigo, a na kratko: smilijo se jim zato, ker v moderni družbi izginja smisel, gre za hudo krizo smisla življenja, s tem pa tudi smisla trpljenja, ki se mu na poti življenja nihče ne more izogniti. In oni, starši, so svoje otroke spravili na ta svet! In smilijo se jim tudi zato, ker so jih spravili na svet krize okolja in možnega totalnega uničenja, sploh na svet zelo negotove prihodnosti, vse skupaj pa je posledica in "stranski učinek"

znanstveno-tehničnega razvoja v novem veku. Posledica takšne (skrajno permisivne) vzgoje je velika duhovna in moralna kriza današnje mladine, njena velika odtujenost kot posledica hude zmaterializiranosti, pa tudi brezvoljnost in odsotnost delovnih navad. Ob tem je treba napisati še, da se otroci seveda zelo hitro učijo vsega novega in seveda tudi vsega slabega, ki je zanje še bolj privlačno, in vse to vsrkavajo dnevno po več ur prek elektronskih medijev, poleg tega pa še iz svojega življenjskega okolja, ki je svet velike moralne krize. In večina otrok, ker so šibke volje in ker jim starši niso dali prave opore in etičnih temeljev, se seveda tem silnicam in temu toku ne more upreti. Današnji sodobni svet pa je začela označevati norost – norost je postala odnos do življenja.

Zdaj pa šolski sistem. Okvire sistemu postavlja šolska zakonodaja, ta pa poudarja pravice, pravice in spet pravice učencev, dolžnosti pa bolj malo. In učenci in starši vse te pravice seveda dobro poznajo in se jih zavedajo. Otroci dobro vedo, da jih sistem ščiti in da imajo vso podporo svojih staršev, in vse to v razredu s pridom izkoriščajo. Danes učitelj učenca še grdo pogledati ne sme več. In kar se tiče kaznovanja doma: tudi ta (telesna kazen) je postala z zakonom prepovedana, in otrok lahko glede tega ovadi svoje starše.

Tu je treba napisati par besed o tem, kako se je vzgajalo, doma in v šoli, včasih. Še generacijo mojih staršev so učitelji v šoli redno topli in sploh so bile telesne kazni nekaj običajnega. Naše generacije sicer niso več, ali zgolj izjemoma, pač pa smo bili doma pošteno tepeni, če so starši zvedeli, da je bilo v šoli kaj narobe. A za nas je bil učitelj še vedno spoštovana osebnost, medtem ko je danes postal neko nujno zlo, ki ga družba še prenaša. Resnici na ljubo je treba povedati, da je vzrok temu tudi v tem, da otrok (učenec) po zaslugi tehnike danes veliko ali celo večino znanja prejema mimo šole, učitelj še zdaleč ni več njegov edini posrednik, in avtoriteta učiteljev je danes tudi zaradi tega močno omajana. In še en močan dejavnik, ki vpliva

na to: znanje ne zagotavlja več ugleda, službe, dobre plače, denarja. Stvari so se glede tega močno spremenile. Danes tudi po dolgih letih guljenja šolskih klopi in tudi z diplomom ali celo doktoratom še vedno lahko ostaneš na cesti. In jasno je, da to močno vpliva tudi na odnos do tistega, ki te uči – učenci danes ne vidijo pred seboj neke prave perspektive, vse je postalo izredno negotovo.

Kakorkoli obračamo – rezultat vsega skupaj je, da je danes v šoli vse postavljeno na glavo in vse narobe. Včasih je bil učitelj "bog in batina", danes je to postal učenec.

Zakaj je bil postavljen tak sistem, ki tisto, kar je bilo zavoženo v družini, še dodatno zavozi, in učence še dodatno "crklja", npr. tako, da danes v osnovni šoli vsi "zdelajo", ne

glede na katastrofalno znanje. Mislim, da je eden glavnih vzrokov v tem: šola je morda najpomembnejše področje boja za oblast. Sistem naj oblikuje, "proizvaja" ljudi kot "material", ki so mu tuje stvari kot moralne vrednote in smisel, ljudi šibke volje in dezorientirane, pozunanjene in brez notranje opore in usmeritve, ker takšni bodo volili "ta prave", se pravi levico, in jih bo v ta namen tudi mogoče zmanipulirati, zlasti seveda s tehnologijo, se pravi preko medijev. Da, volili bodo levico in levica bo ohranjala ta sistem, in tako se vrtimo v začaranem krogu, bolje, ujeti smo v peklensko spiralo.

Ob vsem tem je, na prvi pogled, težko razumeti, zakaj je javno mnenje o naši šoli tako dobro in zakaj ljudje v šolo tako zaupajo, in to



TAMINO PETELINŠEK:
Basen o miši in kanji, Dobrepolje 2004.

kljub temu, da je splošno znano, kako raven učencev pada in so učni uspehi kaj klavrni, kljub temu, da otroci doma svojim staršem povedo, kaj vse se dogaja med poukom v učilnicah, in dogajajo se tudi grozljive stvari. Razlogov za zaupanje v šolo je gotovo več, med prvimi je gotovo ta, da staršem ugaja neki sistem, ki njihovim ljubljencem zagotavlja toliko pravic. Naslednji bo morda v samozaslepljevanju: starši se zavedajo ali vsaj slutijo, da so s svojo crkljajočo vzgojo svojemu otroku povzročili škodo, ga morda zavozili za vse življenje, in se potem tolažijo, češ, saj bo šola vse to popravila, saj so tam zaposleni in plačani dobri strokovnjaki za to. Potem obstaja gotovo vsaj še en razlog: nepoznavanje problematike. Mediji skoraj ne povzročajo o dogajanju po šolah, po mojem se stvari tudi namerno prikrivajo in zakrivajo. In končno: kdor ni "dal skozi" vse kalvarije današnje šole, kot učitelj in pedagog, ne bo vedel in ne bo verjel, tudi iz pripovedovanja ne, kakšno je in kako izgleda delo s podobno podivjano mladino.

