

2013 5/6

Vsebina

- UVODNIK**
- 3 Igor Vovk: Izpraznjeni sedež je priložnost
- VERA IN RAZUM**
- 5 Jan Dominik Bogataj: Blaise Pascal med Bogom vere in Bogom filozofije
- SVETO PISMO**
- 11 Beau Harris in Carleen Mandolfo: Molčeči Bog v Žalostinkah
- TEOLOGIJA**
- 19 Jaroslav Pelikan: Ukrajinska katoliška cerkev in vzhodna duhovnost
- PATRISTIKA**
- 29 Hipolit Rimski: Apostolsko izročilo (I)
- LEPOSLOVJE**
- 33 Robert Perišić: Enkrat kasneje
- 37 Miran Rustja: Devet pesmi
- KRŠČANSKA DEDIŠČINA**
- 43 James Hannam: Srednjeveško krščanstvo in začetki vzpona moderne znanosti
- 51 Jože Maček: Ali je judovsko-krščansko izročilo krivo za sedanjo ekološko krizo?
- 61 Andrej Capuder: Vitez vere ali javni junak?
- ŽIVLJENJE Z JEZUSOM**
- 67 Nina Ditmajer: Skladenjska analiza premega poročanja v najnovejšem prevodu Lukovega evangelija – Življenje z Jezusom
- 77 Jana Rovtar: Mladi želijo živeti z Jezusom
- SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD**
- 79 Peter Rožič: Obroditi sad vzvišenega poslanstva
- MISTERIJSKI KULTI**
- 81 Sandra Stanek: Misterijska verstva v rimskem imperiju
- PESNIK FILIP TERČELJ**
- 97 Marija Pegan: Terčeljeva pesnitev *Metropolit*
- LIKOVNA UMETNOST**
- 109 Mojca Polona Vaupotič: Rihard Jakopič v impresiji megle, sonca, snega in besed
- GLASBA**
- 117 Franc Križnar: Pasijonsko leto v avstrijskem Erlu 2013
- SREČEVANJA IN RAZHAJANJA**
- 123 Bojan Godeša: Še o knjigi *Čas odločitev*
- PRESOJE**
- 127 Lenart Rihar: Rodney Stark, *Zmagoslavje razuma*
- 129 Gašper Blažič: Igor Omerza, *JBTZ – čas poprej in dnevi pozneje*



IGOR VOVK

Izpraznjeni sedež je priložnost

Da, gotovo je težko, da sta največji slovenski škofiji, z njima pa na neki način tudi slovenska Cerkev, brez pravega vodstva. Toda to nas ne sme zavesti v pričakovanje, da bi čimprejšnje imenovanje novih nadškofov stvari postavilo na pravo mesto. Nasprotno, veliko bolje je, da smo brez nadškofov še nekaj časa, kot da bi znova doživeli imenovanja, ki ne bi rešila ničesar ali znova terjala odstopa ali odpoklice pred normalnim iztekom funkcij. Dejstvo je, da so bila imenovanja škofov in njihove menjave med škofijami v preteklih letih milo rečeno neposrečena, dejansko pa v večini primerov napačna. Pet zadnjih ljubljanskih in mariborskih nadškofov ni dočakalo konca mandata na svojem mestu. Od tega so bili štirje "odstopljeni", pri petem pa je marsikdo v slovenski Cerkvi čutil olajšanje, da mu je bila dana možnost napredovanja.

Kongregacija za škofove, ki je del rimske kurije, si mora priznati, da so bile storjene resne napake, in spoznati, da je z imenovanjem (pa tudi z odstavljanjem) škofov v Sloveniji sistemsko nekaj hudo narobe. Kako opravlja svojo vlogo nuncij? S kom se posvetuje? Ali so ljudje, na katere so obrača, res tisti, prek katerih bo spoznal celovito stanje, predvsem pa potrebe naše Cerkve? Kdo od Slovencev zapleta nitke imenovanj po vatikanskih hodnikih mimo svojih pristojnosti? Kdo skriva ali celo prikriva določene informacije o kandidatih, ki bi morale biti pred izborom nujno znane?

Vatikan si zato napake v slovenski Cerkvi res ne more več privoščiti. Gotovo izbira škofa ni stvar ulice ali kake navidezne demokracije. Toda še manj je izbira škofov stvar lobijev ali posameznikov, ki ne čutijo resničnosti Cerkve na Slovenskem. Da bo izbira pravilna, bo potrebno veliko dialoga. Ozki krogi, v katerih se je odločalo o preteklih imenovanjih (in vprašanje je, ali je šlo za pravi dialog!), so se v preteklih letih izkazali kot nedorasli tej nalogi.

Zakaj tega dialoga katoličani ne zahtevamo? Pa ne samo laiki, ampak tudi mnogi duhovniki, redovnice, ki dajejo za Cerkev domala vse svoje življenje? Zakaj povsem nekritično sprejemamo, da nam nekateri vplivni akterji dosedanjih zgodb kar tako, po medijih, z dobršno mero gotovosti komentirajo, kakšna bosta nova nadškofa, sami pa se ne vzdignemo in izrazimo svojega videnja. Ne samo, kakšne pastirje si želimo, ampak tudi kakšno Cerkev želimo ustvarjati, kakšne odnose v njej želimo živeti?

Nuncijeva odgovornost je zato v prihodnjih mesecih izredno velika. Potrebno je, da mu vsa slovenska katoliška javnost postavi to odgovornost pred oči. Velika

je odgovornost vseh, ki sodelujejo v procesu izbiranja. In velika je odgovornost papeža Frančiška, ki bo dal zadnji podpis pod gotovo najpomembnejši imenovanji za Cerkev na Slovenskem v zadnjih desetletjih. Samo upamo lahko, da bo zavest o tej veliki odgovornosti odprla prostor dialoga in resnične ter potrpežljive odprtosti Svetemu Duhu. Nobena naglica ni potrebna. Pustimo štoparico Gospodu.

Cerkev brez vodstva pa ni priložnost samo za Vatikan, da se resno loti izbire novih škofov, in katoličane, da prevzamemo odgovornost za Cerkev. Morda se sliši paradoksalno: odsotnost vodstva je priložnost tudi za soočenje in spopad z lobiji. Marsikoga je morda strah, da bi odsotnost nadškofov pomenila, da lobiji lahko še bolj svobodno pletejo svoje lovke v življenju Cerkve kot doslej. Toda prav odpoved takojšnjemu imenovanju novih nadškofov daje priložnost, da se v času bolj prečisti, kdo so ti lobiji in kakšne so njihove vloge. Za lobije je veliko lažje, če ima Cerkev vodstvo, ki "pokrije" (pa naj si bo hote, nehote ali po sili razmer) njihove odločitve in dejanja. Čas brezvladja pa prinaša paradoks: čeprav sta svoboda in moč lobijev na videz večja, je večja tudi njihova izpostavljenost.

Ko ima Cerkev vodstvo, imamo tisti, ki opozarjamo na problem lobijev, bolj zvezane roke – še zlasti, če vodstvo trdi navzven, da je vse bolj ali manj v redu – prostora za dialog in razčiščevanje je malo. Ko pa nimaš vodstva, tudi javno priznaš, da je nekaj hudo narobe. Šele v tej situaciji se odpre širši razprava o tem, kaj se v resnici dogaja. Gotovo je za lobije največja želja, da bi Cerkev dobila nadškofa, ki bi bila v boju z njimi nemočna, tako kot je to žal veljalo za nekdanje mariborske in ljubljanske pastirje. Hitro imenovanje novih nadškofov prinaša tveganje, še posebej če ne bo privedlo do osebe, ki bo zmožna prepoznati lobije in njihova ozadja in imela poguma, da se v moči škofovske službe sooči z njimi.

Resno soočenje z lobiji je velikega pomena za očiščenje ne samo slovenske Cerkve, ampak tudi slovenske družbe. Prav razvozlanje gospodarskega in finančnega vozla mariborske zgodbe lahko pred vso slovensko javnostjo bolj razgali "nori ples z Zverjo", kakor je pomenljivo poimenoval sprego finančnih magov mariborske nadškofije z nosilci skrite gospodarsko-politične moči komentator Ivan Kukar. Kajti v tem ni samo ključ do sprememb v slovenski Cerkvi, ampak tudi v politiki, gospodarstvu, medijih. Le dialog in odkriti pogovor o naših ranah bo prinesel prepotrebno zdravljenje. Le dialog in odkrit pogovor bosta prebujala soodgovornost in potenciale Cerkve, s tem pa tudi njeno delo za dobro slovenske družbe.

Nadškofa, ki bosta prišla na položaj, bosta imela veliko lažje delo, če se bo prej vzpostavila možnost odkrite refleksije. Pretrgajmo miselnost, da je potrebno resnico zakriti, da ne bomo postali ranljivi. Ne želimo se izogniti pravici zlasti vsakega katoličana, da izreče, kakšne škofe si želimo. Kajti pogovor o vodstvu ni zgolj pogovor o osebi, ki naj postane škof, ampak je predvsem podeljevanje vizije skupnosti, ki jo želimo v prihodnosti živeti.

JAN DOMINIK BOGATAJ

Blaise Pascal med Bogom vere in Bogom filozofije

Franc Rode nam v svoji spremni besedi h knjigi Alojza Rebule *Credo* poda izvrsten opis misleca, kateremu je posvečen pričujoči prispevek: "Ne pretiravam, če ga primerjam s klasičnim francoskim mislecem iz 17. stoletja Blaisom Pascalom: ista globina razmišljanja, ista genialna pronicljivost uvidov, isti izzivalni prikaz krščanskega paradoksa, isti smisel za misterij bivanja, isto trezno, da ne rečem tragično občutje človekove usode na svetu, ista odprtost v neskončno, isto hrepenenje po večnosti."¹

ŽIVLJENJE, DELO IN POMEN

Blaise Pascal se je rodil 19. junija 1623 v mestu Clermont-Ferrand v osrednji Franciji. Njegov oče Etienne Pascal je bil zelo izobražen in je imel pomembno vlogo v mestu. Bil je pravnik in uradnik za pobiranje davkov. Mama Antoinette Begon mu je umrla, ko je bil star tri leta. Imela je šest otrok, trije so umrli kmalu po rojstvu. Ostali so Blaise, hčerka Gilberte, ki je napisala življenjepis svojega brata, in pa hčerka Jacqueline, ki je vstopila v janzenistični samostan Port-Royal in je igrala pomembno vlogo v Pascalovem življenju. Že kot otrok je Blaise kazal znake izredne nadarjenosti, posebno za matematična in fizikalna vprašanja, ter tako dosegel tudi nekaj važnih izumov, npr. prvi računski stroj, aritmetični trikotnik, razvil je barometer, odkril zakonitosti zračnega tlaka,

rešil srednjeveško znanost problema "horror vacui" ...

Predvsem pa je Pascal znan kot veliki duh, globoko religiozni mislec, krmar skozi sozvočje racionalizma in fideizma, s čimer aludira tudi na Kierkegaarda, s katerim imata veliko podobnosti.² Krščanski mislec, ki pa je predvsem veroval, kar je doumel, in živel, kar je veroval. Duh časa ga je zaznamoval z janzenizmom, ki mu ni sledil v dogmatičnem smislu, marveč je, kot mnogi drugi janzenisti, iskal večjo popolnost in strogost v pristnem hrepenenju po radikalnem življenju evangelija. Asket s spokornim pasom, ki je razdal vse svoje luksuzno premoženje, med drugim tudi vso svojo knjižnico, razen Svetega pisma in del sv. Avguština. Puščavnik v znanem samostanu Port-Royal, obkrožen z različnimi ljudmi, od največjih znanstvenikov tistega časa; Descartesa, Leibniza, pa vse do vodilnih

janzenističnih mislecev, preprostih spokornikov in globoko vernih ljudi.

PASCALOVO BOGOISKATELJSTVO

Pascalova pot bogoiskateljstva se je začela že v družini. Oče je bil namreč globoko veren in vesten pri izpolnjevanju verskih dolžnosti. Že po svoji naravi pa se je nagibal k strogosti v verskih in nravnih zadevah. Pri 24 letih je Pascal prišel v stik z janzenizmom, ko sta prišla v hišo dva zdravnik zdravit očeta, ker si je izpahnil nogo. Ta verski preobrat, spreobrnjenje je za Pascala pomenil še bolj zavzeto življenje po veri, gorečnost za obnovo verskega življenja. Oklenil se je janzenizma, vendar se je izogibal njegovih pretiravanj in se zaradi njega nikoli ni oddaljil od Katoliške cerkve. Njegovo drugo spreobrnjenje pa se je zgodilo leta 1654, ko je doživel nesrečo s kočijo. Kierkegaard je ta dogodek opisal kot Savlov padec s konja na poti v Damask, kjer je doživel razodetje in je popolnoma spremenil svoje življenje. Podobno je res Pascal po tem dogodku še bolj zapustil ta svet in se podal v samoto, premišljevanje in molitev, kjer je lahko 23. 11. 1654 prišlo do verjetno najpomembnejšega dogodka njegovega življenja, ko je pretresljivo versko doživetje neke noči dalo njegovemu življenju poseben pečat. To doživetje je popisal, kar danes poznamo pod imenom Pascalov spominek, "Le mémorial de Pascal".

Besedilo so našli nekaj dni po smrti, v dveh izvodih; na pergamentu in na papirju, oboje všito v površnik obleke. Listek si je vedno všil v novo obleko in ga nosil s seboj. Ta izjemno osrečujoči dogodek je zanj pomenil globok uvid v skrivnost življenja in predvsem skrivnost krščanskega Boga. "Gotovost. Doživetje. Veselje. Mir. Bog Jezusa Kristusa. Pozaba sveta in vsega, razen Boga. Ni ga moč najti drugače kakor po poteh, ki jih uči evangelij. "Pravični Oče, svet te ni spoznal, a jaz sem te spoznal." Radost, radost, radost, jok od sreče. Jezus Kristus. Ločil sem se od njega; bežal sem pred njim, ga zavrgel, križal. Naj

ne bom nikoli ločen od njega! Vso večnost v veselju za en dan truda na zemlji!" (Odlomki, za celoto glej ³). V tem doživetju pa v začetku zapiše tudi pomembno misel: "Bog Abrahama, Bog Izakov, Bog Jakobov; ne filozofov in učenjakov."

BOG FILOZOFOV, DESCARTESOV BOG

Vprašanje razlike med Bogom vere in Bogom filozofov se je začelo zaostrovati predvsem s pohodom razsvetljenstva, ko se je začelo širiti prepričanje, da Bog ne more biti predmet razumnega mišljenja in govorjenja. Velik vpliv na razsvetljenski racionalistični pogled je imela tudi kartezijanska filozofija. S svojim metodičnim dvomom je privlačila svobodne duhove, s svojim odločnim mehanizmom je vplivala na naravoslovje in s svojo metafiziko je izzvala tudi teologijo, bodisi pritrdilno bodisi odklonilno.⁴ Rene Descartes je v svojih delih *Discours de la methode* in *Meditationes de prima philosophia* obrnil dotedanjo sholastično metafiziko na glavo z odkritjem temeljne danosti zavestne biti subjektivnega ega, s cogitom. Edinole metafizična konstrukcija ga je lahko ubranila solipsizma, izgubljene osamljenosti lastnega jaza, *res cogitans*, zato je potreboval substancialen odnos do realnosti Boga in telesnih stvari. Potreben je bil poseben dokaz za obstoj Boga, ki bi jamčil za zvezo med dušo in telesom, med *res cogitans* in *res extensa*. "Kadar je objektivna realnost katerekoli izmed mojih idej tako velika, da sem prepričan o tem, da se ta ideja ne nahaja v meni niti formalno niti eminentno, in da torej ne morem biti jaz sam vzrok te ideje, tedaj iz tega nujno sledi, da jaz nisem sam v svetu, temveč, da biva tudi katerakoli druga stvar, ki je vzrok te ideje."⁵ Ideja o Bogu, ki jo zaznava v sebi, tako presega vse ostale ideje, da je potrebno za tako idejo predpostaviti eksistenco Boga kot stvarnika. V sebi priznava, da lastna nepopolnost potrjuje temeljnemu občutku njegove eksistenčne zavesti, ki ve, da jo je ustvaril Bog in da je v popolni odvisnosti od njega, kot "poslednjega vzroka". Zatorej

je sklep jasen, "da je samo s tem, da bivam in da je v meni ideja nekega najpopolnejšega bitja, tj. Boga, jasno, da Bog tudi obstaja". Na tej točki lahko zaslutimo, da je Descartesov Bog le transcendentna moč, ki se izpričuje v samozavesti.⁶ Temeljna intuicija mu sicer odpira odnos do njega, vendar izhajanje iz lastnega ega pomeni imeti zaupanje v Boga, da zagotovi *ego* in ga obvaruje pred prevarami.