Kaj pa učitelji? Večinoma gotovo niso tako neumni, da se ne bi zavedali, kako jim pri njihovem delu ravno iracionalnost nekega sistema povzroča ogromno škode. A kljub temu molčijo in delajo in trpijo naprej, in tudi ob tej "demokratični" razpravi o novi Beli knjigi se verjetno ne bodo zganili. Razlogov za to držo je seveda spet več, prvi je verjetno strah, strah pred težavami ali celo pred izgubo službe. Učitelj je še vedno hlapec – hlapec države v povsem cankarjanskem smislu. Drugi vzrok je gotovo v tem, da jim zmanjka volje, časa in energije za to. Po vsakodnevnem izčrpljujočem pobijanju s hiperkinetično "mularijo" jih

sistem (po mojem tudi namerno) utaplja še v poplavi administriranja, nadalje jih zaposli še s sestanki, konferencami, predavanji in seminarji, in poleg tega so tudi učitelji starši, ki imajo družino in otroke.

In tako bo karavana naše šole šla po svoji stari poti naprej, učitelji bodo jamrali, kako iz leta v leto težje učijo. Sicer se zavedajo, da bi bilo treba nekaj spremeniti, vendar bodo vso problematiko skušali reševati na iracionalne načine, npr. tako, da bodo vsake toliko časa štrajkali za kakšen odstotek višjo plač, misleč, da se jim bo s tem zvišal ugled (avtoriteta), ali pa bodo krivdo za vse težave zvrčali na tiste svoje učiteljske kolege, ki "nimajo reda" oziroma vlada pri njih v razredu največji kaos, in zato bi bile stvari rešene, če bi se le-teh znebili in jih zamenjali z boljšimi.

In kaj je resnica v naši šoli, ali vsaj del resnice? Šola, takšna kot je, je preživela, postala je breme in muha za večino učiteljev, pa tudi za mnoge učence. "Vse bi bilo treba postaviti na novo", je izjavil neki mladinski psiholog, in s tem se strinjam. Ker pa nova Bela knjiga ne vsebuje nobenih "globinskih rezov", ampak le nekaj kozmetičnih popravkov, to ni knjiga za razvoj šole v naslednjih letih, ampak za njeno nadaljnje propadanje. Ladja naše šole se bo še naprej potapljala, lukenj v njej, ki pomenijo zavoženosti v vzgoji s strani staršev in zavoženosti v šolskem sistemu, ni več mogoče zamašiti. Učitelji bodo še naprej izpostavljeni velikemu in vedno večjemu pritisku s treh strani: od učencev, od nadrejenih, s strani staršev.

Glede na vse skupaj moram za konec zapisati, da Bela knjiga o šoli ni bela, imenovati bi jo morali "Črna knjiga za osnovno šolo".

FRANC KRIŽNAR

Pasijonsko leto v bavarskem Oberammergauu

Po desetih letih spet več kot sto predstav zgodbe o Kristusu: vse od davnih let 1633/34 tokrat že 41. ali vsega skupaj 410 let. Pri nas, v Sloveniji, pa Škofjeloški pasijon vse od leta 1721 ...

Kot vse od 1634. leta vsakih deset let je bil v južnobavarski vasi Oberammergau leta 2010 že 41. spet na vrsti (*Kristusov*) *Pasijon*. Po premieri (15. maj 2010) je bilo v njihovi osrednji prireditveni dvorani (*Passionsspielhaus/Pasijonsko gledališče*) vse do začetka oktobra (2010) na sporedu čez sto predstav (102). Pasijonska igra - križanje Jezusa - traja vsakič od 14.30. ure pa vse tja do 22.45 z vmesnim 3-urnim odmorom, kar je najmanj peturna igra (pet ur in pol). Kljub temu, da so cene vstopnic kar precej zaso-ljene (od 50 do 160 evrov), se očitno vrlim gledališčnikom iz Oberammergaua ni treba bati za občinstvo. Kajti za vsako predstavo je na razpolago skoraj 5000 sedežev (4740), vstopnice zanje pa prodajajo že leto dni prej; v tem primeru so jih že leta 2009. Moč pa jih je dobiti še tudi na sam dan prireditve. Na *Pasijonu* je nazadnje sodelovalo okrog tisoč izvajalcev pa še slaba tisočnja ostalih sodelavcev, pomagačev, varnostnikov, kontrolorjev, policistov, gasilcev, reševalcev in (drugega) medicinskega osebja ...; to pomeni,

da je v pripravi, igri, sceni, kostumografiji, glasbi ... udeležena cela vas, ki resda šteje nekaj čez 5000 prebivalcev. Na spisku igralcev, ki ga pripravijo in objavijo na veliko noč pred pričetkom *Pasijona*, pa so lahko samo tisti, ki so rojeni v Oberammergauu ali so s kom v taki in drugačni (zakonski) zvezi najmanj deset let ali prebivajo v vasi vsaj 20 let. Zadnjega Kristusa sta igrala v alternacijah študent Friderik Mayett in Andreas Richter, predstave pa vodila režiserja Christian Stückl in Stefan Hageneier, ki je bil obenem tudi dramaturg *Pasijona*. Vse glavne vloge (teh je 21!) so bile naštudirane dvojno, v alternacijah.

TRADICIJA, KI TRAJA STOLETJA ...

Leta 1633 so se prebivalci male nemške vasi, ki je danes zrasla v pravo pasijonsko "podjetje", zaobljubili, da bodo, če jih Bog reši kuge, vsakih deset let uprizorili *Kristusov pasijon*. Same priprave in izvedba vseh predstav so dandanes pravi šov. Vseskozi seveda

ni bilo tako, saj o vsem tem priča bogata fotografska razstava celotnega historiata *Pasijona*, v pisni in fotografski obliki (ko je bila fotografija šele izumljena), v zadnjem od doslej še vedno treh delujočih gledališč: prvega, manjšega na prostem, drugega večjega in že tudi pokritega do dandanašnjega pokritega, kjer pa je v sedanjih skoraj zimskih razmerah še vedno zelo mrzlo; npr. na premieri je bilo komaj + 1°C. Vendarle sedaj predstave lahko tečejo nemoteno, kljub morebitnemu dežju ali celo snegu, ki je v tem kraju in blizu slovitega zimskega središča Garmisch-Partenkirchen zelo pogost gost tudi še v pozni pomladi. Značilnost današnje moderne izvedbe, ki še vedno teče le ob naravni in umetni svetlobi, brez mikrofonov (torej gre za izredno akustični prireditveni prostor s pravokotnim tlorisom in tunelsko streho), zgodbe o trpljenju in smrti Jezusa Kristusa "prekinjajo" oz. spremljajo glasbene točke z živim orkestrom, zborom, (pevskimi) solisti in "tableaux vivants" (= žive, velike slike). Gre za čisto statične prizore nemega gledališča določenih motivov, v katerih sodelujejo skrbno oblečeni igralci. Vsaka slika pripoveduje že sama po sebi vsebino, ki ji je namenjena v celotni pasijonski kronologiji. Predstava teče večinoma v nemščini in deloma v hebrejščini, ves čas pa imamo pred seboj celotno besedilo (v nemščini in angleškem prevodu!): od Jezusovega prihoda v Jeruzalem, prek izdajstva Jude Iškarjota, sojenja, bičanja, križanja, Jezusove smrti (na križu) in seveda zaključnega vstajenja. Pomembno vlogo pri tem imata 48-članski mešani pevski zbor (s solistkami in solisti) in orkester. Tudi ta zasedba zbora izhaja iz ducata, dvanajstih Jezusovih apostolov, kar je v 48 glasovih zajeto z 12 soprani in alti, 12 tenorji in basi. Gre za žive glasbene vložke, ki jih je na samem posnetku, cedejki, za slabih 80 minut glasbe avtorjev Rochusa Dedlerja (1779-1822), Markusa Zwinka (roj. 1956) in zadnjega (sedanjega) dirigenta Michaela Bockleta. Zraven je še pred premiero izšla bogata slikovna (fotografska) monografija, DVD idr.

MNOŽIČNO ROMANJE IZ DESETLETJA V DESETLETJE POMENI ANGAŽMA CELOTNEGA KRAJA ...

Če so nekaj rekordov obiskov dosedanjih predstav *Pasijona* v Oberammergauu že dosegli in celo preseгли (med 420.000 in 530.000 obiskovalcev na letni ravni), so jih več pričakovali lani, 2010. Četudi gre v večini primerov za množične evropske ekskurzije, zdaj verske, zdaj turistične narave, ki so organizirane v dva- do tridnevne pakete, je tudi aktualna gospodarska recesija letalskih prevozov napovedala "le" dobrih pol milijona obiskovalcev. Od Američanov, ki so njihovi redni gostje, jih je bilo lani nekaj manj. To pa je tudi že drugi del zgodbe, ki je v poslovnem smislu dovolj preračunljiva, organizirana in angažirana. Marsikdo v času uprizarjanja *Pasijona* pusti celo službo, da se lahko popolnoma posveti prireditvi. Tak je bil npr. 30-letni Frederik Mayet, ki je poleg glavne vloge (v alternaciji z Andeasom Richterjem) v (naslovni) vlogi Jezusa Kristusa prevzel tudi vlogo direktorja stikov z javnostmi. Oboje je opravil več kot zavidljivo. V znamenju *Pasijona* pa je bil tudi ves kraj. Podpisanemu je več kot mesec dni pred premiero uspelo dobiti nočitev le v kraju, 23 km oddaljenem od Oberammergaua, četudi je cela vas vsa polna hotelov, penzionov in drugih turističnih destinacij. Tukaj so še številne trgovinice in lokali, vse, kar je v Oberammergauu pod okriljem mogočne gotske cerkve sv. Petra in Pavla (v njej je v času predstav *Pasijona* razstavljeno prvo rokopisno ohranjeno besedilo iz Oberammergaua, ki so ga pred desetletji pri nas prvi citirali France Koblar, Niko Kuret, Josip Mantuani idr.), tako rekoč kot veliko "podjetje" živi za *Pasijon*. Ne samo specializirane trgovine s številnimi (in kvalitetnimi rezljanimi) spominki, prav vse je bilo odprto tudi ob sobotah in nedeljah; celo (več) lekarn. V odmoru je bilo v neposredni bližini gledališča težko dobiti prostor v lokalni, če le-ta ni bil preje rezerviran. Še več: mesto, vsi tisti, ki niso neposredno povezani s predstavo, so pokonci ob odprtih lokalih