Kartezijanska metafizika je imela v Franciji manjši vpliv kot drugod zaradi francoske Cerkve in jezuitskega reda. Uspeh je doživela le pri janzenistih, vendar se tukaj Pascal ne izkaže kot občudovalec Descartesa, ravno nasprotno. "Descartes - nekoristen in nezanesljiv." (78.)⁷ Pascal ga označi za deista in kot takega obsodi: "Descartesu ne morem odpustiti. Vsaj njegova filozofija kaže, da bi mu bilo zelo ljubo, če bi mogel Boga obiti; vendar si ni mogel kaj, da mu ne bi pripisal migljaja, ki je z njim spravljal svet v gibanje. Zatem pa spet z Bogom ne ve kaj početi." (77.) V tem sta si torej s Pascalom najbolj različna, morda leti očitek iz Memoriala tudi na Descartesa in njemu podobne "filozofe in učenjake", katerih Bog je le *causa sui*. Pascal se tudi vpraša, kakšen smisel sploh ima zgolj razumsko govorjenje o Bogu. "Metafizični dokazi za Boga so tako tuji mišljenju ljudi in tako zapleteni, da nimajo posebnega učinka. In tudi če to res služi nekaterim, jim le med potekom dokazovanja, čez eno uro pa se že boje, da so se zmotili." (543.)

BOG VERE, KRŠČANSKI BOG

Pascalov Bog, ki ga je najlepše izpričal v svojih Mislih in v Memorialu, pa je "Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov", Bog Svetega pisma in razodetje. "Bog kristjanov je Bog, ki daje duši čutiti, da je on njeno edino dobro, da je ves njen mir v njem, da bo vesela le, če njega ljubi; in hkrati pomaga, da zasovraži vse, kar jo ovira in ji onemogoča, da bi ljubila Boga z vsemi močmi. Ta Bog ji daje čutiti, da je v njej zakoreninjeno samoljubje, ki jo pogublja, in da jo on edini lahko ozdravi."

(544.) Pascalov problem oz. njegovo misel je dobro izrazil Maurice Blondel: "Bog filozofov in učenjakov je bitje razuma, do katerega pridemo oziroma ga postavljamo z intelektualno metodo in ga imamo za razlagalni princip sveta in bivanja. Bog Abrahama pa je skrivnostno in dobro bitje, ki svobodno razodeva nekaj od svojih nedoumljivih popolnosti, do katerih se ne da priti s samim duhom. V njem dejansko spoznavamo intimno in naravno nedosegljivo stvarnost. Z ozirom nanj je začetek modrosti lahko samo strah in ponižnost. Hkrati pa je to Bog, ki človeku razodeva skrivnosti svojega življenja in ga s tem vabi k samemu svojemu božanstvu in ga poziva, naj svoj življenjski suženjski položaj ustvarjenega bitja spremeni v prijateljstvo, v nadnaravno sinovsko posvojitvev. Zahteva od njega, naj ga ljubi, in se daje samo tistemu, ki se daje njemu. Temeljna misel, ki je ne smemo prezreti, saj je tudi s filozofskega stališča duša religioznega življenja (naj bo resnična ali napačna, zgodovinsko in psihološko je gotova), je torej naslednja: kdor iz Boga naredi samo predmet našega spoznanja in mu ne prizna izvirnega delovanja v samem vzajemnem razmerju, ki nas z njim združuje, obravnava Boga kot malika. Bog Abrahama je hkrati živa skrivnost, ki se po razodetju razkriva, ki se po tradiciji priobčuje, se po zavezi človeku bliža in ki s poboženjsko posvojitvijo človeku ljubezen obljublja ter jo od njega zahteva."⁸

Predvsem je potrebno vedeti, da vernost ni nazor oz. prepričanje, ampak celosten osebni odnos, prvič do bivanja nasploh in do tistega, ki za tem bivanjem stoji – do skrivnostne Onostranosti ali Boga.⁹ Katoliška vera to ubesedi s poklicanostjo k občestvu, k odnosu, ki prežema vsak trenutek življenja in je najbolj temeljni človekov odnos. "Najvišji vidik človeškega dostojanstva je vsebovan v njegovi poklicanosti k občestvu z Bogom. K pogovoru z Bogom je človek povabljen že od začetka svojega bivanja: saj biva le zato, ker ga je Bog iz ljubezni ustvaril in ga vedno iz ljubezni ohranjuje; in človek tudi ne živi v polnosti skladno z resnico, če ne priznava svobodno te

ljubezni in se ne izroča svojemu Stvarniku." (KKC 27.)¹⁰ Tudi Katekizem priznava dokaze za božje bivanje in s tem vstopa na polje naravne teologije, vendar hkrati obdrži distanco do zgolj razumskega umevanja Boga. "Človek, ki je ustvarjen po božji podobi in poklican, da spozna in ljubi Boga, odkriva pri iskanju Boga neke "poti" za dostop k spoznanju Boga. Imenujemo jih "dokazi za božje bivanje", ne sicer v pomenu takih dokazov, kakršne iščejo naravoslovne znanosti, marveč v pomenu "konvergentnih in prepričljivih argumentov", ki omogočajo doseči resnične stvarnosti." (KKC 31.) Dokazi so tukaj mišljeni v smislu ustvarjenih stvari, torej narava in človek. Iz teh dveh resničnosti lahko človek spozna Boga. Vsekakor to uresničuje tudi s pomočjo razuma, kar pa pomeni, da je mišljenje znotraj verovanja, t. i. Bog filozofov, le delno osvetljevanje in utemeljevanje razmerja, ki ga ima verujoči človek z Bogom.¹¹ "Zmožnosti, ki jih ima, napravljajo človeka sposobnega spoznati obstoj osebnega Boga. Da pa bi človek mogel vstopiti v njegovo intimnost (notranjost), se je Bog hotel človeku razodeti in mu podariti milost, da bi mogel sprejeti to razodetje v veri. Kljub temu nas morejo dokazi za obstoj Boga disponirati (pripraviti) za vero in pomagati, da vidimo, kako ne nasprotuje človeškemu razumu." (KKC 35.)

VERA KOT ODNOS SRCA

Vera je odnos, ki je globlji kot zgolj racionalno umevanje in utemeljevanje, kar je genialno izrazil tudi Pascal s svojim pojmom srca, "le coeur". "Srce ima svoje razloge, ki jih razum ne razume." (277.) Zapiše celo drzno trditev: "Uklonitev in raba razuma, v tem obstoji pravo krščanstvo." (269.) Razum kot orodje, zgolj kot sredstvo, ki nam pomaga k spoznanju. Vera v Boga je za Pascala predvsem stvar srca. "Boga zazna srce, ne razum. V tem je vera: Boga moreš zaznati s srcem, ne z razumom." (278.) "Bog, ki blago ureja vse stvari, napravi tako, da vero zasadi v razum z razlogi, v srce pa z milostjo." (185.) Nadalje

tudi ostro razlikuje spoznanje Boga, lahko bi ponovno rekli Boga filozofov in pa ljubezen do Boga, Boga Abrahama. "Kako daleč je od spoznanja Boga do ljubezni do njega!" (280.)

V splošnem Pascal oblikuje dva različna pojma, ki mu pomagata razumeti to razmerje med razumom in vero. "*Esprit de géometrie*", matematično oz. logično umovanje, znanstveno spoznanje, sklepanje, z eno besedo razum. "*Esprit de finesse*" pa je na drugi strani "tenkočutni duh", pomeni sposobnost celostnega, globinskega, intuitivnega dožemanja, pretanjen čut, s katerim človek resnico začuti, intuicija, "srce". Vera je tako za Pascala v prvi vrsti stvar srca, ki lahko edino pritrdi razumsko spoznani resnici ter je polje, kjer Bog lahko deluje s svojo milostjo in s tem povzdigne človeka do polja vere srca. "Resnice ne spoznamo le z razumom, marveč tudi s srcem. Zato pa so tisti, ki jim je Bog dal vero po čutu srca, silno srečni in tako trdno prepričani. Medtem ko jo tistim, ki je nimajo, lahko dajemo le z razglabljanjem o njej – v pričakovanju, da jim jo bo Bog dal po čutu srca, brez česar je vera zgolj človeška in za zveličanje brez koristi." (282.)

PASCALOVA STAVA

Eno izmed osrednjih mest Pascalove apologetike ima t. i. Pascalova stava "Le pari de Pascal". V njej z odličnim poznavanjem matematike in logike razumsko utemelji smiselnost verovanja. S to stavo hoče najprej zbuditi v ljudeh zavedanje njihove brezbriznosti ter hkrati pomembnosti enega vprašanja: ali je duša nesmrtna ali ni. To je zanj ključen problem, iz katerega nadalje razvije svojo stavo o obstoju Boga. "Bog je, ali ga ni. Na katero stran se bomo nagnili? Razum ne more ničesar dokončno ugotoviti ... Staviti je treba. To ni prostovoljno, vkrcani ste. Kaj boste torej izbrali? Izgubite lahko dve stvari, resnico in dobroto, in tvegate dve stvari, svojo pamet in svojo voljo, svoje spoznanje in svojo srečo, in vaša narava se more izogniti dvojnemu, zmoti in nesreči. Vaš razum ni nič

bolj prizadet, če izberete eno kakor drugo. A vaša sreča? Pretehtajmo dobiček in izgubo, če vzamemo Boga. Če dobite, dobite vse, če izgubite, ne izgubite ničesar. Stavite torej, da je, brez oklevanja. Ker je možnost za dobiček ali izgubo enaka, bi že mogli staviti, če bi utegnili dobiti samo tri življenja namesto enega, in bili bi nespametni, ker ste prisiljeni igrati, če ne bi tvegali svojega življenja, da bi s tem zadeli tri v igri, kjer je enaka možnost izgube in dobička. Tukaj pa je neskončno življenje v neskončni sreči, ki ga je mogoče zadeti: ena možnost dobitka proti končnemu številu možnosti izgube, in to, kar zastavljate v igri, je končno. To ne dopušča omahovanja. Povsod, kjer je neskončnost in ni neskončno možnosti, da izgubiš, proti možnosti, da

dobiš, ni kaj pomišljati, treba je dati vse. Zatorej bi človek, ki je prisiljen igrati, moral obrniti pameti hrbet, da bi raje ohranil življenje, kakor da bi ga tvegala ta neskončni dobiček, ki je enako verjeten kot izguba ničla. Kakšno zlo vas bo torej doletelo, če se odločite tako? Postali boste zvest, dostojen, ponižen, hvaležen, dobrotljiv, iskren prijatelj, odkrit. Res je, ne boste se kopali v smrdljivih užitkih; pa mar ne boste imeli drugih? Rečem vam, da boste na dobičku v tem življenju; in da boste ob vsakem koraku, ki ga boste naredili na tej poti, videli toliko gotovost dobitka in toliko ničnost tega, kar ste tvegali, da boste spoznali na koncu, da ste bili stavili na gotovo stvar, na večno, za katero niste dali ničesar."(233.)



ZAKLJUČEK

Katekizem pravi s pomočjo sv. Avgušтина: "Tudi ko se Bog razodene, ostane neizrekljiva skrivnost: "Ko bi ga ti doumel, bi to ne bil več Bog"" (KKC 230.) Vsak govor o Bogu mora vsebovati zavest o Božji skrivnostnosti in presežnosti ter o lastni majhnosti. "Namesto da tarnate, da se je Bog skrtil, se mu rajši zahvalite, da se je toliko razkril. Dve vrsti ljudi ga poznata: tisti, ki so ponižnega srca in jim je vseč nizkost; in taki, ki imajo dovolj duha, da uvidijo resnico, pa naj jim bo še tako neljuba." (288.) Predvsem pa je potrebno poslušati svoje srce, ki je prostor, kjer Bog govori, in ki je temelj naše bogopodobnosti, ki se udejanja predvsem v odnosu, zato je ravno odnos mesto, kjer Boga lahko spoznavamo. "Srce ima svoj red, pamet ima svojega, ki se drži načel in dokazovanja. Srce ima drugačnega. Človek ne dokazuje, da mora biti ljubljen, s tem da suhoparno razlaga vzroke za ljubezen, to bi bilo smešno. Pri Jezusu Kristusu, pri sv. Pavlu vlada red resnične ljubezni, ne razuma; saj sta hotela razvnmati, ne poučevati. Ta red obstoji predvsem v tem, da se pri vsaki stvari razkrije, v kakšnem razmerju je do končnega cilja – da bi ga imeli stalno pred očmi." (283.)

Francoski filozof, znanstvenik in predvsem globok mislec Blaise Pascal je v svojih delih in predvsem s svojim življenjem zapustil sled iskrenega bogoiskateljstva, ki navdihuje tudi ljudi današnjega časa. Nietzsche je zanj dejal, da je on "največji izmed vseh kristjanov".¹² Velik je v svojem poudarjanju človekovega srca kot najglobljega bistva, kjer je mesto za

odrešenje, za spoznanje in predvsem ljubezen do Boga.

VIRI IN LITERATURA:

- Adamson, Donald (1995), *Blaise Pascal: mathematician, physicist and thinker about God*, St. Martins Press, New York.
- Grabner-Haider, Anton (2012), *Die wichtigsten Philosophen*, 3. auf., Marixverlag, Wiesbaden.
- Janžekovič, Janez (1977), *Misleci: Izbrani spisi III. zvezek*, Mohorjeva družba, Celje.
- Kunzmann, Peter (1997), *DTV-atlas filozofije: tabele in teksti*, DZS, Ljubljana.
- Katekizem Katoliške Cerkve (2008), 2. izd., SŠK, Ljubljana. (KKC).
- Pascal, Blaise (1986), *Misli*, 2. dop. izd., Mohorjeva družba, Celje.
- von Balthasar, Hans Urs (1982), *Blaise Pascal: Schriften zur religion*, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- Rebula, Alojz (2011), *Credo*, Družina, Ljubljana.
- Stres, Anton (1994), *Človek in njegov Bog: filozofska teologija*, Mohorjeva družba, Celje.
- Struik, J. Dirk (1986), *Kratka zgodovina matematike*, Društvo matematikov, fizikov in astronomov SR Slovenije, Ljubljana.
- Vorlaender, Karl (1970), *Zgodovina filozofije: 2. knjiga*, Slovenska matica, Ljubljana.

-
1. Rebula 2011, 11.
 2. Adamson 1995, 6.
 3. Pascal 1986, 213–214.
 4. Struik 1986, 104.
 5. navaja Vorlaender 1970, 100.
 6. prav tam.
 7. Pascal 1986, 60. Nadalje številke v oklepajih pomenijo številko posamezne misli, Brunschvicgova izdaja.
 8. Navaja A. Lalande 1968, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Paris. 229–230.
 9. Stres 1994, 29.
 10. CS 19,1 (Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu – *Gaudium et spes*).
 11. Stres 1994, 33.
 12. Adamson 1995, 19.

Molčeči Bog v Žalostinkah¹

Zamisel, da v hebrejski Bibliji lahko razvijemo "teologijo tišine" ali bi jo bilo treba razviti, je nesmiselna, vendar sama prisotnost kanonskih spisov, kot so Žalostinke, to od nas zahteva. Še posebej po težkih dogodkih in tragedijah Božji molk deluje zavajajoče, frustrirajoče in razdražljivo. Razumevanje Božjega molka v knjigi Žalostink zahteva potrpežljivost, kreativnost, dobro sposobnost poslušanja in branja in globoko spoštovanje do t. i. "negativnih mest" Božjega molka v knjigi. V tej razpravi bomo najprej poslušali za zvoki žalostink, ki so ohranjeni v njenih številnih dialoških značilnostih, da bi vzpostavili "pozitivna mesta",²s katerimi lahko primerjamo Božji oglušujoči molk v knjigi, podobno kot se primerja negativna in pozitivna mesta v različnih umetniških stvaritvah. Ko je enkrat to glasno hrupno ozadje ustvarjeno, vpogled v skrivnostni Božji molk nujno ustvari številne možnosti za interpretacijo in razumevanje le-tega v knjigi Žalostink.

DIALOŠKA KNJIGA ŽALOSTINK

Pričujoči diskusiji o Božjem molku bo ostrejši kontrast podala kratka ocena dialoškega vidika knjige Žalostink. Svetopisemski strokovnjaki, ki se zgledujejo po delu literarnega teoretika Mihaila Bahtina, uporabljajo termin "dialoški" (ali "dialoškost") za opis tako procesa kot izdelka. Dialoški pogovor ali kompozicija je tista, ki vsebuje številne, različne, ločene perspektive. To se razlikuje od monologa (govor ene osebe ali več oseb, omejenih na eno perspektivo), saj avtentični dialog prinaša vsem udeležencem nove ideje, izkušnje in vpoglede, ki jih v dialog prinašajo različni partnerji. Nasprotno

pa pogovor med dvema osebama, ki se strinjata o vseh točkah pogovora, ne bo stimuliral rasti za nobeno osebo, saj zanj z druge strani ne bo predstavljenega nič novega.

Dialoške produkte je težje vzdrževati. Ko v enačbo vstopi avtor, pogosto pride do filtriranja zaradi človeške težnje, da bi svoje izkušnje postavili v okvir, ki ima smisel in pomen za nas kot posameznike. Eseje lahko denimo vključimo v eno zbirko, ker na dano temo podajajo enotno mnenje; to predstavlja monološko publikacijo, četudi so pri tem sodelovali različni avtorji. Po drugi strani lahko zbirko esejev zberemo zaradi njihove raznolikosti mnenj (ali celo kontradikcij) na dano tematiko; to pa predstavlja bolj dialoški izdelek,

četudi se avtorji morebiti niso niti srečali ali pogovarjali med seboj. Bralčeva interakcija z izdelkom prav tako predstavlja dialoški proces, zaradi srečanja različnih perspektiv. Večina Bahtinovitih pomembnih del se je nanašala na ruskega avtorja Fjodorja M. Dostojevskega, po Bakhtinovem mnenju enega redkih, ki je bil zmožen napisati delo, s številnimi, različnimi, ločenimi perspektivami v karakterjih in zgodbah, ki jih je ustvaril. To pomeni, da dialoški izdelek ne pride nujno iz dialoškega procesa, ki vključuje prispevek številnih partnerjev, vendar pa mora najti pot za ohranitev ali utelešenje različnih perspektiv, ne da bi jih silil v monološki okvir. Svetopisemski strokovnjaki so prevzeli Bahtinove koncepte kot odgovor na večkratne poskuse biblične teologije, da bi našli hermenevtični "center" HB (HB = Hebrejska Biblija op. prev.). Ideja, da pomen Biblije ne more biti omejen na eno samo organizacijsko načelo, predstavlja po mnogih desetletjih takšnih poskusov veliko olajšanje za mnoge strokovnjake.

Zdaj, ko smo razložili dialoške procese in izdelke, bomo predstavili dve primarni značilnosti dialoške narave Žalostink.

1. *Pripoved z različnih perspektiv.* Kot lahko vidimo v vsakem od petih poglavij knjige Žalostink, je prva dialoška značilnost knjige dosledno spreminjanje med dvema (ali več) različnima glasovoma v pripovedovanju zgodbe. Glas, ki začne zgodbo, se niti ne identificira niti ne govori o sebi v prvi osebi. V povezavi s psalmскими žalostinkami se temu glasu reče didaktični glas (DG), ker prekinja (ali dodaja) prošnjo prosilca z obrazložitvami o odnosu med ljudmi, Bogom, grehom in pravičnostjo.³ V žalostinkah DG opisuje dejanja, ki so jih storili različni karakterji v knjigi ali so bila storjena njim (hči sionska, Bog, sovražniki itd.), kot lahko vidimo v sledečem primeru:

*Njeni nasprotniki so postali poglavarji,
njeni sovražniki uspevajo,
kajti GOSPOD ji je prizadel bolečino
zaradi njenih premnogih pregreh.⁴
Njeni otroci so odšli kot ujetniki pred
nasprotnikom. (1,5.)*

Poleg tega DG Boga ne naslavlja neposredno, kot v drži molitve, ampak govori o Bogu na opisni način. Vendarle pa, kot se vidi v 1,21, obstaja še drugi glas, ki govori v prvi osebi ("jaz", "ti") in Boga naslavlja direktno z uporabo večinoma druge osebe ("ti").

Slišali so, kako vzdihujem, ni tolažnika zame.

Vsi moji sovražniki so slišali o moji nesreči, veselijo se, ker si ti to storil.

Daj, da pride dan, ki si ga poklical, naj bodo kakor jaz. (1,21.)

V prvem poglavju se ta glas pojavi v vrsticah 9 in 11, a z vrstico 12 prevzame pripoved v drugem delu poglavja. Zatorej DG poda opis trpljenja Siona in Božjih dejanj v tretji osebi, drugi glas pa je glas prošnje, molitve, protesta in jeze, ki se je porodila iz osebne izkušnje trpljenja.

Ta drugi glas je glas sionske hčere. V HB in drugih antičnih kulturah bližnjega Vzhoda so bila mesta pogosto opisana kot ženske ali se jim je dodala ženska oseba.⁵ Mesto Jeruzalem se v knjigi Žalostink imenuje hči sionska, kot tudi v drugih delih HB (2 Kr 19,21; Ps 9,15; Iz 1,8, 10,32, 16,1, 37,22, 52,2, 62,11; Jer 4,31, 6,2, 6:23; Mih 1,13, 4,8, 4,10, 4,13; Sof 3,14; Zah 2,14, 9,9). Božji molčeči odgovor na prošnje sionske hčere je prvotni predmet te razprave.

2. *Prerekanje s preroki.* Drugi dialoški vidik knjige Žalostink je prerekanje ali "oporekanje"⁶ sionske hčere prerokemu načinu povezovanja političnih in družbenih travm z Božjo kaznijo Izraelovih grehov. Poglejmo denimo Jer 6,19–23, kjer Bog, govoreč po preroku, grozi: "Nad to ljudstvo bom spravil nesrečo, sad njihovih naklepov. Saj niso pazili na moje besede, zavrgli so mojo postavo." Ko ljudstvo zavrne Božja učenja, to zato prinese uničenje, napovedano v 22–23: "Spotaknili se bodo obnje očetje in sinovi hkrati, sosed in prijatelj bosta izginila. Tako govori GOSPOD: Glej, ljudstvo prihaja iz severne dežele ... Hrumi, kakor bi bučalo morje, na konjih jezdi, razporejen kakor en mož za boj proti tebi, hči sionska." Tu je Božja kazen pravična posledica grehov ljudstva. V knjigi Žalostink pa sionska

hči nakazuje, da so vse grozote, ki se dogajajo ljudstvu, nepravični, pretirani odzivi Boga na mnogo manjše grehe, ki jih je morda storila.

Oprezoval je za mojimi pregrehami, s svojo roko jih je zavozlal; povzpele so se na moj vrat, pustil je, da je omahnila moja moč.

Gospod me je izročil v roke takšnih, ki se jim ne morem upreti. (1,14.)

Še več, njen "greh" iskanja drugih "priatelj" in "ljubimcev" je bila posledica stradanja! Pretirano ostra dejanja, pripisana Bogu v sledečih verzih 2. poglavja, so zato rezultat tega, da je Bog pozabil, prevzel vlogo sovražnika, ali tega, da je nepravičen ali jezen:

Gospod je postal kakor sovražnik, uničil je Izraela;

uničil je vse njegove palače, uničil je njegove trdnjave.

Namnožil je v hčeri judovski tarnanje in ječanje. (2,5 DV.)

Na tleh ležita po ulicah deček in starec; moje mladenke in moji mladeniči so padli pod mečem.

Ti si jih pomoril na dan svoje jeze, klal si, nisi se usmilil. (2,21 Sion.)

Preko teh podob daje sionska hči glas teološkemu stališču, ki je tako drugačno kot tudi kritično do stališč, ki jih podpirajo preroki. Tu poudarek ne leži na grehah sionske hčere, ki so prinesli Božjo kazen, kot v Jer 6. Namesto tega tako sionska hči kot DG⁸ kličeta Boga zaradi velikih izgub, ki jih je izkusilo ljudstvo. To je posebej presenetljivo dejstvo, saj je DG, kot je predstavljen v psalmih žalostink, pogosto glas teodiceje, ki zagovarja Božja dejanja kot pravilna in pravična nasproti teološkim izzivom, ki so jih rodile izkušnje in pritožbe prosilcev. Dokaz, da je DG prestopil na stran prosilcev (v tem primeru sionske hčere), kaže, da je to nedvomno edinstvena priložnost za žalovanje.⁹

Zdaj, ko smo določili dialoški značaj Žalostink, si pozornost zasluži zapleten del na koncu 3. poglavja, saj je to lahko primer, v katerem Bog prelomi sicer prevladujoči molk, ki ga vzdržuje skozi preostali del knjige.

ŽALOSTINKE 3: ALI BOG PRELOMI MOLK?

Zagotovo Božja prisotnost v knjigi Žalostink nikoli ne izgine. Avtorji besedila Boga dojemajo morda preveč aktivno, kot smo videli v jeziku 2. poglavja, ki smo ga razlagali zgoraj. Kot v Job 7,17–21 Božja prisotnost v času velikega trpljenja ni vedno tolažilna. Še več, dojemanje Božje simultane prisotnosti in tišine sredi globokega trpljenja je mučno. Tako mučno, da zgleda, kot da se je drugi avtor ali urednik Žalostink odločil, da postavi povsem "drugačno" 3. poglavje sredi ostalih štirih žalostink. Če slišimo Božji glas v vseh knjigah Žalostink, se to zgodi zgolj enkrat, in sicer v 3,57:

Klical sem tvoje ime, GOSPOD, iz najgloblje jame. (3,55.)

Slišal si moj glas: "Ne skrivaj svojega ušesa pred mojim klicem na pomoč!" (3,56)

Približal si se na dan, ko sem te klical, rekel si: "Nikar se ne boji!" (3,57)

Obstajajo trije dobri razlogi, da obravnavamo 3. poglavje kot povezano, a hkrati povsem drugačno od ostalih štirih poglavij. Prvič, glas prosilca (molitveni, prvoosebni glas) ni ženski glas, glas poosebljenega mesta, kot v poglavjih 1 in 2, in mogoče v 4 in 5. Namesto tega gre za pripovedovanje z vidika eksplicitno moškega prosilca,¹⁰ ki govori na abstrakten način o svojih lastnih izgubah – za razliko od specifičnih, srce parajočih podob stradajočih otrok in nasilnih napadov na celotno ljudstvo Jeruzalema, ki se pojavljajo drugod v knjigi. Drugič, v tretjem poglavju Sion, Juda ali Jeruzalem (in njihove različice, sionska hči itd.) niso omenjene. Pojavi se nekaj referenc na skupnost (3,40–47 uporabi "mi" namesto "jaz" kot ostalo poglavje), a nikoli na mesto ali kraj eksplicitno. To je povsem drugače od ostalih štirih poglavij, ki zelo pogosto omenjajo fizični kraj ali mesto ali poosebljeno mesto (Sion/hči sionska—1,4.6.17; 2,1.4.6.8.10.13.18; 4.2.11.22; 5.11.18. Judeja/Judova hči—1,3.15; 2,2.5; 5,11. Jeruzalem/

hči jeruzalemska—1,7.8.17; 2,10.13.15; 4.12.
Jakob—2,2.3. Izrael—2,5. Sodoma—4,6.
Edom/Uc/hči edomska—4,21.22. Egipt/ Asirija—5,6). Tretjič, od 3,21 dalje je opazno veliko večje zaupanje v Božjo pravičnost in zvestobo kot kjerkoli drugod v ostalih štirih poglavjih. To je nenavadno v primerjavi z zadnjimi verzi 5. poglavja – z zadnjimi besedami, kot so se ohranile do danes:

Zakaj nas hočeš za vedno pozabiti, nas zapustiti za dolžino dni?

Obrni nas k sebi, GOSPOD, da se spreobrnemo, obnovi naše dni kakor nekdanj!

Ali pa si nas popolnoma zavrnel? Se do skrajnosti jeziš na nas? (5,20–22)

To niso besede zaupanja. To so besede, ki prihajajo iz dvoma, skrbi in frustracije z Bogom, ki je bil nekoč domač in zaupanja vreden.

V luči velikih razlik med poglavjem 3 in ostalimi štirimi poglavji, bi lahko dve besedi v 3,57 interpretirali na manj očitni način. To, kar se morda pogosto razume kot Božji govor v času sionske stiske, je pravzaprav odsev *preteklih* besed tolažbe in predhodnih dejanj rešitve, h katerim se obrača skupnost za svoje prihodnje upanje. Uporaba perfekta v hebrejščini prinaša pomen, da gre za dejanje, ki je povsem končano – "rekel si" – bolj kot imperfekt ali particip, ki bi ju lahko prevajali v sedanjiku "ti praviš" ali "ti mi govoriš". Zatorej ti verzi ne pomenijo nujno, da Bog govori besede tolažbe Izraelu, ampak se jih lahko razume kot tradicijo Izraela, ki kliče k sionski hčeri.

Vendarle pa ima 3. poglavje velik pomen. Predlog, da ga je potrebno brati tako sredi kot ločeno od ostalih štirih poglavij, ne želi predpostaviti, da ne gre za modre besede ali da je te besede potrebno spregledati zgolj zato, ker tolažijo skupnost v težavah. Nasprotno, prisotnost tega poglavja v središču knjige v petih delih napeljuje k razmisleku, *kako* to poglavje pripada ostalim štirim. Če je poglavje 3 vključil kasnejši urednik, da bi olajšal skrajni brezup in stisko, ki se je vtisnila v bralca ob intimnem branju knjige, potem

bi morali najprej izkusiti surov strah pred Bogom in sovražniki, ki je prisoten v ostalih štirih knjigah, preden si dovolimo slišati dve kratki besedi, ki ju izgovori Bog: 'al tira' (ne bojte se).

BOG, KI IZBERE MOLK

Dati pomen akutnemu trpljenju je izredno težko za vsako skupnost, pa naj bo to religiozna ali kakšna druga. Vendar se je v okolju, kjer obstaja samo en Bog, potrebno soočiti z določenim teološkim izzivom. Posebej, ko gre za Boga, ki je predstavljen kot stvarnik vsega in tisti, ki dodeljuje moč voditeljem, sodnikom, kraljem in kraljestvom. Torej: ni samo Božja "enost" tisto, kar zahteva razlago spričo zla,¹¹ temveč bi se morali zamisliti tudi nad pogostimi Božjimi posegi v življenje Izraela pri prizadevanju, da bi razumeli, kdaj in zakaj se tako aktiven in mogočen Bog odloči molčati. Vzpostavili smo mučno nemirno ozadje, s katerim lahko primerjamo Božji molk v knjigi Žalostink. Kratek pregled dveh predhodnih vprašanj o Božji karakterizaciji v drugih delih HB nam bo dal drugo podlago, v okviru katere lahko primerjamo tihi Božji odgovor na trpljenje sionske hčere.

1. *Kdo je ta molčeči Bog?* Dolgo in burno zgodovino svetopisemskih teologov, ki so želeli dati eno "podpisno" karakteristiko Bogu HB, je pogosto spodnesla knjiga Žalostink. To je zato, ker Božja dejanja v knjigi ne orišejo slike običajne Božje ljubezni, pravice in pravičnosti. Pristop, ki ga je predlagal Walter Brueggemann v svojem delu *An Unsettling God: The Heart of the Hebrew Bible*¹², se dobro prilagaja besedilom, kot so Žalostinke, saj je osnovan na principu, da dialoški Bog nikoli ne more biti zares opisan z eno ali drugo enostavno kategorijo, če se Bog resnično zavzema za vedno spreminjajočo se človeško skupnost. To vodi do (namerne?) besedne igre v naslovu Brueggemannove knjige. Na eni strani je Bog, ki je opisan v HB, "vznemirjajoč", saj se način Božje komunikacije, človeške interakcije z Bogom in voditelji, ki jih je postavil Bog, skozi



svetopisemsko besedilo nenehno spreminja. Po drugi strani je Bog "vznemirjajoč", ker je prilagajanje, celo za boljši ali intimnejši odnos med Bogom in ljudmi, še vedno prilagajanje. To je vznemirjajoča misel, saj bi Bog, ki ga ne veže nič, razen lastnega jaza, lahko izbral kaj *drugega* od tega, kar je poznano. Absolutna Božja svoboda zaostre tesnobo, ki botruje izjavam o tem, da je Bog postal sovražnik (2,5) ali popolnoma zavrzel Izrael (5,22), četudi se te izjave ne skladajo ne z besedami, ki jih je Bog govoril Abrahamu v 1 Mz 12,3 (v tem primeru bi Bog preklel samega sebe), niti s številnimi ponovitvami, ko Bog razglaša, da bo ostanek Izraela ohranjen (npr. 1Mz 8,21; 2 Kr 19:30/Iz 37,31; Zah 8:6).