in trgovinah še daleč po zadnjem in dolgem aplavzu v samem gledališču. Gre za res enormno "(gospodarsko) podjetje", ki se prav zaradi tega *Pasijona*, pa četudi le vsakih deset let, nenehno razcveta; vsem se vse izplača. Gre za pasijonsko kondicijo, ki jo nekje znajo tržiti, od nje znajo živeti in seveda predvsem prodajati; v najbolj plemenitem pomenu te besede. Morda je tole "podjetje" v Oberammergau v Nemčiji primerljivo komaj še z njihovim (nemškim) Wagnerjevim opernim festivalom v Bayreuthu; tam seveda vsako leto le po en mesec z mnogo manjšo dvorano za le nekaj tisoč obiskovalcev, pa zato veliko bolj ozko kulturno in še posebej glasbeno profilirano. Pri nas se mi ves čas ponuja primerjava z našim, slovenskim ...

... ŠKOFJELOŠKIM PASIJONOM

Zdaleč krajšo zgodovinsko tradicijo iz leta 1721 se ponaša povsem drugačna oblika *Pasijona* avtorja očeta kapucina Lovrenca Marušiča Štandreškega, saj gre v tem primeru za prvo slovensko dramsko besedilo, ki je jezikovno še vedno kombinirano z latinskim in nemškim jezikom. Gre za podoben (baročni) spektakel, ki je v procesijski obliki; za razliko od onega iz Oberammergau, ki je statičen, gledališki. Tudi tradicija nemškega *Pasijona* je daljša, pri nas na Slovenskem pa ponovno obelodanjena komaj v zadnjih desetletjih. V obeh primerih gre za edinstvena spektakla, kjer je seveda še vedno v ospredju zgodba in gledališkost teksta, toda vendarle gre v obeh primerih za podobne ali skoraj enake namene: od vsega začetka je bila to liturgičnost, danes pa se ob vsej njeni tradiciji in spoštljivosti dodaja še marsikaj. To je umetnost, še več: več združenih umetnostnih disciplin skupaj, ki v neke vrste Wagnerjevem (novoromantičnem) kontekstu "Totalgesamtkunstwerk" dajejo možnosti množičnim izvedbam in priredbam. nadgradnji ali "update", kar je z zgodovinsko distanco več kot nujno. Kljub uporabi najsodobnejših (gledaliških) tehnologij tako pri enem kot pri

drugem *Pasijonu* so še vedno zanimive tako sveče kot bakle, monumentalne scenografske oblike, množični prizori pa naj bi vseskozi nadomeščali in stopnjevali krutost človeškega duha. Ta je od popolnega Kristusovega oskrunjenja pripeljala (človeštvo) vendarle do odrešenja, do zaključne *Aleluje* (te v Škofjeloškem *pasijonu* ni!). Če je bila v Škofji Loki v zadnjih letih (1999-2000 in 2009) v ospredju procesija, ki se tako kot v izvirnih starih časih vije po starodavnih škofjeloških ulicah in trgih in je njena privlačnost tako dnevne kot nočne narave (četudi se je v svojem izvoru *Pasijon* odvijal le podnevi, na veliki petek popoldne), lahko v nemškem *Pasijonu* zaradi njegove dolžine in po eni strani kar dovolj premetene (pre)dolge pavze med prvim in drugim delom vidimo oba tovrstna učinka. Kljub temu, da sem videl že kar nekaj *pasijonov* (ne pa vseh, ker jih je enostavno preveč; zato glej v okviru *Europassiona* še *pasijone* v Avstriji, Franciji, na Hrvaškem, v Italiji, na Madžarskem, drugod po Nemčiji, na Poljskem, v Švici itd.; nekaj podobnega, a vendarle v izvirne etnološke in etnografske namene obujen je čisto pravi *Pasijon*, ki se med Jelso in Hvarom dogaja v noči med velikim četrtkom in velikim petkom, torej v sami kulminaciji postnega časa na Hrvaškem; za ostalo glej še knjigo *Pasijska baština Hrvatske*), sta morda omenjena dva - v Oberammergau in Škofji Loki - kar dovolj primerljiva. Seveda o kaki veliki (slovenski) "podjetnosti" še dolgo ne bomo mogli govoriti, kaj šele doseči podobnih gospodarskih oz. ekonomskih učinkov. Tudi oba kraja dogodkov nista primerljiva: tam (velika) nemška vas (z nekaj več kot 5000 prebivalci), tukaj občinsko središče z nekaj manj kot dvajset tisoč prebivalcev; tam izvirna (nemška) natančnost (ki pa ni več čisto taka, kot je bila še pred desetletji, kar priznavajo celo Nemci sami; op. p.!), tukaj (v Škofji Loki) pregovorna improvizacija; tam spet tisočletna in neprekinjena ideološka Katoliške cerkve, tukaj (v Sloveniji) dolgoletna odsotnost in celo prepoved tovrstnih aktivnosti. Še bi lahko naštevali in primerjali, prištevali in odštevali,

ampak zakaj? Saj gre vendarle za umetnost, gledališče, za (ne)verski baročni spektakel, za katerega lahko ugotovimo, da vsakdo nekaj najde v njem, ali pač?

OBERAMMERGAU 2010

Ta je v času *Pasijona*, kot se radi pošalijo sami domačini, "hipijevska vas". Kajti vsi moški v oberammergauskem *Pasijonu* si puščajo rasti lase in brado, kar spravlja njihove frizerje tako rekoč ob delo. Eden od njih je npr. svoj salon (lani) odprl šele v nedeljo, 3. oktobra popoldne (ko je bilo konec lanskih več kot sto predstav v Oberammergauu): "(...) *Prihajali so v trumah in vsak dan smo garali od desetih dopoldne do desetih zvečer ...*". Torej po eni strani bogastvo iz naslova turistične in preostale obrtne ponudbe, na drugi strani spet sama revščina. Ali ni to morda še izza časov črno-belega baroka: hitro-počasi, svetlo-temno, lepo-grdo, ...? V poslovnem jeziku so lani znova naračunali 25 milijonov evrov dobička. To pa je "podjetje", ki bi mu lahko zavidali ne le v recesijskih časih, ampak tudi sicer. V Oberammergauu živijo različne (verske) skupnosti (tudi) zaradi *Pasijona* v izjemnem sožitju: *Juda* je bil protestant, tam so bili še muslimani, judje itd. Čeprav so v srednjem veku pasijonske igre podpihovale protijudovsko propagando in je bilo neposredno po koncu nacizma v igri veliko razprav o protijudovskem razpoloženju. Kot je razložil režiser postavitev *Pasijona* (v letih 1990, 2000 in 2010) **Christian Stückl** (poklicno deluje kot režiser v münchenskem *Ljudskem gledališču*, režira še

drugod po Nemčiji in Avstriji, je nagrajenec in član *Bavarske akademije lepih umetnosti*) razlaga, so predlani (2009) rabini iz ameriškega judovskega odbora prišli v Oberammergau in z njim ter s katoliškimi strokovnjaki razpravljali o igri: "(...) *Takšne izmenjave mnenj so pomembne in pomagajo izboljšati uprizoritev, ki je v nemščini ...*". Tako je po prepričanju druge strani (Judov) odgovornost za križanje Jezusa Kristusa porazdeljena med *Poncijem Pilatom* in judovskimi velikimi duhovniki. Igralci in neposredni izvajalci so k temu dodali še: "(...) *Če sodeluješ v igri, seveda postaneš nekoliko bolj veren, saj veliko časa porabimo za proučevanje teologije in branje Svetega pisma. ... Najhuje pa si je spet pustiti rasti brado. Takoj, ko je bilo konec nastopov, smo se je znebili ...*"

Oberammergauski spektakel je že od nekdaj dogodek, ki ga ne gre zamuditi. Obstajajo zgodbe o tem, kako je ekscentrični bavarski kralj Ludvik II. (1845-1886) vsem igralcem v predstavi – razen "*Judežu*" - razdelil srebrne žlice. Malo manj bleščeč je spomin, da je bil med gosti nekoč tudi Adolf Hitler (1889-1945), sicer pa sta *omenjeni* *Pasijon* med drugimi obiskala še bivši nemški kancler Konrad Adenauer (1876-1967) in sedanji papež in nekdanji (nemški) kardinal Joseph Ratzinger (roj. 1927). Lani na premieri ni bilo Angele Merkel, trenutne (zvezne) kanclerke kljub temu pa sta se neposredno (ampak samo iz Münchna, torej z deželnega bavarskega naslova) pripeljali v Oberammergau dve črni nemški limuzini *BMW* in *Mercedes*; torej z münchenskimi in ne z berlinskimi (državnimi) registracijami.

JANEZ JUHANT, BOJAN
ŽALEC, UR.
**ART OF LIFE. ORIGINS,
FOUNDATIONS AND
PERSPECTIVES**
MÜNSTER: LIT VERLAG,
2010.

Knjiga *Art of Life / Umetnost življenja* predstavlja zbornik razprav z mednarodne znanstvene konference, ki je potekala v Celju v Domu Sv. Jožefa od 4.-8. 11. 2009. Ker je konferenca obravnavala zelo široko področje (človeškega) življenja, ki ga moremo obvladovati le na način umetnosti, spretnosti in ne na način poljubnega razpolaganja, so se je udeležili strokovnjaki iz različnih disciplin. Z vidika teologije, medicine, filozofije, psihologije, pedagogike, religiologije, sociologije in cerkvenega prava so osvetljevali vprašanje umetnosti življenja.

Ptolomaeus de Lucca (ok. 1227-ok. 1327, srednjeveški zgodovinar in sodobnik Tomaža Akvinskega v dominikanskem redu) pravi, da je umetnost življenja (*ars vivendi*) obsežnejša in boljša od ostalih umetnosti tako, da so ostale umetnosti naravnane nanjo (Ptolomaeus de Lucca, *De regno continuatio*, lib. 3 cap. 11). Umetnost življenja skuša odgovoriti, kaj je to dobro, srečno življenje, ki se posamezniku kaže tudi kot smiselno. Odgovori ne morejo biti podani na način in po metodi naravoslovnih znanosti. Nudijo jih oz. zgolj napotujejo na iskanje odgovorov, ki jih mora za vsakokratno

posamično življenje najti vsak sam, družboslovne in humanistične znanosti. Torej znanosti, ki tudi umetnosti puščajo lastno področje delovanja in svojskega iskanja resnice. Naravoslovje pa pri tem pogosto rado znanstveno dokazuje tisto, kar humanistične vede že vseskozi trdijo oz. kar ve vsaka zdrava pamet. Tako npr. vsak po zdravi pameti ve, da ljubeč, odziven, pozoren odnos matere do otroka koristi obema, izpolnjuje oba. Vendar so se naravoslovniki znanstveniki potrudili tudi znanstveno dokazati, da materina nežnost otroku koristi. Takšno dokazovanje je nasmejalo celo papeža Benedikta XVI (Seewald 2011, 142). Brez hermenevitične odprtosti do legitimnega epistemološkega statusa filozofije, teologije, religije in umetnosti sploh ne moremo razpravljati o vprašanju umetnosti življenja. Ta odprtost, torej, je *conditio sine qua non* za razumevanje te knjige.