2. *Zakaj Bog molči?* V svoji nedavni študiji *The Silent God* nas Marjo Korpel in Johannes de Moor opomnita, da Bog v HB veliko pogosteje govori kot eksplicitno molči. Glede na njuno štetje je v HB 1882 glagolov in samostalnikov, ki označujejo Božji govor in zgolj 29 glagolov in samostalnikov, ki eksplicitno označujejo Božji molk.¹³ Njuna študija najprej preučuje sodobne koncepte molččega Boga v literaturi, medijih, filozofiji in teologiji. Nato povzameta in analizirata, kako molk deluje v literaturi antičnega Bližnjega vzhoda (posebej mezopotamski in egiptovski) in v HB. Drugi del študije razdelita glede na tip odnosa, kjer ima molk svojo vlogo: človeški molk do drugih ljudi (3. poglavje), človeški molk pred Bogom (poglavja 4–5) in končno Božji molk do ljudi (poglavje 6). Za vsakega od teh treh vrst odnosov prepoznata pet skupnih vzrokov za molk: razžaljenost, strahospoštovanje ali strah, obzirnost ali previdnost, nezmožnost in spanje. V primeru Boga kategorij "nezmožnosti" in "spanja" ne moremo zares uporabiti, četudi Boga kličejo, naj se zbudi, na primer v Ps 44,24 (25 v heb.): "Zbudi se! Zakaj spiš, o Gospod? Prebudi se, ne zavrni nas za vedno!" To ni ekvivalent človeški nezmožnosti ali spanju, saj tu prosilci pričakujejo, da jih Bog še zmeraj sliši in bo odgovoril na klic.

Še močneje pa avtorja zagovarjata tezo, da četudi so bogovi antičnega Bližnjega vzhoda

molčali zaradi osuplosti ali strahu, "so taka občutja redko, če sploh kdaj, pripisana Bogu v kanoničnih knjigah Svetega pisma".¹⁴ Med tem, ko to bržkone drži na eksplicitnem nivoju, bomo kasneje predlagali, da Bog v knjigi Žalostink lahko molči, ker je zbeگان zaradi obsega uničenja sionske hčere, ki ga je prizadejala božja babilonska palica ka-znovanja. Korpel in de Moor to idejo deloma priznavata s tem, ko pravita, da v nekaterih nasilnejših in grozljivejših prizorih, posebej tistih, ki vključujejo posilstvo, v HB Bog ni vključen.¹⁵

Ko želimo določiti vir Božjega molka, nam tako ostaneta dve jasni možnosti: razžaljenost in obzirnost ali previdnost. Na primer, ko ljudje razžalijo Boga s tem, da zahtevajo kralja, v 1 Sam 8,18 Samuel izjavi, da bo Bog ignoriral vse bodoče pritožbe Izraela zaradi svojega kralja.

"Tisti dan boste vpili zaradi svojega kralja, ki ste si ga izvolili, a GOSPOD vam tisti dan ne bo odgovoril."

Drugič spet je jasno, da Bog molči, ker je to dobro za življenje skupnosti. Denimo v Jer 7,22–24 beremo, Bogu ni bilo treba omeniti žgalnih daritev, ker je bilo ljudem naročeno zgolj, naj poslušajo Božji glas.

Tisti dan, ko sem vaše očete izpeljal iz egiptovske dežele, jim nisem nič govoril in nič zapovedal o žgalnih in klavnih daritvah, ampak sem jim tole stvar zapovedal; rekel sem: "Poslušajte moj glas, tako bom vaš Bog in vi boste moje ljudstvo. Hodite po vsej poti, ki vam jo zapovedujem, da vam bo dobro!" Pa niso poslušali ne nastavili ušesa, ampak so hodili po svojih sklepih v trmi svojega hudobnega srca; hrbet so mi pokazali in ne obraza.

Z drugimi besedami je Bog molčal glede nekaterih stvari, da bi se ljudje lahko osredotočili na stvari, o katerih je Bog govoril – namreč, da bi ostali v pravem odnosu z Bogom, z zaupanjem v novo deželo, kamor jih je vodil Bog, namesto da bi hrepeneli po tem, kar so pustili za seboj. Priložnosti za Božji preudarni ali obzirni molk so redke, a nam

dajo vpogled v *telos* ali funkcijo Božjega molka na način, ki ga drugi trenutki molčečnosti ne morejo dati z enako jasnostjo.

ZAKAJ BOG MOLČI V KNJIGI ŽALOSTINK?

Zdaj, ko smo obrazložili tako dialoški karakter knjige Žalostink in težavnost ter deloma subjektivno naravo prizadevanj, da bi našli vzrok Božje molčečnosti v njej, je čas, da se vrnemo nazaj k sionski hčeri.

1. *Molk zaradi greha ali razžalitve sionske hčere?* Ker je Izraelov greh običajen razlog za Božji molk v HB, je potrebno raziskati njegov pomen v knjigi Žalostink. Kot lahko vidimo iz sledečih verzov, se tako sionska hči kot DG spominjata nečesa, kar je razžalilo Boga:

Njeni nasprotniki so postali poglavarji, njeni sovražniki uspevajo, kajti GOSPOD ji je prizadel bolečino zaradi njenih premnogih pregeh (peša'). Njeni otroci so odšli kot ujetniki pred nasprotnikom. (DG1,5.)

Pravičen je GOSPOD, saj sem se upirala (marah) njegovim ustom. Poslušajte vendar, vsa ljudstva, in glejte mojo bolečino!

Moje mladenke in moji mladeniči so odšli v ujetništvo. (Sion 1,18.)

Besedi *peša'* in *marah* ne nakazujeta nujno pregrešnih ali kriminalnih aplikacij, kot ju ima angleška beseda *transgressions*, ki jo uporablja prevod NRSV (v slovenskem prevodu sta uporabljeni besedi *pregreha* in *upirati se* (op. prev.)). Namesto tega besedi zrcalita odločitev sionske hčere, da "greši" (v pomenu, da prestopi mejo) napram svojemu odnosu z Bogom Izraela s tem, da išče udobje drugih narodov v obliki hrane in zaščite. A vendarle, če upoštevamo širši kontekst 1. poglavja in knjige kot celote, se zdi, da tako sionska hči kot tudi DG razumeta upor in pregrehe kot posledico stradanja njenih ljudi (1,3, 5, 11, 13, 18-20; 2:11-12, 20; 4:4-5, 9-10; 5:4, 9-10; glej tudi Jer 44:15-19). Z drugimi besedami, pripoved knjige kot

celote zmanjša pomen kakršnihkoli grehov, ki sta jih zagrešila Izrael in sionska hči, da bi osredotočila njeno mučno žalostinko na to, kar je bilo izgubljeno, namesto da bi se preveč ukvarjala z morebitnimi lastnimi prestopki, ki bi lahko prinesli njeno uničenje. Zatorej je vprašljivo, ali so Božji molk povzročili grehi ali razžalitve sionske hčere, saj se knjiga kot celota osredotoča na resnost njenega trpljenja in na umanjkanje Božjega odgovora.

2. *Spoštljiva tišina.* Obstajata dva načina, kako Bog z molkom morda pokaže spoštovanje do sionske hčere. Prvič se pokaže, da je Bog dober poslušalec. V besedilu ni nobenega jasnega namiga, da sionska hči želi, da Bog z glasom odgovori na njeno stisko: "V nasprotju z Jobom niti ne zahteva odgovora. Namesto tega se zdi samo izražanje tako funkcija kot *telos* njenih diskurzov."¹⁶ Sionska hči nedvomno kaže željo po svoji obnovitvi in uničenju drugih narodov, ampak Boga nikoli dejansko ne prosi, naj govori.

Če smo zatorej zmožni zgolj za kratek čas v knjigi Žalostink spregledati vsa nasilna dejanja, pripisana Bogu, lahko v Božjem molku vidimo trenutek globokega spoštovanja do sionske hčere, da le-ta lahko izlije vso svojo žalost. To je dobra lekcija za učenje in za pastoralne skupnosti današnjega časa. Včasih se moramo nemoteno jeziti. Molk je pastoralno orodje, premalo uporabljeno v družbi, ki ceni hrup hitrih rešitev in "aplikacij" bolj kot tišino, introspekcijo in molk. Premnogokrat predpostavljamo, da želijo trpeči ljudje, ki pridejo k svetovalcem, učiteljem in pastirjem, takojšen odgovor namesto varnega kraja, kjer lahko izlijejo svoja surova čustva in ideje brez prekinjanja s sodbami ali s kalupno psihološko ali teološko analizo.

Drugič, tišina je večkrat edini spoštljiv odgovor na resne travme. Judovska tradicija *shiv'ah* namenja sedem dni žalovanja po smrti ljubljene osebe. To ni nujno čas molka, ampak je način utišanja vseh ostalih dolžnosti za določen čas, kot način izkazovanja spoštovanja tako do mrtvih kot do živeče družine.

V psalmih žalovanja je pogosta nekakšna hvala ali zaobljuba prihodnje hvale za Božjo dejansko ali predpostavljeno intervencijo za potrebe prosilca. Umanjkanje takšne zaobljube na koncu Žalostink (morda z izjemo kasnejšega vstavka 3. poglavja) je morda znak, da Bog dopušča prostor za žalovanje v znak spoštovanja do uničenega mesta in njegovih mnogih pokojnih prebivalcev, preden se zopet loti vloge vojaškega Boga, ki uničuje sovražnike in gradi narode.

3. *Osupel molk*. Ker imajo žalostinke tako tipično obliko, kjer se nekakšno zagotovilo Boga pričakuje, se lahko sprašujemo "Zakaj ne tu?". Kot smo omenili že zgoraj, obstaja nekaj prizorov, ki so preveč grozljivi, da bi z njimi lahko povezovali Boga, zato v njih Božja prezenca, dejanja in celo Božje ime popolnoma umanjajo – denimo različni prizori, ki opisujejo posilstva v HB. Četudi primerjava grozljivih reči, ki se dogodijo sionski hčeri v tej knjigi, z drugimi prizori posilstev v HB ne bi bila neupravičena, pojav Božjega imena v številnih prizorih Žalostink zahteva, da postavimo rahlo drugačno vprašanje. Če je Bog "na sceni" (za razliko od zgodb o posilstvih), a ne govori (za razliko od drugih zgodb, kjer je prisoten Bog), kakšne druge razloge bi lahko imel, da molka ne prekine z zaobljubo, da bo uničil sovražnike sionske hčere ali ponovno vzpostavil njena bogastva? Možna ideja je, da je Bog preprosto zaprepaden – ostal je brez besed, saj ni načrtoval takšnega opustošenja. Morda je Bog molče osramočen, ker je dopustil, da so stvari ušle iz rok.¹⁷ V prvem poglavju se pojavi celo namig, da se je Božji poizkus, da bi Izraelovim sovražnikom preprečil vdor, preprosto izjalovil.

Nasprotnik je iztegnil svojo roko po vseh njenih dragocenostih.

Da, videla je narode, prišli so v njeno svetišče;

tisti, ki si jim zapovedal, naj ne stopajo v skupnost, ki pripada tebi. (1,10.)

Če je v Izraelovi zgodovini obstajal čas, ko je Bog molčal zaradi zaprepadenosti, potem

je bil ta čas zelo verjetno tu: med ruševinami uničenega templja in stradajočih teles ljudi, ki so Boga tako ljubili.

4. *Pedagoška tišina*: Če je navsezadnje "prav" ali ne (česar ne moremo zagotovo vedeti, lahko pa domnevamo), se knjiga Žalostink zagotovo izmika temu, da bi podala enostavno monološko rešitev s tem, da bi knjigi dodala Božje besede. To primora prosilca in sodobnega bralca, da predela, in je predelan z, po besedah sionske hčere, njeno bolečino in njeno stisko, brez dostopa do lahkega odgovora. To vidimo vsakič, ko starši nočejo odgovoriti na otrokov jok, da bi otroka pomagali naučiti, naj poskrbi zase. Podobno bi v knjigi Žalostink Bog lahko poskušal voditi Izrael v novo deželo, teološko rečeno, s tem, da ji dopušča prostor za učenje, kako se lahko sama potolaži, brez da bi jo prekinjal.

Kot lahko vidimo iz primera skupnosti mrtvomorskih zvitkov, je bil čas med 5. in 1. stoletjem pred našim štetjem čas zbiranja zgodb Izraela. Knjiga Žalostink morda odseva prehod skupnosti, ki se sprašuje, ali živi v isti situaciji kot njeni predniki. Le predstavljajte si, kako je bilo trpeti za takšnimi tegobami, hkrati pa poslušati zgodbe eksodusa, v katerih Bog nad sovražnike Izraela pošilja nadloge. Sionska hči vpije "kje je ta Bog in zakaj smo bili pozabljeni". Dejansko avtor Žalostink izraža šok njihove situacije, v primerjavi z eno izmed zgodb, kjer je Bog aktivno prisoten:

Večja je bila krivda hčere mojega ljudstva kakor greh Sódome, ki je bila zrušena v trenutku, ne da bi se je dotaknile roke. (4,6.)

Žalostinke morda označujejo prehod v mišljenju stran od Boga, ki bo ukrepal v vsakem trenutku, da bi rešil situacijo (kar se zelo razlikuje od Psalma 44, na primer). Resničnost življenja v svetu imperijev zahteva debelo kožo za preživetje nenehnih obleganj vedno večjih in brutalnejših sovražnikov. Božji molk v Žalostinkah bi lahko bil način vodenja Izraela v nov način razumevanja njihovega odnosa do Boga.

ZAKLJUČEK

Skupnosti, ki cenijo HB, bi morale biti Shvaležne kot tudi osuple nad knjigo Žalostink. Tipično religiozno izkušnjo večine ljudi po svetu prežema Božji molk. Celotno ljudje, ki živijo resnično pobožno življenje, polno molitve, živijo zelo dolgo časa (ali celo celo svoje življenje!), ne da bi izkusili klic Božjega glasu. Žalostinke imajo, kot odsev trpljenja sredi Božje prisotnosti in molčečnosti, veliko več pomenov za biblično teologijo, pastoralno oskrbo in praktično etiko, kot je večina skupnosti pripravljena sprejeti. Razlaga Božjega molka zahteva potrpežljivost pri ocenjevanju dokazov, ki so nam na voljo; zahteva kreativnost pri raziskovanju "negativnega prostora", ki ga pušča Bog, ki včasih (v Svetem pismu) in pogosto (v sodobnem življenju) ne odgovarja na človeško bolečino na jasen način; in zahteva globoko občutljivost in spoštovanje do trpečih glasov, ki kličejo iz besedila, našega sveta in prihodnjih generacij, da bi bolje razumeli, kaj se lahko naučimo celo in še posebej takrat, ko Bog molči.

Prevod: Lea Jensterle

1. Besedilo je prevedeno po: Beau Harris in Carleen Mandolfo, *The Silent God in Lamentations*, *Interpretation* 2013 (67): 133.
2. Za razjasnitev: uporaba "negativnega" in "pozitivnega" mesta se nanaša bolj na kvantitativno kot na kvalitativno uporabo teh terminov. Z drugimi besedami: Božji molk ni nujno negativen v smislu "slabo zate". Podobno so glasovi in zvoki v knjigi Žalostink pozitivni zgolj toliko, kolikor imajo vsebino, ki jo lahko analiziramo, niso pa "veseli" ali "polni upanja".
3. Carleen Mandolfo, *God in the Dock: Dialogic Tension in the Psalms of Lament* (Sheffield, UK: Sheffield Academic, 2002). Mandolfova pokaže prisotnost DG v mnogih psalmičnih žalostinkah kot tudi v knjigi Žalostink. (Carleen Mandolfo, *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentations* [Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007]).
4. Hebrejska beseda, ki je uporabljena tu, *peša'*, lahko pomeni tudi "upori" ali "vstaje".
5. Za uvod v zvrst mestne žalostinke Žalostink, glej F. W. Dobbs-Allsopp, *Lamentations* (Louisville: John Knox, 2002), 6–12.
6. Avtor besedila tu uporabi Mandolfovo frazo iz dela *Daughter Zion Talks Back to the Prophets*.
7. Ta dva preveda, "prijatelji" v 1,2 in "ljubimci" v 1,19 izhajata iz iste hebrejske korenine 'ahav. Beseda lahko pomeni tako eno kot drugo, ampak nekonsistentnost v prevajanju je očitna in jo je potrebno upoštevati, ko se pojavi ena ali druga angleška beseda, saj imata v angleščini povsem druge aplikacije.
8. Označevalci njenih različnih glasov so podčrtani v zgornjih odlomkih
9. Glej Mandolfo, *Daughter Zion Talks Back to the Prophets*, 58–67.
10. Žal NRSV prevod, ki je zavezan k inkluzivnemu jeziku zakrije hebrejsko besedilo 1. verza. Hebrejsko besedilo se začne z 'anî haggeber rā'ā 'anî. Čeprav ni vedno jasno, da se termin *geber* nanaša zgolj na moške, ko se nanaša na večjo skupino (za nejasen primer glej 2 Mz 12,37), je dokaj jasno, da se na individualnem nivoju termin nanaša na moškega (glej Job 3,3, kjer NRSV prevod termin *geber* prevede kot "man-child").
11. Glej podobna vprašanja v Žal 3,38 "Mar ne prihaja iz ust Najvišjega hudo in dobro?" in Job 2,10 "Tudi dobro smo prejemali od Boga, zakaj bi hudega ne sprejeli?".
12. Walter Brueggemann, *An Unsettling God: The Heart of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2009).
13. Marjo C. A. Korpel and Johannes C. de Moor, *The Silent God* (Leiden: Brill, 2011), 35. Medtem ko njuna študija preučuje implicitne namige na Božji molk, te številke odsevajo zgolj eksplicitne instance Božjega molka, saj imajo implicitni primeri, ki jih preučujeta, lahko v podporo tudi druge argumente.
14. *Ibid.*, 246.
15. *Ibid.*, 244. Glej tudi članek Leah Schulte and Tammi Schneider, "The Absence of the Deity in Rape Scenes of the Hebrew Bible," in *The Presence and Absence of God* (ed. Ingolf U. Dalferth; Religion in Philosophy and Theology 42; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 21–33.
16. Mandolfo, *Daughter Zion Talks Back*, 103.
17. Hebrejski glagol se pogosto uporablja za označevanje prehoda v Božjem mišljenju, v angleščini pa se pogosto prevaja z glagolom "relent". Za nekaj primerov, kjer si Bog premisli, glej 1 Mz 6,6 ali 3 Mz 32,14 in 1 Sam 15,11 (in povsem nasprotna uporaba tega glagola za Boga v 1 Sam 15,19, kjer je rečeno, da si Bog ne premisli).