Prof. Janez Juhant, pobudnik, glavno gonilo in predsednik programskega odbora konference, katere sad je tudi ta knjiga, v svojem prispevku *Živeti z: Dialog kot pot k umetnosti (dobrega) osebnega in skupnega življenja* razglablja o kritičnem stanju, v katerem se danes nahaja človeštvo. Sprašuje se, kako moremo najti ravnovesje med grabežljivostjo ljudi za dobrinami in omejenostjo dobrin na zemlji, ali moremo najti postavke, iz katerih lahko (pre)živimo. Odgovore je poiskal

v smeri krščanskega načina življenja. "Živeti z" je razložil kot zmožnost deliti dobrine, se vživljati v drugega in biti pripravljen dati na razpolago (svoje) življenje, da bi ga zares dobili.

Prof. Bojan Žalec v svojem prispevku *Mediji, resničnostni šovi, kreposti in nevarnosti interneta* raziskuje vpliv informacijske tehnologije na človeško življenje s filozofskega vidika. Pojave, ki jih prinaša sodobna visokotehnološka družba, medije, kibernetiski prostor, medmrežje, virtualne skupnosti, pomen telesa v njih, obravnava z etičkih vidikov. Zaradi teh vidikov, človekove čustvenosti, potrebe po polnem srečevanju soljudi v odnosih, kjer nastopam v celoti svoje osebe in kjer v osebнем srečanju svoje (tudi razumsko) sporočilo predstavljam z večjo zavestjo odgovornosti, se kaže smiselnost takšnih konferenc, ki morda rojevajo tudi takšne zbornike, kot ga sedaj predstavljamo, čeprav bi nam sodobna tehnologija, medmrežje, omogočalo avdio-video konferenco s sedenjem vsakega udeleženca v svoji sobi pred računalnikom s spletno kamero.

Prof. Robert Petkovšek v svojem prispevku *Resnice biti, resnice življenja* interpretira fenomenološko analizo fenomena življenja pri Michelu Henryju. Henry tako kot Nietzsche in Heidegger meni, da je življenje v svoji izvornosti izključeno iz moderne kulture, kjer pojem

sveta predstavlja obzorje vidnosti, po katerem lahko vse postane vidno, pojav-za-nas. Pojav-za-nas imamo na Zahodu za resnico, kar Henry imenuje "resnica sveta". Vendar resnice ne moremo skržiti na obzorje vidnosti in pojavov sveta, ker bi bila s tem izključena notranja izkušnja in izkušnja transcendence. Bistvo življenja ni v pojavljanju in objektivnosti, ampak v zmožnosti notranje samo-izkušnje, notranjega samo-razodetja, ki je neposredno in pred-svetno. Brez notranjega samo-razodevanja, ki nam predstavlja resnice življenja, ne more biti resnic sveta, se pravi razodevanja. Samo-razodevanje ni pogojeno z resnico sveta. Resnica je zato opredeljena kot življenje, ki je samo-razodevanje. Čar radikalne fenomenologije se skriva prav tu; za svoje predmete nima fenomenov, ampak samo fenomenološko substanco, življenje.

Prof. Branko Klun se vprašanem življenja približa, tako kot Petkovšek, s fenomenoloških izhodišč. V predavanju *Življenje in vprašanje smisla. Nekaj fenomenoloških razmislekov* za izhodišče svoje fenomenološke analize vzame faktično življenje. To življenje že vselej vsebuje razumevanje sebe in sveta ter je zato neločljivo povezano s pomenljivostjo in smislom. Osnovanje smisla se dogaja kot način življenja in ima značaj možnosti. Kriterij smisla življenja ne more biti

postavljen od zunaj, ampak ga moramo najti v življenju samem (oz. če rečemo v smislu Petkovškovega predavanja, ne more biti del resnic sveta, razodetja, temveč samo-razodetja, samo-izkušnje življenja).

Ker knjiga vsebuje 32 razprav, prispevkov, ki so razdeljeni na pet področij, ne bomo predstavljali vseh, saj nam gre bolj za predstavitev glavne vsebin knjige. Primerno pa je, da od trinajstih razprav tujih avtorjev predstavimo vsaj prispevke treh zelo vidnih avtorjev.

Prof. Ulrich Beck, do letnega semestra 2009 profesor za sociologijo na Ludwig-Maximilians-Universität v Münchnu in na London School of Economics and Political Science, je za knjigo *Art of Life* oddal prispevek *Dva obraza religije*, ki ga je spisal za predstavitev ob izidu prevoda svoje knjige *Der eigene Gott / Lastni Bog* v slovenskem jeziku pri Študentski založbi v zbirki Claritas jeseni 2009. Beck je gotovo najbolj znani živeči nemški sociolog. V omenjeni knjigi obravnava položaj religij v sodobnem svetu in razmišlja o zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje, kar je tudi podnaslov knjige. V prispevku za knjigo, ki jo predstavljamo, je razvijal teme iz svoje knjige. Pravi, da imajo religije dva obraza. Za prvega je značilno kozmopolitsko bratstvo, ki presega delitve na nacije in razrede (znotraj ene religije). Drug obraz religije

pa je tista njena lastnost, ki demonizira religioznost drugega, druge religije. Tako lahko religija tudi ubija (verske vojne). V sedmih tezah, ki jih razvije, skuša osvetliti specifične lastnosti religije v sodobnosti, od njene individualizacije (ki privede do lastnega Boga vsakega posameznika) do vprašanj nasilja, strpnosti in odnosa med mirom in resnico (ki se lahko izključujeta). (Lastni Bog v sodobni družbi ima zmožnost ljudi civilizirati ali barbarizirati, religije nas lahko združujejo ali pa ločujejo. Lahko gradijo mostove, istočasno pa religijsko določene prepade. Načelo enakosti vseh ljudi pred Bogom nekatere religije popolnoma upoštevajo, druge pa to načelo enakosti in dostojanstva vseh ljudi (samovoljno) odrekajo drugovercem in brezvercem. "Umetnost", ki se je moramo priučiti in bo ključna za trajen obstoj človeštva in tudi človečnosti, je, kako naj pri strpnosti, razumevanju med religijami (lastno) resnico kot odločilni kriterij za konsenz in dialog nadomestimo z mirom (kot večjo vrednoto).

Prof. Santiago Sia, profesor filozofije na Papeškem ateneju v Dublinu, Irska, je danes gotovo med najvidnejšimi avtorji s področja procesne filozofije in teologije. Omenimo samo nekaj njegovih knjig: *God in Process Thought: a Study in Charles Hartshorne's Concept of God; From Suffering to God: Exploring Our Images*

of God in the Light of Suffering; Personal Identity, the Self and Ethics. Sam zase sicer pravi, da se ne prišteva med procesne filozofe, vendar mu procesna misel predstavlja dober okvir, v katerega lahko vstavlja slike z zelo različnih področij, ki jih v tem okvirju more povezati v smiselno celoto. V knjigi *Art of Life* predstavi razpravo z naslovom *Postavljanje ločil v sporočilo življenja: slovnično-filozofska vaja pri iskanju smisla*,¹ ki povzema ideje iz uvoda nove knjige, ki jo pripravlja na temo etike. V tem predavanju je k vprašanju smisla pristopil z interdisciplinarno refleksijo. Osnovna trditev je, da nas življenje obdarja s izzivom: lahko postane 'obsodba' nad nami, lahko pa ga imamo za 'niz stavkov,' ki vsebujejo sporočilo. Tako, kot je v slovnici potrebno vstaviti primerna ločila, da smo zmožni osmisлити razvrstitev besed v stavku, je tudi v življenju potrebno ustvariti 'ločilne momente', da si olajšamo branje sporočila življenja. V sporočilo življenja moramo ločila vstaviti pravilno, da nam njegov smisel postane bolj jasen. Vstavljanje ločil je seveda odvisno od konteksta, v katerega je sporočilo, življenje, postavljeno. Kontekst deloma izberemo sami, deloma smo vanj postavljeni, v najvišji meri pa priča o tem, da vsi iščemo odgovor na vprašanje smisla življenja.

Kot zadnjega predstavimo prof. Wilhelma Schmida, ki prihaja iz Berlina, a je habilitiran na univerzi v Erfurtu.

Schmid je gotovo najvidnejši in najodmevnejši sodobni evropski avtor na področju umetnosti življenja. O tej temi je spisal mnogo knjig, npr. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst; Philosophie der Lebenskunst; Schönes Leben?; Die Fülle des Lebens*. Njegov prispevek nosi naslov *Nekaj temeljnih vprašanj umetnosti življenja*, v katerem se sprašuje, ali je življenje, ki ga živimo, res naše. Mnogo dejavnikov, nad katerimi imamo komaj kaj nadzora, vpliva na naše življenje. Umetnost življenja sploh ni enostavna, ker je soočena z nekaterimi temeljnimi vprašanji, kot npr. v kakšnem kontekstu živim, kdo sem, kakšno izbiro, možnosti imam, kaj morem storiti, kaj pomeni 'živeti dobro'? Kljub silam, ki nas ogrožajo, to življenje postaja naše, samo mi ga lahko uresničimo. In samo mi sami smo odgovorni – samim sebi – za to življenje. Nihče drug ne more prevzeti odgovornosti zanj namesto nas, kar je posebej očitno, ko doseže svoj terminalni trenutek svoje stalne pripravnosti. Umetnost življenja je po Schmidu resnost poskusa pravočasno (se pravi, preden se nam čas izteče) oblikovati naše življenje kot svoje lastno. Dandanes to pomeni tudi zelo težko delo stopnjevanja lastne avtonomije. Samo mi lahko storimo, da naše življenje postane 'dobro živeto življenje'. Pri vsem tem je pomembno, da se zavedamo, da je umetnost življenja 'filozofska', kar kaže že njen

izvirni grški termin *techne tou biou* in njegova uporaba v filozofiji. Filozofska refleksija more izboljšati življenjske veščine, naše zmožnosti, da življenje zavestno obvladujemo. Filozofija pomaga razjasniti življenjsko situacijo in možnosti, ki jih posameznik ima oz. nima.