Ukrajinska katoliška cerkev in vzhodna duhovnost¹

I.

Dvajseto stoletje se bo v zgodovino krščanskega zgodovinarstva verjetno zapisalo kot čas, ko je bila odkrita duhovnost kot svojska prvina krščanske misli in izkušnje. Zdi se, da je v angleški rabi uveljavljeni izraz izšel iz francoske teologije, ki je prispevala številna znanstvena dela, ki so se ukvarjala s tem pojavom, vključno z znamenito *La spiritualite chretienne* Pierra Pourrata in nepogrešljivo enciklopedijo *Dictionnaire de spiritualite ascetique. Doctrine et histoire*.²

Ni naključje, da je bilo dvajseto stoletje tudi čas, v katerem je v teologiji in liturgiji Zahoda zoper prišla na svoj račun dediščina cerkvenih očetov, še posebej vzhodnih. Nekako izmuzljiv izraz "duhovnost", nad katerim sem, to moram priznati, navdušen le delno, je začel izražati tiste prvine krščanske teologije in liturgije, ki slonijo bolj na izkustvu kakor na ustanovah, bolj na skrivnosti kakor pravu; na te prvine se je pričelo gledati kot predstavnice značilnega doprinosa vzhodne patristične tradicije.

II.

Tema, ki mi je bila dodeljena za to predavanje, "Ukrajinska katoliška cerkev in

vzhodna duhovnost", je očitno ena izmed tistih, o katerih bi bilo mogoče govoriti na dolgo in z različnih zornih kotov. Upam, da mi bo slovanski znanstvenik, ki ni ukrajinski katoličan in čigar knjiga nosi naslov *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*,³ to temo dovolil obravnavati z vidika prepoznavanja določenih potez v zgodovini vzhodne duhovnosti, ki so dejansko prepoznavne po svojem ukrajinskem izvoru, čeprav niso izključna last kijevskega krščanstva [z ozirom na vzor Kijevske Rusije, op. p.]. Duhovnost lahko nudi pomemben prispevek k našemu razumevanju istovetnosti krščanske skupnosti s tem, ko dopolnjuje in popravlja opredelitve istovetnosti, temelječe na nauku, načinu organiziranosti, liturgiji ali celo kombinaciji le-tega.

Ko skušamo ugotoviti podobnosti in razlike med vzhodnimi in zahodnimi cerkvami, dobijo politična vprašanja, predvsem vloga papeštva, pogosto prenapihnen pomen; v obratni smeri pa se v primerih, ko se je del vzhodnega krščanstva vrnil v občestvo z Rimom, pretirano izpostavlja opredelitev istovetnosti, ki temelji na liturgiji, kar povzroča stanje, v katerem se "obredu" posveča preveč pozornosti. Vsaj od reformacije dalje je opredelitev istovetnosti, ki je

izhajala iz nauka, pogosto zasedala osrednje mesto, s tem pa so se odnosi med Vzhodom in Zahodom presojali na način, kakor bi bile poglavitnega pomena razlike v nauku. Vsa ta področja nedvomno zavzemajo pomembno mesto, toda hkrati lahko privedejo do izkrivljene slike, v kolikor duhovnosti ni dovoljeno, da bi preoblikovala takšno opredelitev. Takšen premislek je zagotovo veljaven pri tolmačenju Ukrajinske katoliške cerkve.

III.

Kontekst vzhodne duhovnosti je *liturgija*. Zahodna misel je že zdavnaj priznala, da je način bogočastja Cerkve tako vir kot norma tega, kar Cerkev veruje, uči in izpoveduje. V sporih okrog Avguštinovega nauka, ki so sledili v stoletju po njegovi smrti, je sveti Prosper iz Akvitanije (umrl po 455) določil načelo "pravilo molitve naj vzpostavlja pravilo vere".⁴ Ko se je, denimo, latinsko krščanstvo naposled spopadlo z vprašanjem navzočnosti Kristusovega telesa in krvi v evharistiji, tega po večini ni storilo z eksegezo posvetitvenih besed, temveč skozi njihove učinke in prakse evharistične liturgije, ki so določile nauk o resnični navzočnosti. Isto je veljalo, v to sem prepričan, za sam nauk o odkupitvi [lat. *redemptio*, op. p.]: Kristusova dejanja sicer niso nikoli postala dogma v takšnem smislu, kot je postala Kristusova oseba, toda liturgični pojem "žrtve", ki je skupaj z zamisljivo o "zadoščenju" izšel iz zahodne zakramentalne prakse in sistema pokor, je izoblikoval Anzelmovo teorijo o odkupitvi. Kljub obsodbi modernistov⁵ je uresničevanje načela "lex orandi, lex credendi"⁶ imelo častno mesto v rimskokatoliški teologiji, liturgično gibanje dvajsetega stoletja pa je pripomoglo k potrditvi njegove pomembnosti.

Vseeno se brez vsakega dvoma zdi, da je bilo to načelo dosledneje in bolj globinsko uresničevano v vzhodnem in ne zahodnem krščanstvu. Ko je sveti Nikefor (806–815), konstantinopelski patriarh iz devetega stoletja, govoril o "melodiji teologije", se s tem

ni navezoval le na trisagion ["trikrat svet", op. p.] angelov v knjigi preroka Izaka (Iz 6, 31), ampak tudi na delež Cerkve, ki ji v tej hvalnici pripada, s čimer je bila mišljena "teologija" v najglobljem pomenu besede. Ko ukrajinski kristjani vztrajajo, naj bo liturgija izvajana *po našemu*, prepoznavajoč to držo za prakso vesoljne Cerkve, se lahko pri tem motijo z ozirom na zgodovino, vendar imajo prav z ozirom na teologijo. Iz tega razloga je "latinizacija" vzhodnih obredov ustrezno videna kot površno razumevanje istovetnosti takšnih skupnosti, kakršna je Ukrajinska katoliška cerkev. Kajti ta istovetnost je vzpostavljena in se ohranja predvsem v liturgiji, v mnogo manjši meri pa v obliki cerkvene organizacije. Zahodne skupnosti so se na temelju svoje oblike organizacije poistovetevale kot "prezbiterijanske" ali "kongregacionistične" ali celo "rimskokatoliške", medtem ko je na Vzhodu "ortodoksija" izenačena s "pravoslavjem", s pravico do bogočastja, kar so prepoznali celo nekateri vzhodni sektantje, ko so si nadeli ime *staroobrjadniki*, kar ne pomeni "staroverci", temveč "starobredci". Vzhodni kristjani, tudi tisti, ki so v občestvu z Rimom, vztrajajo pri obuditvi patriarhata kot znamenja njihove istovetnosti, pri čemer je najgloblji in polni izraz tovrstne istovetnosti ravno v njihovi liturgiji.

Zavedati se moramo, še prej pa pustiti ob strani nacionalizem (ali, če uporabimo sodobno besedo, "etničnost"), da je krščanstvo na Vzhodu odigralo vlogo pri izoblikovanju narodne zavesti. Ko je sveti Bonifacij (umrl 755) prišel h Germanom ali sv. Avguštin iz Canterburyja (umrl 604) k Anglom, sta s seboj prinesla tako evangelij kot latinski jezik, civilizirala plemena in jih vključila v krščansko kulturo, seznanjajoč jih z latinsko mašo. Ko pa so sveta Ciril (umrl 869) in Metod (umrl 885) ter ostali misijonarji spreobrnilo vaše in moje prednike, tega niso storili zgolj s slovanskim prevodom Biblije, ampak tudi liturgije. Tako je za naša ljudstva dar krščanskega sporočila postal dar njihove narodne zavesti. Biti si moramo na jasnem, da je vzhodnim

kristjanom to otežilo potrjevanje veseljnosti in katoliškosti Cerkve, vendar se je po drugi strani med tradicijo Cerkve in tradicijo naroda spojila nedeljiva vez. Veliki knez Kijeva,⁷ s čigar imenom se ponášam, je ukrajinski tradiciji podelil celostno in svojstveno krščansko tradicijo, upredmeteno v cerkvi Svete Modrosti, utemeljeno z odlokom v *Ruski pravdi*⁸ in izraženo v značilnih odenkih slovanske liturgije. Niti dobrohotna prizadevanja za doseg katoliškosti z latinizacijo te liturgije niti zlohota prizadevanja za izkoreninjenje krščanskih izvorov ukrajinske narodnosti v imenu proletarske revolucije niso uspele razvezati zveze med vero in kulturo. Za temelj takšne zveze ni pomembno, kako ljudstvo govori, niti na kakšen način je organizirano v Cerkvi ali državi, temveč to, kako moli.

IV.

Če je liturgija kontekst vzhodne duhovnosti, je njena *disciplina* izenačena s *krščanskim načinom življenja*. Bilo bi usodno trditi, da je kaj takega v izključni domeni vzhodnega krščanstva, toda pri tem gre za svojstven vzhodni pristop k disciplini krščanskega načina življenja, ki se razlikuje od luteranske reformacije in rimskega katolištva. Med vzhodno-krščansko in zahodno-krščansko mislijo sicer obstaja tematska kontinuiteta, kljub temu pa je razlika v poudarkih bolj ali manj neizogibna. Celotni krščanski misli je skupno priznavanje, da je evangelij več kot le način življenja in da je njegova zožitev na npravstveni vidik bodisi izdaja evangelija samega bodisi krščanskega življenja. Toda v različnih smereh teologije razmerje med vero in življenjem ni opredeljeno enako. Primerjava med tem, kako je to razmerje obravnavano v njenih vzhodnih in zahodnih različicah, nam daje merilo istovetnosti, do katere se želimo dokopati.

Zgodnja klasika ukrajinskega krščanstva je, denimo, *Slovo o zakone i blagodati* metropolita Hilariona (umrl 1055).⁹ V tem delu je izpostavil pomen krščanskega načina življenja in

novokrščenim vernikom predstavil, kako se evangelij razlikuje od drugih sistemov verovanja vključno z judovstvom. Napisal je: "Odrešenje kristjanov je svobodno in dobrohotno, razlega se po vseh deželah zemlje."¹⁰ Beseda "zakon", ki se nahaja v naslovu, se navadno [dobesedno, op. p.] prevaja kot "zakon", četudi je takšna beseda zavajajoča. Še posebej se moramo izogniti njenemu branju na protestantski ali natančneje luteranski način, kjer se je tolmačenje izraza "zakon" preneslo k razmerju med "zakonom" in "evangelijem", pri čemer se je "zakon" nanašal na zatiralsko in obtožujočo zapoved Boga. Čeravno lahko takšno tolmačenje natančno odraža pomen "zakona" v Pismu Galačanom, se biblične in patristične uporabe te besede ne da zvesti le na ta pomen. Ko namreč cerkveni očetje krščansko razodetje imenujejo "novi zakon", tega ne počnejo zaradi potrditve njegovega npravstvenega ali "legalističnega" vidika, temveč zato, da bi v eni besedni zvezi združili bodisi spodbudo bodisi normo krščanskega življenja. Nekaj takšnih združitve prispeva k pravilnemu razumevanju tudi Hilarionovega izraza "zakon". Iz tega sledi, da je njegov kratek spis združil zorne kote, ki jih je luteranska reformacija precej ostro ločila. "Zakon" je način življenja, v katerem disciplina Kristusovega jarma ni videna kot breme, temveč razveseljujoč dar.

Drugi spomenik kijevske tradicije, ki daje vpogled v razlike med vzhodno disciplino in srednjeveškim rimskim katolištvom, je *Kormča kniga*.¹¹ V skladu z zahodnim pojmovanjem je *Kormča kniga* del kanonskega prava, ki zadeva obnašanje in versko prakso. Če pa ta spomenik povežemo z zgodovino tovrstne zakonodaje na Vzhodu, tako grškem kot slovanskem, se razhajanje z latinskim Zahodom izkaže za ogromno. Niti iz *Kormče knjige* niti iz različnih redakcij *Nomokanona*¹² ni mogoče sklepati o sistemu cerkvenega prava, primerljivega s tistim iz zahodne Cerkve. Eden izmed razlogov za razlike je verjetno v različnosti vzorcev v odnosu med Cerkvijo in državo, kajti na Vzhodu je

številne vidike krščanskega življenja uravnalo cesarsko [bizantinsko, op. p.] pravo, za katerega bi se na Zahodu zlahka mislilo, da spada v domeno cerkvene zakonodaje. Poleg tega je pri tem moč občutiti drugačen odnos do prava kot takega. Menim, da je pomenljivo, da kljub omembe vrednemu delu, ki so ga na področju vzhodnega kanonskega prava opravili takšni pravoslavni znanstveniki kot preminuli Hamilcar S. Alivisatos,¹³ čigar raziskavam pojma "ekonomije" veliko dolgujem, najpomembnejše sodobne raziskave prihajajo iz vrst zgodovinarjev in cerkvenih pravnikov, živečih na Zahodu, med katerimi se, denimo, nahaja Victor J. Pospishil.¹⁴ Težnja, da se s kanonskim pravom ravna nekako brezbrizno, zna povzročiti veliko zmede, česar mi ni potrebno omenjati privržencem unije iz Brest-Litovska. Po drugi strani pa je takšen odnos vzhodnim kristjanom pomagal pri zavedanju, da krščanska disciplina ni zgolj skupek pravil, ampak celoten način življenja, kar so zahodni kristjani večkrat pozabljali.

V.

Zaradi tega poudarka je *slog* vzhodnokrščanske duhovnosti izražen v pavlinskem nazoru o *kenosis*, "samoizpraznitvi". Sprejeti krščansko disciplino pomeni postati učenec Jezusa Kristusa, krščanski način življenja pa je moč povzeti v enostavni zapovedi našega Gospoda, ki se glasi "hodi za menoj". V *Hoji za Kristusom* Tomaža Kempčana (1380–1471)¹⁵ ali v nazorih svetega Frančiška Asiškega (1182–1226) ali v pobožnosti anabaptistov iz šestnajstega stoletja lahko opazimo prepričljivo moč takega klica za samozanikanje, nošenje križa, sledenje Kristusu. Če to razumemo v širšem pomenu, lahko izraz *kenosis* pripišemo številnim oblikam krščanske duhovnosti in ne zgolj vzhodni obliki. Toda pojem "kenoze" je v zgodovini vzhodne meniške duhovnosti pridobil poseben pomen, pomen, ki se je razširil med Slovane, ko se je bizantinsko meništvo razširilo na slovanska tla.