Ker je umetnost življenja umetnost in povrh tega še filozofska, pomeni, da nihče ne more biti do kraja izveden v njej. Na vsakem izmed nas je naloga, da jo živimo ali slikamo na sebi lasten način. V okvirih naših pogojenosti, na platno našega življenja, s čopičem in barvami naših misli, odločitev, besed, dejanj, navad in razvad. Umetnost življenja si prizadeva doseči dobro življenje, ki vključuje tudi kreposti kot so človečnost, preudarnost, pravičnost, zmernost, pogum, vero, upanje, ljubezen, ki jih moramo nujno gojiti, če želimo preživeti in živeti kot ljudje.

Jožef Leskovec

SEZNAM REFERENC:

- Ptolomaeus de Lucca. 2010. *De regno continuatio*. <http://www.corpusthomicum.org/it/index.age;jsessionid=78C36A37873468F5E2B4CD38752F8F44> (pridobljeno 9. december 2009).
- Juhant, Janez, Bojan Žalec, ur. 2010. *Art of Life. Origins, Foundations and Perspectives*. Münster: LIT Verlag.
- Seewald, Peter. 2011. Benedikt XVI. Luč sveta. Papež, Cerkev in znamenja časov. Pogovor s Petrom Seewaldom. Ljubljana: Družina.

1. To razpravo je Rok Blažič prevedel za revijo Tretji dan, št. 3/4, 2010, str. 23-31.

DRAGO JANČAR
TO NOČ SEM JO VIDEL
MODRIJAN 2010



Zadnji roman Draga Jančarja je že nekaj časa na seznamu najbolj prodajanih knjig. Dobra uvrstitev ni omenjena zato, ker bi bila kak kazalec kvalitete. Bolj gre za razveseljivo dejstvo, da se na indeksu dobre prodaje sploh znajde kakovostno literarno delo. Pisateljske večšine namreč Jančarju ne upajo odrekati niti njegovi najbolj goreči nasprotniki. Literarno-kritičskega konsenza torej ne bomo načenjali.

Čeravno knjiga ni več povsem sveža in je očitno našla pot do mnogih bralcev, kaže kratko nakazati njeno vsebino. Dogajanje ima časovno in tematsko težišče v drugi svetovni vojni. Roman je sestavljen iz petih pripovedi različnih ljudi, ki jih je v življenju zaznamovala glavna

junakinja knjige Veronika. Prvi pripovedovalec je jugoslovanski vojak, ki ga je ne preveč uspela romanca s poročeno Veroniko pahnila v nostalgično pogrešanje. Sledi pripoved njene matere, ki razpreda svojo slabo povezano misel, v nedogled sedi pri oknu in čaka pogrešano hčer. Za njo nastopi zdravnik in pripadnik nemške vojske, ki se je znotraj vojaške službe v Sloveniji nekajkrat srečal z Veroniko in njeno privlačnostjo. Predzadnja nastopi dobra in zvesta služkinja Joži s posestva glavne junakinje. Vsi ti popisovalci dogodkov bralcu dvigajo napetost, ki jo z nasilno Veronikino smrtjo izpelje partizan Jeranek kot zadnji kronist. On posega v spomine že iz tranzicijskega časa.

Materija je torej vzeta iz najbolj boleče in nepredelane točke slovenske zgodovine. Zato seveda bralca, ki vidi čez golo štorijo, zanima, v katero zgodovinsko paradigmo sede. Ali je to še vedno prevladujoča boljševiska zgodovina ali pa je "že" upoštevana zgodovina, ki skuša biti skladna z dejstvi. Avtorju je treba priznati, da zvečine ne podlega splošno razširjenim mitom, sploh če upoštevamo, da je eden od pripovedovalcev partizan. Res se izogne mnogim ključnim "razlagalnim" momentom v smislu relativizacije uradne zgodovine, a se vendarle v romanu najde marsikaj, kar jo načenja. Oziroma bi jo lahko ... V čem je težava? "Težava"

je v tem, da ima roman sam na sebi prepričljivo neideološki pristop, da je pripoved zgrabljena v izrazito osebni ključ in da bralca neubranljivo odnese vesolje človeškega doživljanja. Tako ni prostora za navijaštvo in knjiga v svojem zajemu brez ostanka stoji taka, kot je.

Pokaže pa na drug problem, na problem slovenskega konteksta. Osebnosti izpovedi nimajo predznaka. So veljavne, legitimne. A so tudi univerzalne. Delujejo znotraj poznanih konstelacij. V našem primeru torej kljub vsemu delujejo v skladu z vsenavzočo postsocialistično mentaliteto. Narativna moč in univerzalna človeška problematika v romanu tako prevladata nad zgodovino, da zaznavno ne razgrajujeta zgodovinskih laži. Najjasnejši dokaz za to trditev je v tem, da roman prebavlja tudi povprečni privrženci mitologije NOB. To je razvidno iz ocen romana, v katerih ni sledu o pogromu, ki bi ga brez dvoma spodbudil destilat, napravljen iz zgodovinskih prvin romana; zgodovinskih odstiranj kot da v romanu ni, osrednji zločin pa naj bi bil izjema (T. Partljič) in brez ideološkega predznaka.

To noč sem jo videl je torej roman za prihodnost, ko bo zgodovinski kontekst slovenskega bralca naposled umerjen po resnici, človeška tragika nekega časa pa bo tako uzrta brez ideoloških motenj.

Lenart Rihar