Med Slovani je bila zibelka kenotične duhovnosti Pečerska lavra [samostanski kompleks v Kijevu, op. p.], ustanovljena v 11. stoletju na pobudo svetega Antonija (umrl 1073) in svetega Teodozija (umrl 1074). Skupaj s katedralo Svete Modrosti, ki jo je postavil Jaroslav Modri, je ta samostan postal težišče duhovnega življenja ukrajinskega in pozneje ruskega krščanstva. Tukaj so meniški običaji "svete gore", gore Atos, ves čas rasli na podlagi značilnosti, ki so zadevale Ukrajino in njene običaje. Preminuli George P. Fedotov je v svojih delih *A Treasury of Russian Spirituality*¹⁶ in *The Russian Religious Mind*¹⁷ angleško govoreče občinstvo seznanil s to tradicijo, pri čemer je poudaril načelo "podobnosti Kristusu", ki je bilo za kenoticizem Pečerske lavre osrednjega pomena. Apostolovo sporočilo, kakor se je glasilo v takih odlomkih kot v osmem poglavju Pavlovega pisma Rimljanom (Rim 8, 17: "In če smo otroci, smo tudi dediči: dediči pri Bogu, sodediči pa s Kristusom, če le trpimo z njim, da bomo z njim tudi poveljani."), je postalo meniška paradigma za krščansko življenje. Postenje, ki je bilo eden izmed "predmetov spora" med Vzhodom in Zahodom na področju discipline, je bilo, denimo, razumljeno ne zgolj kot oblika mrtvičenja, pač pa tudi kot izkustvena pot do spoznanja Kristusove moči, ki se izpopolni v naši slabosti. Posnemanje Kristusa, ki je na Zahodu zlahka dobilo moralistični pomen, se je zlilo v načelo, da je Bog s svojim utelešenjem nase vzel našo slabost, da bi zmogli biti preko poistovetenja samih sebe s to slabostjo in samoizpraznitvijo deležni Njegove moči in milosti.

Iz za našo temo neprecenljive monografije Karla Holla *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischem Monchtum*¹⁸ izvemo, da se korenine tega ukrajinskega kenoticizma nahajajo globoko v zemlji zgodovine grškega meništva. Obstaja celo neposredna povezava med meniško teologijo svetega Simeona Novega Teologa in govori očeta Zosime, "starca" iz *Bratov Karamazovih* Dostojevskega. Naslednje zgodnje ukrajinsko delo, v katerem

je kenotično sporočilo dobilo svoj prostor, je izjemni duhovni avtoportret Vladimira II. Monomaha (1053–1125) z naslovom *Poučenie ditiam*,¹⁹ ki je bil napisan okrog leta 1117. Čeprav je to delo namenjeno v poduk lastnim otrokom, gre v resnici za duhovno oporoko in dokument meniške duhovnosti, kjer je evangelij pričel dajati obliko navadam in tradiciji Slovanov. Že tukaj postane očiten odnos do zemlje, ki so ga zahodni kritiki posmehljivo prikazovali kot panteizem, čeprav je dejstvo, da imamo opraviti z drugo platjo kenoticizma, s prepoznavanjem svetosti, ki je prišla na zemljo preko stvarjenja (sodobna različica tega odnosa je opazna v *Zločinu in kazni* Dostojevskega, ko na koncu skesani Raskolnikov poljubi zemljo, ki jo je umazal s svojim grehom).

VI.

Cilj duhovnosti je v slovanski tradiciji, kakor nasploh v vzhodni tradiciji, nič več in nič manj kot "oboženje", *deifikacija*. Najbrž ne obstaja noben drug vidik vzhodne duhovnosti in teologije, ki se znotraj zahodnega načina obravnave zdi tako čuden kot prav ta in ki je posledično doživel tolikšno nasprotovanje s strani zahodnih teologov, ne le protestantskih, ampak celo rimskokatoliških.

Deifikacija je bila, predvsem pri zgodovinarjih nauka, ki so izšli iz šole Albrechta Ritschla (1806–1889)²⁰, označena za "fizikalni nauk odkupitve" in obtožena tudi s strani rimskokatoliških teologov, češ da je "platonizirajoča" težnja, ki zamegljuje razliko med Stvarnikom in stvarstvom. Še več, v angleščini ne poznamo niti pravega izraza za pojem "theosis", kajti ne "deifikacija" ne "divinizacija" ne moreta ponuditi ustrezne skladnosti s pomenom.

Za vzhodno duhovnost je opredelitev odrešenja kot "theosis", začeni s svetimi Irenejem (umrl 202), Atanzijem (umrl 377) in kapadokijskimi očeti, utemeljena v besedah iz Nove Zaveze (2 Pt 1, 4): "Po njiju nam je podaril tiste dragocene in največje obljube, da bi po

teh postali deležni božanske narave in ubežali pred svetno, poželjivo pokvarjenostjo." Te besede pomenijo, da človeški naravi, kakršno je ustvaril Stvarnik, ni lastno biti žrtev strasti in nemira. Kakor je Bog sposoben sočutja, ne da bi bil podvržen strastem, tako je bilo za človeka mišljeno, da živi v odnosu ljubezni do Boga in ljudi, vendar brez tega, da bi se ta ljubezen izpridila v napuh, sebičnost in poželenje. Človekov padec v greh je bil krivec za izgubo človekovih božanskih značilnosti. Človek sprva ni bil ujet v strasti in njihove posledice, ki so pokvarjenost in izkrivljenost. Medtem ko je bil ustvarjen iz nič, ga sedaj ogroža vrnitev v tisti nič, iz katerega je vzniknil skozi stvarjenje. Če pa želi biti rešen, se izkaže, da ni dovolj odpuščanje grehov ali zadoščevanje užaljeni pravici in božjemu srdu ali razodetje božje ljubezni. Vse to je sicer potrebno, toda poleg tega in nad tem človek potrebuje preoblikovanje svoje narave v takšno, kakršna mu je bila namenjena na začetku, potrebuje zmožnost deleženja božje narave same.

Prav to je, sodeč po vzhodni duhovnosti, odgovor na vprašanje svetega Anzelma: "Cur Deus homo?"²¹ Kakor je zatrdil že sveti Klement Aleksandrijski (umrl okrog 215), je "Logos Boga postal človek zato, da bi se lahko od človeka naučili, kako naj človek postane Bog".²² Sveti Ciril Aleksandrijski (umrl 444) je ob uporabi svoje najljubše metafore izjavil, da je utelešeni Logos "človekovo dušo prežehl s stalnostjo in nespremenljivostjo lastne narave",²³ Psevdo-Dionizij (umrl 265) pa je deifikacijo opredelil kot "upodobitev po Bogu in združitve z njim".²⁴ Možnost nevarnosti takšnih besednih zvez so prepoznali že vzhodni teologi sami, in to ne le tisti, ki sem jih pravkar naštel. Toda z vključitvijo lastnega nauka o odkupitvi v okvir pojma deifikacije je postala vzhodna teologija, kakor sem predlagal v predgovoru k avtobiografskim esejem svojega prijatelja očeta Georgesa Florovskega,²⁵ sposobna preseči nasprotje, ki je prizadelo Avguštinov nauk. Vzhodna teologija se je zmožna izogniti bodisi pelagijanstvu bodisi

determinizmu, bodisi moralizmu bodisi magičnosti, bodisi deizmu bodisi panteizmu. Poleg tega postavlja utelešenje in odkupitev v tako tesno zvezo, ki je ne more ustvariti nobena zahodna teorija o odkupitvi.

VII.

Vzhodno poudarjanje deifikacije in utelešenja je tudi zaslužno za poudarjanje *Bogorodice* ali *Theotokos* kot *paradigme* duhovnosti. V veličastni cerkvi Svete Modrosti v Kijevu se nahaja upodobitev Device, poimenovane "nerušima stena", ki omogoča, tudi v danjšnjem ohranjenem stanju (kakor jo lahko vidimo v knjigi Lazareva o mozaikih Svete Modrosti),²⁶ vidnost Marijine osrednje vloge v ukrajinski duhovnosti. Ker gre pri njej za bitje, katerega soudeležnost je omogočila utelešenje Stvarnika, zavzema Devica vlogo posrednice, vendar ne kot nadomestek edinega Posrednika, Jezusa Kristusa, marveč kot človeška udeleženka v dejanju posredništva, ki ga je Kristus opravil s tem, da je postal človek. Umetniška podoba Marije kot stene potrjuje njeno čaščenje v liturgiji in hvalnicah Vzhoda, kajti po besedah Fedotova je bilo "eno izmed glavnih prizadevanj bizantinskih liturgistov vključitev Marijinega imena in hvalnic v vse možne dele starodavne liturgične zakladnice",²⁷ pa tudi tistih iz Kijeva, ki so prilagajali bizantinske oblike. Od oznanjenja ali evangelizacije, kakor se to imenuje po vzhodnem izrazju, do vnebovzetaja zaseda Marija v vzhodni duhovnosti edinstven položaj kot primer, kako Bog ravna s človeškim rodом in kot zgled, kako lahko človeštvo odgovori na božjo pobudo. Liberalni protestantizem je začutil potrebo po takšnem primeru in zgledu, toda s tem, ko je to vlogo pripisal Jezusu, je izgubil pravoverni nauk o odrešilni milosti v Kristusu. Vzhodna teologija je v veliko večji meri kot zahodna prepoznala Marijo kot lik v zgodovini odrešenja, ki je naša paradigma.

Upam, da mi ukrajinski katoličani ne bodo zamerili, ko izrekam, da je bil po

mojem okusu najgloblji liturgični prikaz Marije izražen v grškem in ne slovanskem jeziku (prav gotovo pa ne v latinščini z izjemo *Sub tuum praesidium*),²⁸ in sicer v bizantinski hvalnici, ki jo danes navadno pripisujejo Romanu Melodu (umrl 556) z naslovom *Akathistos*.²⁹ V tem delu so, bolj kot v vsaki drugi posamični besedni zvezi, zbrani vsi odtenki vzhodne lirike o Devici. V nasprotju s tem, kar bi lahko protestantski kritiki označili za "marijolatrijo", je videna kot takšna, ki je odvisna od Sina zaradi vseh podeljenih milosti, ki jo ločujejo od ostalih bitij. Kljub temu pa velja za vzorec Cerkve, prvega vernika, za takšno, katere odgovor na božjo besedo je postal predhodnik vere, ki jo je dobila Cerkev. V vzhodni teologiji ne obstaja nauk o Mariji, ki bi jo ločeval od Kristusovega nauka in nauka Cerkve, prav nasprotno, vzhodna sistematična teologija (v kolikor je takšen izraz sploh ustrezen za pristop vzhodnih teologov do lastnih del) je razvila svojo ekleziologijo z izpostavitvijo nazora o *Theotokos*. Kadar je bil nauk o Mariji obravnavan sam po sebi, v svoji ločenosti, na eni strani od Kristusovega nauka in, na drugi strani, nauka Cerkve, je postal izkrivljen, vse dokler se v nekaterih zahodnih sistemih ni pojavila samostojna smer, ki je bila poimenovana "jožefologija" in ki ji je bilo dovoljeno, da se ob njej razvije.

Iz zgodovine nauka o Mariji patrističnega in srednjeveškega obdobja postane jasno, da se je moral o položaju Device v načrtu odrešenja Zahod poučiti od Vzhoda. Kakor so pokazali raziskovalci, kot je Joseph Huhn,³⁰ je bila najvplivnejša patristična mariologija zahodne tradicije tista, za katero je bil zaslužen sveti Ambrozij Milanski (umrl 397), ki je grške nazore prinesel na Zahod. Podobno je bilo prepoznavanje Marije za *Theotokos* dosežek teologije in liturgije, kjer so se pojmi od četrtega stoletja že tako razjasnili, da je lahko Julijan Odpadnik (361–363) potarnal: "Zakaj Marijo neprestano imenujete *Theotokos*?"³¹ Liturgična praksa, ki se je odražala skozi ta naziv, je na posled doživela koncilsko

in dogmatsko potrditev, ko je leta 431 koncil v Efezu uradno razglasil, da izraža glavno značilnost Device; dvajset let pozneje pa je ta razglasitev v Kalcedonu dobila dokončno kristološko utemeljenost. Zahodna teologija je svoje pojmovanje prevzela od Vzhoda in grški naziv *Theotokos* je naposled postal splošen v njegovi zahodni enakovredni besedi *Deipara* ali, četudi z manjšo natančnostjo, a najbrž večjo pogostnostjo, *Mater Dei*. Ukrajinska [pravoslavna slovanska, op. p.] *Bogorodica* je dobesedni prevod *Theotokos* in naziv, ki je bil ohranjen kot povsem običajno ime za Device. Tudi v tem primeru je poseben položaj ukrajinskega krščanstva med Vzhodom in Zahodom njegova poglobljena lastnost.

VIII.

Znotraj ekonomije odrešenja se kot **Z**svojevstvena, v vzhodnem krščanstvu poudarjena prvina, ki predstavlja njegov temelj, nahaja *spremenjenje* Kristusa. Ta dogodek se v grščini imenuje "metamorphosis" in se zato v zahodnih jezikih pojavlja kot "transformacija" ali še pogosteje "transfiguracija". Slovanska različica izraza, ki se glasi *preobraženie*, še jasneje označuje, da gre pri tej duhovnosti za zunanjo in vidno obliko dogodka, ki jo je moč najti v podobi ali ikoni. Na tem mestu se ne morem posvetiti predstavitvi teologije ikon, kakor se je razvila iz ikonoklastičnega spora osmega in devetega stoletja, saj sem o tem precej obsežno pisal že drugod.³² Vseeno je



pomembno uvideti, da je predanost ikonam, ki jo izkazujejo vzhodni kristjani, nasprotna trditvam starih ikonoklastov in sodobnih teologov. Čaščenje ikon se ne sme dojemati kot neprečiščeni preostanek predkrščanskega oboževanja idolov, ampak kot priznanje utelešenja Logosa, s katerim se je znotraj odnosa med Bogom in človekom spremenilo vrednotenje človeških stvaritev. Kakor so trdili tako pomembni predstavniki vzhodne duhovnosti kot sveti Janez Damaščan (umrl okoli 749), sveti Nikefor (umrl 829) in sveti Teodor Studit (umrl 826), je zagovor ikon v temelju enak zagovoru resničnosti samega utelešenja. Zagovor te resničnosti se je pozneje razširil tako, da se je vzhodna meniška duhovnost osredotočala na spremenjenje ("preobraženje") Kristusa kot člena v verigi Njegovega odrešilnega dela. Tematika spremenjenja je bila v patrističnem tolmačenju odrešenja spregledana, pomembna je postala šele z vzponom hesihazma.³³ Če je odrešenje ustrezno opredeljeno kot deifikacija in če je Kristusova samoizpraznitev pravilno videna kot sredstvo, po katerem je bilo opravljeno odrešenje, dobi spremenjenje tako velik pomen, kakršnega pred tem ni imelo. Kajti ravno tu se je združitev božjega in človeškega v Njem razkrila na dramatičen način, in to ravno takrat, ko se je pripravljaj na pot bridkosti. Ko je bila Njegova človeškost za hip puščena ob strani, se je pokazala slava, ki mu je pripadala v vseh letih ponižnega služenja, da bi bili z Njegovim trpljenjem in smrtjo opomnjeni, da nismo imeli opravka s kakšnim mučencem ali junakom, temveč utelešenim Logosom, ki je prenesel bolečino in žalost naših grehov. Istočasno se je Njegovo "preobraženje" pojavilo kot najboljši pokazatelj temeljite spremembe v človeški naravi, ki je želela biti dar odrešenja. Pomenljivo je, da se v drugem Petrovem pismu omemba tega dogodka pojavi le nekaj vrstic za klasičnim odlomkom o odrešenju kot deifikaciji. V eksegezi grških teologov je to, kar se je na gori zgodilo s Kristusovo človeško naravo, napoved in zagotovilo tistega, kar se bo zgodilo z odrešeno človeško naravo.

Ko se je klasično vzhodno stališče o tem nauku pojavilo šele za dobo cerkvenih očetov, njegov najpomembnejši posredovalec med slovanskimi teologi ni bil eden izmed kijevskih utemeljiteljev, o katerih je pred tem tekla beseda, ampak Nil Sorski, ruski menih iz petnajstega stoletja (umrl 1508; [vzdevek je dobil po samostanu nad reko Sora v severni Rusiji, op. p.]).³⁴ On je namreč v slovanske dežele prinesel duhovnost, ki jo je razvila hesihatska tradicija, ki se je zgledovala po svetem Simeonu Novem Teologu (umrl 1022)³⁵ in predvsem izoblikovana s svetim Gregorjem Palamasom (umrl 1359).³⁶ Ko je teologija spremenjenja prišla v slovansko krščanstvo, je bila kmalu priznana za legitimni izraz nazorov, ki so bili v njem običajni. Liturgija, namenjena prazniku spremenjenja, je bila ne le v skladu z grškimi obrednimi knjigami, ampak tudi cerkvenoslovanskimi, praznovanjem njegove vloge v Kristusovem življenju in življenju Cerkve, kar je pomenilo, da se je hesihatska teologija spremenjenja z lahkoto vključila v že obstoječo liturgično prakso in postala del tako slovanske kot grške duhovnosti.

IX.

Čeprav sem se v tem predavanju osredotočil na vidike zgodovine vzhodne duhovnosti, ki predstavljajo neke vrste nasprotje latinske izkušnje, se je potrebno zavedati, da je bilo ukrajinsko krščanstvo, bodisi v občestvu s patriarhati Vzhoda bodisi s prehodom pod okrilje Svetega sedeža, do obeh v nelahkem in dvoumnem odnosu in takšno tudi ostaja, o čemer nam priča tudi ta konferenca. Toda za razliko od nešteti srečanj in konferenc, ki so potekale od unije v Brest-Litovsku dalje, je naša današnja razprava o tem odnosu postavljena v ozračje, kjer na obeh straneh obstaja prepričanje, da tako Zahod kot Vzhod potrebujeta drug drugega in da lahko sama dvoumnost zgodovine Ukrajinske cerkve, ogrožene s strani političnih in religijskih sil obeh strani, dandanes postane prednost. Zahvaljujoč Drugemu vatikanskemu

cerkvenemu zboru so rimski katoličani vseh kultur pričeli slaviti Boga v lastnih jezikih, tako, kakor so ukrajinski katoličani vselej vztrajali v zvezi s svojim bogočastjem. Načelo kolegialnosti med škofi je v sistem organizacije različnih nacionalnih katoliških cerkva vneslo vzorec istovetnost-v-vesoljnosti, ki so ga pripadniki ukrajinskega obreda že dolgo zahtevali zase. In ob tem so hrabre skupnosti pravoslavnih kristjanov, trpeče pod muslimanskimi in marksističnimi vladavinami, vstale iz kletke, ki jim jo je naprtila zgodovina. Potem ko so pravoslavni kljub preganjanju in zapostavljanju ohranili bistvo vere, sedaj hrepenijo po *sobornosti* in prijateljstvu med vsemi pravoslavnimi in katoličani (oziroma takšnimi, ki so pravoslavni in katoliški hkrati). Ovine za združitev so velikanske in ne smemo jim zmanjševati njihove teže. *Toda zdi se pravično izjaviti, da so dandanes možnosti za takšno združitev boljše kot so bile dolga stoletja pred tem in da bo pri doseganju tega duhovnost Ukrajinske katoliške cerkve videna kot most med vsem tistim, kar vsi načelno priznavamo, čeprav v zgodovinski stvarnosti ne posedujemo, to pa je Una Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia.*

Prevedel Simon Malmenvall

- Članek je prevod objavljenega predavanja Jaroslava Pelikana (1923–2006; ameriški luteranski teolog in zgodovinar slovaškega rodu, profesor na univerzi v Yaleu, pred smrtjo je prešel v pravoslavlje), ki je bilo izvedeno 19. aprila 1975 na simpoziju "Ukrajinska katoliška cerkev 1945–1975" na La Salle College v Philadelphiji. Naslov prvotne objave se glasi: Jaroslav Pelikan, "The Ukrainian Catholic Church and Eastern Spirituality" (St. Sophia Religious Association of Ukrainian Catholics, 2009). Članek s stališča Ukrajinske grkokatoliške cerkve in primerjaje z versko izkušnjo Zahoda obravnava osrednje značilnosti (dela) vzhodnega krščanstva (pravoslavlja in vzhodnih katoliških cerkva), in njegovih "ukrajinskih" oblik (izhajajočih iz srednjeveške Kijevske Rusije).
- Njen pobudnik in urednik je bil Marcel Viller SJ, projekt so nadaljevali Andre Rayez SJ in drugi, Zv. 1 (Pariz, 1937).
- Objavljena pri University of Chicago Press (Chicago in London, 1974) kot drugi od petih zvezkov dela, naslovljenega *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. Bibliografske podatke, ki se nanašajo na dela, uporabljena v tem članku, je moč najti na straneh XI–XXV ("Primary Sources") in 299–315. Gl. tudi *Index*, 317–329.
- Prim. Prosper of Aquitaine: *Defense of St. Augustine*. Prevedel in komentiral P. De Letter SJ (Westminster, Md. And London, 1963), 183, 234, spodnja opomba 42 (=Ancient Christian Writer. The Works of the Father in Translation, 32).
- Prim. okrožnica papeža Pija X. *Pascendi Dominici gregis*, izdana 9. septembra leta 1907.
- Prim. P. De Letter SJ, ur., *Prosper of Aquitaine: Defense of St. Augustine...*, 234, spodnja opomba 2.
- To je veliki knez Jaroslav Modri (1019–1054), sin Vladimirja Svjatoslaviča; v času njegove vladavine je bila v Kijevu zgrajena katedrala Svete Modrosti.
- Za kritično izdajo njenih besedil (v različicah) gl. *Pravda Russkaia*, zv. 1–3 (Moskva-Leningrad, 1940–1963).
- Gl. *Des Metropolitan Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Nach der Erstausgabe (by A.B. Gorski) von 1844 neu hersusgegeben, eingeleitet und erlautert von Ludolf Muller. Worterverzeichnis von Suzanne Kehrer und Wolfgang Seegatz (Wiesbaden, 1962)*. (=Slavistische Studienbücher, II); in N. N. Rozov, "Rukopysnais traditsiia "Slova o zakone I blagodatii", *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury, Akademiia Nauk SSSR, Institut russkoi literatury (Pushkinskii dom)*, XVII (1961), 42–53. Za angleški prevod prim. "Metropolitan Hilarion: Sermon on Law and Grace" v *Medieval Russia's Epics, Chronicles, Tales*, ur., prev. in avtor uvoda Serge G. Zenkovsky. Pregledana in razširjena izdaja (New York, 1975), 86–93. Ta prevod ne zajema celotnega besedila.
- Prim. Serge G. Zenkovsky, ur., str. 88: "Ta blažena vera se sedaj razlega po vsej zemlji in končno je dosegla ruski narod. Kjer se je jezero Zakona posušilo, tam je izviral evangelij postal bogat z vodo in se razlil po naši zemlji in nas dosegel. In sedaj skupaj z vsemi kristjani slavimo Sveto Trojico, medtem ko Judeja ostaja molčeča ..."
- O pomenu in pomembnosti tega literarnega spomenika slovanskega sveta gl. Ivan Zuzek, *Kormčaja kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law* (Rim, 1964) (=Orientalia Christiana analecta, 168). Za izdano besedilo gl. npr. V. N. Beneshevich, *Drevneslavianskaia kormčaja XIV titulov bez tolkovanii*, zv. 1 (St. Petersburg, 1906).
- Za njegovo zgodnje slovansko besedilo gl. A. S. Pavlov, *Pervonachal'nyi slavianorusskii nomokanon* (Kazan, 1869).
- Prim. npr. njegovo *Hoi hieroi kanones kai hoi ekklesiastikoi nomoi...* Ekd. 2 (Atene, 1949). (=Bibliothèque Apostoliques Diakonais, 19); in *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I* (Berlin, 1913; ponatis: Aalen, 1973=Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, 17. zvezek).
- Prim. npr. njegove: 1. *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching* (New York, 1967) in 2. *The Code of Oriental Canon Law. The Laws on Persons: Rites, Persons in General, Clergy and Hierarchy, Monks and Religious, Laity*, angleški prevod in dodatni uvod priskrbel Victor J. Pospishil (Ford City, Pa., 1960).
- Prevod tega dela v sodobno ukrajinjščino je opravil škof mesta Luck Josif Bocian (umrl 1926). Prim. *Nasliduvannia Khrysta. Chotyry knyhy Tomy Himerkena Kempis'kogo... Druhe vydannia zladu o. d-r Iosyf Slipyi* (Lvov, 1930). (=Asketychna biblioteka Hr. Kath. Dukh. Seminarii u Lvovi, zv. III–IV. Ponatisnjeno v Winnipegu, Man., 1956 kot tretja izdaja).
- To delo, katerega urednik je bil George P. Fedotov, je izšlo pri založbi Sheed and Ward v New Yorku leta 1948.
- Zv. 1: *Kievan Christianity: The Tenth to the Thirteenth Century*; Zv. 2: *The Middle Ages: The Thirteenth to the Fifteenth*

- Centuries, ur. in spremna beseda John Meyendorff (Cambridge, Mass., zv. 1, prva in druga izdaja, 1949 in 1966).
18. K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischem Monchtum. Eine Studie zum Symeon dem Neuen Theologen* (Leipzig, 1898).
 19. Za objavljeno besedilo velikega kneza Vladimirja Monomaha "Poduk otrokom" v cerkveni slovnščini, pa tudi v ukrajinskem in angleškem prevodu gl.: *Pamiatniki drevne-russkoi tserkovno-uchitel'noi literatury*. Izdaja revije "Strannik", ur. prof. A. I. Ponomarjov, tretja izdaja (St. Peterburg, 1897), 134–140; M. Vozniak, *Stare ukrains'ke pys'menstvo. Vybir dlia serednikh shkil'* (Lvov, 1922), 171–176; I. M. Ivakin, *Kniaz Vladimir Monomakh i ego Pouchenie. Chast pervaja: Pouchenie k detiam, pis'mo k Olegu i otryvki* (Moskva, 1901); A. S. Orlov, *Vladimir Monomakh* (Moskva-Leningrad, 1946).
 20. Albrecht Ritschl (1806–1889) je bil luteranski zgodovinar in teolog, ki je predlagal socialno-etično preoblikovanje nauka o opravičenju, kakor tudi razlage Kristusovega odrešilnega dela kot vzpostavitev skupnosti vere, namesto "vzvišenega zadoščenja".
 21. Za sodobno latinsko izdajo gl. *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia. Ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, OSB*, zv. 1, drugi del (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, druga izdaja; prva izdaja je bila objavljena v Rimu leta 1940), 37–133. Prim. tudi angleški prevod *Why God Became Man, and The Virgin Conception and Original Sin, by Anselm of Canterbury*. Prevedel, uvod in komentarje sestavil Joseph M. Collier (Albany, N.Y., 1969), 55–63.
 22. Prim. *The Ante-Nicene Fathers. Translations of "The Writings of the Fathers Down to A.D. 325"*. Alexander Roberts in James Donaldson, ur. American Reprint of the Elinburgh Edition..., zv. 2: *Fathers of the Second Century ...* (Grand Rapids, Mich., 1951), 173. ("Exhortation to the Heathen"), 210 ("The Instructor"), 438 ("The Stromata"). Comp. Iraeneus (umrl pribl. 220), "Against heresies", zv. 1 (1950), 477–487; in Hipolit (umrl pribl. 236), "The Refutation of all Heresies", zv. 5 (195), 151–152.
 23. Gl. njegovo "On the Incarnation of the Only-Begotten" v *Cyrille d' Alexandrie: Deux dialogues christologiques. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. deDurand, O.P.* (Pariz, 1964), 230–231. Prim. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition... Zv. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago in London, 1971), 233.
 24. Gl. njegovo "Celestial Hierarchy" v J. P. Migne. *Patrologia Graeca*, zv. 3 (Pariz, 1857), col. 165, 372–376, 393. Prim. tudi Jose Ramon Bada Panilo, *La doctrina de la mediacion dinamica y universal de Cristo, Salvadore Nuestro, en el "Corpus Areopagiticum"* (Zaragoza, 1965), 121–122; J. Pelikan, 344–345.
 25. "Puti russkogo Bogoslova: When Orthodoxy Comes West" v *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of The Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky on the Occasion of His Eightieth Birthday*, ur. David Neiman, Margaret Schatkin (Rim, 1973), 11–16. (= *Orientalia Christiana Analecta*, 195).
 26. Viktor N. Lazarev, *Mozaiki Sofii Kievskoi. S prilozheniem stat'i A. A. Beletskogo o grecheskikh nadpisiakh na mozaikakh* (Moskva, 1960). Prim. tudi Saffia Kyivs'ka. *Derzhavnyi arkhitekturno-istorichniy zapovidnyk. Avtor stat'i ta uporiadnyk Hryhorii Nykonovych Lohyn* (Kiev, 1971).
 27. G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, zv. 1, 54.
 28. To je zgodnja hvalnica Mariji. Prim. J. Pelikan, 241.
 29. Prim. Sophronius Eustratiades, ur., *Romanos ho melodos kai he Akathistos* (Solun, 1917).
 30. Gl. predvsem *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter nach dem Kirchenvater Ambrosius* (Wurzburg, 1954).
 31. Gl. *The Works of Emperor Julian. With an English Translation by Wilmer Cave Wright*, zv. 3 (London in New York, 1923), 398–399. (= *The Loeb Classical Library*.)
 32. Gl. *The Christian Tradition...*, zv. 2, 91–145 in *passim*.
 33. O ozadju hesihazma gl. *Die Gottesschau im Palamitischen Hesychasmus: ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik. Eingeleitet und übersetzt von A. A. Ammann*. 2. Aufl. (Würzburg, 1947), in dela, ki so navedena v spodnjih opombah od 24 do 36.
 34. Gl. A. S. Arkhangel'skii, *Nil Sorskii i Vassian Patrikeev. Ikh literaturnye trudy i idei v Drevnei Rusi*, ch. 1 (St. Peterburg, 1882); Fairy von Lilienfeld, *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland Ivans des III* (Berlin, 1963); in George A. Maloney SJ, *The Spirituality of Nil Sorskij* (Westmalle, Belgija, 1964). Prim. N. A. Kazakova, *Vassian Patrikeev i ego sochinienia* (Moskva-Leningrad, 1960).
 35. Za njegova dela gl. *Symeon le Nouveau Theologien: Catecheses, 1-34. Introduction, texte critique et notes par Basile Krivocheine, Traduction par Joseph Paramelle SJ*, zv. I-III (Pariz, 1963–1965). (= *Sources Chretiennes*, Nos. 96, 104–113); in *Traites theologiques et etiques. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouses, A. A.*, zv. I-II (Pariz, 1966–1967). (= *Sources Chretiennes*, Nos. 122, 129).
 36. Gl. Leonidas C. Contos, *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas. With Critical Text of the "Contra Akindynum,"* zv. 1-2 (Los Angeles, 1963). Prev. George Lawrence (London, 1964).

HIPOLIT RIMSKI

Apostolsko izročilo (I)

Traditio Apostolica ali Apostolsko izročilo je eno za zgodovino liturgije najpomembnejših besedil antičnega krščanstva. Sprva so ga imenovali Egiptovski cerkveni red, od začetka 20. stoletja pa so ga začeli enačiti z domnevnim spisom Traditio Apostolica Hipolita Rimskega iz časa okrog 220. Danes je domneva, da bi ta cerkveni red dejansko napisal Hipolit in da bi torej v celoti nastal že v 3. stoletju, v glavnem ovržena.

Povedano kajpak ne zmanjšuje vrednosti Apostolskega izročila in njegovega pomena za rekonstrukcijo zgodnjega krščanskega bogoslužja. V njem predstavljeni liturgični predpisi kažejo, da bi utegnilo nastati v Siriji, morda tudi v Egiptu, kjer je bil njegov vpliv najmočnejši. Zaradi svoje častitljive starosti je Traditio apostolica močno vplivala tudi na pokoncilsko prenovno katoliškega bogoslužja. Nanjo se namreč deloma naslanja druga evharistična molitev, medtem ko je skoraj dobesedno iz nje prevzeta posvetilna molitev nad škofom.

Ker je spis do nas prišel v številnih predelavah in (latinskih) prevodih, je rekonstrukcija izvirnega besedila izjemno težavna. V pričujočem prevodu sem v glavnem sledil rekonstrukciji, kot jo je predlagal Bernard Botte v svoji izdaji La Tradition Apostolique du Saint Hippolyte: Essai de Reconstitution (Münster 1989).

PROLOG

Primerno smo predstavili besede, ki so zadevale darove, kakršne je Bog po lastni volji naklanjal ljudem, ko je vodil k sebi človeka, svojo zablodelo podobo.

Zdaj pa smo po ljubezni, ki jo je izkazoval vsem svetim, dospeli do vira izročila, ki se spodobi cerkvam, da bi dobro poučeni do sedaj ohranjeno izročilo po svojem prikazu ohranili in ob seznanjanju z njim postajali

trdnejši spričo napake ali zmote, ki se je zaradi nevednosti nedavno pojavila, in spričo nevednežev. Sveti Duh pa medtem daje polno milost pravovernim, da bi spoznali, kako morajo ljudje na čelu Cerkve vse prenašati naprej in ohranjati.

ŠKOFJE

Za škofa bo v skladu s tistim, kar je bilo rečeno, posvečen brezgrajen mož, ki ga je

izvolilo vse ljudstvo. Potem ko je bil imenovan in je ugajal vsem, naj se na Gospodov dan zbere ljudstvo skupaj z duhovščino in z navzočimi škofi. S soglasjem vseh naj nanj položijo roke, pri čemer naj duhovščina mirno stoji zraven.

Vsi naj bodo v tihoti in naj v srcu molijo za izlitje Duha. Med njimi naj eden od navzočih škofov, ki ga za to vsi poprosijo, položi roke na tistega, ki ga posvečujejo za škofa, in naj moli, govoreč:

Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa, oče usmiljenja in Bog vse tolažbe, ti bivaš v višavah in se oziraš na nizke ter poznaš vse stvari, še preden se rodijo. Ti si po svoji milostni besedi dal določila v Cerkvi, ko si že v začetku vnaprej izbral rod pravičnih Abrahamovih potomcev, postavil voditelje in duhovnike ter svojega svetišča nisi pustil brez svete službe. Od začetka sveta so ti bili vseč tisti, ki si jih izbral in jim dal tisto moč, ki je od tebe. Torej sedaj izlij to moč, Duha začetnika, ki si ga dal svojemu ljubljenu sinu Jezusu Kristusu, ta pa ga je podaril svetim apostolom. Slednji so na posameznih krajih vzpostavili Cerkev kot kraj tvojega posvečevanja, v nevenljivo slavo in hvalo tvojemu imenu.

Daj, Oče, ki poznaš srce, da bo ta tvoj služabnik, ki si ga izbral za škofovsko službo, pasel tvojo sveto čredo in brezgrajno opravljal vodstveno duhovniško službo zate, pri čemer ti bo služil noč in dan. Naj neprenehoma pomirja tvoje obličje in prinaša darove tvoje svete Cerkve. Naj ima duha duhovniškega prvenstva, odpušča grehe po tvojem naročilu, razdeljuje službe po tvoji zapovedi. Naj zaradi moči, ki si jo dal apostolom, hkrati razvezuje vse, kar je zavezano, in naj ti, ko ti bo daroval sladek vonj, ugaja zaradi svoje krotkosti in čistega srca. Po tvojem Sinu Jezusu Kristusu, po katerem naj bo tebi, Očetu in Sinu s Svetim Duhom, slava in moč in čast tako zdaj kot na veke vekov. Amen.

DARITEV

Ko je postal škof, naj mu vsi dajo poljub miru in ga pozdravijo, ker je postal tega vreden. Diakoni pa naj mu prinesejo darove,

nad katere naj položi roke in nad njimi z vso duhovščino med zahvalo reče: *Gospod z vami.*

In vsi naj rečejo: In s tvojim duhom.

Kvišku srca.

Imamo jih pri Gospodu.

Zahvalimo se Gospodu.

Spodobi se in pravično je.

Nadaljuje pa naj takole:

Bog, zahvaljujemo se ti po tvojem ljubljenu sinu Jezusu Kristusu, ki si nam ga v dneh poslednjega časa poslal za odrešenika in zveličarja in oznanjevalca svoje volje. On je tvoja neločljiva beseda, po kateri si vse ustvaril in ti je bilo po volji. Iz nebes si ga poslal v telo device, da se je učlovečil v njeni maternici in se razodel kot tvoj sin, rojen iz Svetega Duha in device.

Izpolnil je tvojo voljo in ti, ko je ob svojem trpljenju raztegnil roke, pridobil sveto ljudstvo, da bi rešil trpljenja tiste, ki verujejo vate.

Ko je bil izroččen v prostovoljno trpljenje, da bi uničil smrt, zlomil hudičeve okove, pohodil pekel, razsvetlil pravične, začrtal meje in razodel vstajenje, je vzel kruh, se zahvalil in rekel: Vzemite, jejte, to je moje telo, ki se lomi za vas.

Podobno je vzel tudi kelih, govoreč: To je moja kri, ki se preлива za vas. Kadar to delate, delate v moj spomin.

Ko se torej spominjamo njegove smrti in vstajenja, ti darujemo kruh in kelih ter se ti zahvaljujemo, da si nas imel za vredne stati pred teboj in ti služiti.

Prosimo te tudi, pošlji svojega Svetega Duha na daritev svoje Cerkve. Ker si nas zbral v eno družino, daj vsem, ki se udeležujejo svetih skrivnosti, naj bodo za utrditev vere v resnici napolnjeni s Svetim Duhom, da te bomo hvalili in slavili po tvojem sinu Jezusu Kristusu, po katerem naj bo tebi, Očetu in Sinu s Svetim Duhom, v tvoji sveti Cerkvi slava in čast tako zdaj kot na veke vekov. Amen.

DAROVANJE OLJA

Če kdo po darovanju kruha in vina daruje olje, naj se (škof) zahvali in spregovori ne dobesedno tako, marveč v podobnem smislu, rekoč:

Kakor daješ to posvečujoče olje tistim, ki so z njim maziljeni in ga prejmejo, ter si z njim mazilil kralje, duhovnike in preroke, tako okrepi te in vse, ki ga okusijo, prav tako pa posveti tiste, ki ga prejmejo.

DAROVANJE SIRA IN OLIV

Podobno naj, če kdo daruje sir in olive, (škof) spregovori takole:

Posveti sesirjeno mleko, pri čemer tudi nas zgosti v svoji ljubezni. Ravno tako daj, da se od tvoje ljubezni ne bo oddaljil ta sad olive, ki je zgled tvojega obilja, ki si ga s križa razlil v življenje za tiste, ki upajo vate.

Pri vsakem blagoslovu pa naj reče:

Slava tebi, Očetu in Sinu s Svetim Duhom, v sveti Cerkvi tako zdaj kot vselej in na veke vekov. Amen.

DUHOVNIKI

Ko pa posvečujejo duhovnika, naj škof položi nanj roke, pri čemer naj se ga dotaknejo tudi duhovniki. In v skladu s tistim, kar je bilo povedano prej, naj, kakor smo povedali ob škofu, povzame besedo, pri čemer moli in govori:

Bog in oče našega Gospoda Jezusa Kristusa, poglej na svojega služabnika in mu podeli duha milosti in duhovniškega svéta, da bo s čistim srcem podpiral in vodil tvoje ljudstvo, kakor si se ozrl na svoje izvoljeno ljudstvo in naročil Mojzesu, naj izbere duhovnike, ki si jih napolnil s Svetim Duhom, ki si ga dal svojemu služabniku.

Tudi zdaj nam, Gospod, nakloni milost, da bomo vselej ohranili v sebi duha tvoje milosti, in nas naredi za vredne, da ti bomo v veri služili v preprostosti srca, ko te hvalimo po tvojem Sinu Jezusu Kristusu, po katerem naj bo tebi, Očetu in Sinu s Svetim Duhom, v sveti Cerkvi slava in moč tako zdaj kot na veke vekov. Amen.

Prevedel: Aleš Maver



ROBERT PERIŠIČ*

Enkrat kasneje

takoj ko sedem se pogovarjamo
kdo je okej, kdo pa kreten, kave
strežejo zaradi orientacije, pive in pelinkovci
tresejo

koordinate v mreži, družba se zbira, rob se
sesipa pa – pa
prihodnost se trasira non – stop volitve
vsak dan sojenje, ni
oddiha

nedaleč od drevesa razsodbe
padajo
vsi odidejo in se vračajo
strašno nervozni

tako grem in se vračam
kakor da sem okej
majhno okolje a tako nepregledno
ne veš odkod
toda propad prihaja
ko sediš za mizo
lahko prinese natakarkar
lahko skozi molk
ali režanje, zavleče v zid

propad prihaja in sedi
ko se govori o nekom drugem
senca za mizo šepeta distinkcijo
vetrokaz se premika
gledaš, z eno nogo zunaj
spomladanski dež
v njem kolesar

MALI

majhen priklon kritiki to je
luka miruje, stolp, zaliv
– prebodeno z upanjem –
jutro čakanja
noč na belem
papirju, čudežno spočetje brez telesa in
ekonomije
površina, mirno morje, svetost

ni vprašanj, odpor na
koncu stavka
samo vera
pred odprto praznino
in višek spočetega

težko je misliti v majhnem mestu
moral bi čez
ljudi, jezik je zaseden
z znanjem brez oblik (tako kakor mušica leti)
vseh ljudi o ljudeh v majhnem mestu
preveč hladen bi moral biti – da bi zmrznil
še preden bi šel v planine
preden bi poslali pote
tiste ki so izvidniki, izvidnica
in se vračajo premraženi ali popolnoma mrtvi
v tvojih sanjah, ko spiš spodaj, v majhnem
mestu, kjer ne boš postal filozof dokler sem živ
oče ti je rekel, takoj ko te je videl da greš ven
in zdaj ko vstajaš kakor ranjeno tele ali stiltani
boksar s pogledom v mrak, ne boš
dobil nikogaršnje ljubezni, to je resda redkost
čeprav, vseeno, upor se izplača
vedno, glej
metulj kakor da lovi samega sebe
ali mušica, zavozlanost vremena v zraku
se odhomotava
kakor dolgo, dolgo
slačenje
do nič
čakanje
napetost
in odsekani gibi z rameni, ko se pripravljaš v
plašču
na odhod

ljerka, srce moje
človek brez temelja
išče stalno zapeljevanje
ne prenaša tišine
ves čas išče tekst, obdeluje
podatke, hoče
da se nekaj dogaja
v disku ali v medijih
informira se
in zabava
dela non – stop
in ima tudi svoje
glavno delo

ni ga treba pustiti samega
s seboj
obstaja možnost
serija slabih izidov, ljerka
srce moje, ti te pomoči ne zmoreš
več zaradi ritma vzamem te
od matoša ki je odšel

če si naključen mimobežnež boš spet znal
osnovne stvari
besede so samo povi, vesoljne postaje ločijo
čas
besede so samo povi ki se kasneje zavržejo
jutra so povezana kakor obalna mesta
poezija vstopa v majhne brivnice
včasih
patetično stojim na vetru in
observiram o nas v gostih
ptiči udarjajo v ostrino kotov
samo strele na zavozlanem nebu, jeziki
če najdeš moj avtomobil na meji
ga vzemi

Prevedel Jurij Hudolin

* Robert Perišić se je rodil leta 1969 v Splitu. Prvo knjigo poezije *Dvorec, Amerika* je objavil leta 1995. Je avtor zbirke kratkih zgodb *Lahko pljuneš tistega, ki bo vprašal o nas* (1999) in *Groza in veliki stroški* (2002) ter romana *Naš človek na terenu* (2007, nagrada Jutarnjega lista za najboljši roman leta). Njegovo odmevno dramo *Kultura v predmestju* je leta 2000 izvedlo Dramsko gledališče Gavella, po njegovem scenariju *100 minut Slave* pa je Dalibor Matanić posnel celovečerni film (2004). Leta 2011 je izdal avtobiografsko knjigo *Uvod v smešni ples*. Je dolgoletni kolumnist in literarni kritik tednika *Globus*, piše pa tudi za druge medije. Živi v Zagrebu kot svobodni književnik.



MIRAN RUSTJA

Devet pesmi

Sonce v tolmunu

Kličeš me, vendar se pravočasno odzovem?
Si Ti, moj Bog?
Si se moja skrb umirila in končno darovala
Njemu?

Sem edinstvenost zamenjal z napuhom,
ki napaja osiromašene možnosti?

Moj Bog, pomagaj mi znebiti se ne zavedanja
ran,
ki jih skrivaj hrani otroštvo,
v katerem tlijo želje po Tvoji svobodi.

Tam sva jaz in ti, moj Bog,
v kapelici sva in zreva v lokvanj,
ki se hrani v vodi resnice.

Moj Bog, daj mi možnost, da ne bom perfekten,
pač pa le dovolj dober.
Tak bom stopil v korak z Ljubeznijo,
ki si mi jo Ti položil v zibelko.

Potem sem odšel daleč,
gotovo dlje kot bi smel.
In sedaj se želim vrniti.
Takšen želim priti nazaj,
kakršna je zibelka iz mojega otroštva,
in v njej pestovati vse dobrote tega sveta.

Zaradi mene, zaradi Tebe moj Bog,
zaradi vseh nas.

Ob drobnih stvareh se želim srečati s Tabo, moj
Bog,
in tak ostati večen.
Zagotovo so to Nebesa, katerih možnost mi
daješ.

Tudi obrobne stvari, ki mi pešajo dan,
naj postanejo Resnica,
naj bodo pogumne spomladanske rože,
ki krasijo oltar, na katerem bivaš.
Moj Bog!

V zaledeneli zemlji naj se zdrzne moja moč in
naj prizna,
da skupaj s Tabo, o Bog, sklepava zavezo o rasti.
Tako vztrajanje naj bo upanje, naj bo moč,
da s Tabo zaživim tisto lahkotnost,
ki krepi in zaljša vrtove,
po katerih teče voda in se na koncu gozda izlije
v morje tiste večnosti,
ki me in ki nas odrešuje.

Naj torej opustošenja postanejo preizkušnja,
ki brska po možnostih
in v njih najde Ljubezen.

Ljubezen, ki v objemu Stvarnika ponudi
gotovost,
da smo ljubljene in da v boju ne lovimo,
pač pa vabimo.

Zatorej!
Karkoli morda ni dobro,
naj postane možnost,
ne le da prestajamo,
pač pa ostajamo v obstoju,
ki uravnava naše upanje v slehernem.

Naše razumevanje naj dojame tisto, kar Ti
govoriš,
in Duša naj to sprejema.

Taki, zarazumljeni, se bomo zagotovo odžejali
in stopili korak bližje,
na prvo stopnico,
na drugo,
na tretjo
in na zadnji stopnici zlahka pokleknili
pred Tvoje obličje.

Materina sonca

Mati, Duh ponižnega telesa,
z jutrom naznani prihod sveta,
mati, zemeljska nebesa,
v dnevu, ki luči sveti, zna in zmore,
mati vselej da.

Daje kruha do najbližje steze sonca,
mati, ljubezen, ki nima konca,
položi otroka v perjenico daru,
mati, tisoč zvezd, ki svetijo brez miru.

Zvečer, pod noč, ko sonce skriva svoj obraz,
mati vselej ve, kdo si ti in kdo sem jaz,
ko luna zasije na nebu daljave in v zvezdah žare,
mati prikliče k obedu, soncu v pozdrav, mati
vse ve.

Da bo jutri prav in zopet tisti dan,
ki otroku ponudi, da za hip ni več zaspan,
da ga mati popelje na novo sonce neba,
ker mati ljubi, nudi in sebe vselej in v vse se
poda.

Zato je mati žena,
je človek,
kot na svetu stvar ni nobena.

Sledi prihoda

Vsak odhod pušča sledi.
Gorje,
če predčasno boli.

Za tokom sonca se izliva nebo,
samo slutim, vem,
da po mene prihaja nekdo.

Ni niti prezgodaj
in prepozno ne bo,
življenje je rojstvo,
je dan nekega dneva
in je zopet slovo.

Metulja tišine spomina

Nekje sredi popoldneva
metulj odmeva,
v toploti pegavih sončnih nadevov
naše življenje
še iz otroštva polno je levov.

Drobcena in krhka so krila letečih.

Nad nami se giblje jata spominov,
kakor da danes še slišim otroštva glasove,
govorijo in pomnijo,
da pridejo pome.

Po mene da prideš, se objame v zvok tropov
divjine?

Naslednji že hip
spominčica zaraste polje bisage,
v naju se objeta čvrsto zajame,
odide v naslednji že hip oplojenih značajev
in sam se spopadem s tropom začudenih
zmajev.

In metulj leti v samotno planjavo,
z mano in s tabo
in s čredo majavo.

Ekologija srca

Zgodaj zaznala se moč je tišine,
v sencah kopeli utruja se dan,
v jutranjicah znam, da hitro vse mine,
al človek je zdrav, al je bolan.

So sence noči nabrale svoj davek,
ko stopam v megli in sam ne vem kam,
stopinje so segle v dote, je zaznamek,
al trudim se, zmorem,
ali sploh še kaj znam.

Ljudje smo svetišče,
v peklu je zlo,
poznamo prgišče,
ko vsak več ne ve,
kaj je in kaj kdo.

Se srečam v sebi kot prejšnji večer,
zahajam v temo, vse to je nemir,
še slutnja zapušča svoj prvinski princip,
je stanje izvleček, ki čaka na vir.

Vir vsega je stanje, ko nič ne vemo,
vir življenja je up in srečaš en hip,
se hiraš v daljo, kjer ptice pojo,
zapuščen od metuljev, ko pomlad nam neso v princip.

Za eno razdaljo, pot nevidnih steza,
za tisto življenje, ki daje sence brzicam solza.
Kdor srečo obišče,
če je, al če ni,
vedno jo prosi,
da naj nas zbudi.

Za kratek večnostni čas,
onkraj daljave nevidne,
za sonce, ki prihaja po nas.

V volji živi metulj

Tihožitje zaznanega kraja,
ko cesta nas pelje domov,
mladost svetosti tistega raja,
kjer reka morja se izliva na čustveni krov.

Krov tega spoznanja,
da morje smo vsi,
izliv tega kramljanja,
da ljubezen smo mi.

Kdor komu kaj trudno in smelo poda,
ta trudnost nas zbuja,
da smo čarobnost neba.

Neba mesta na obzorju neke mladosti,
kjer kreposti svetijo v jutranji dan,
v soju spoznanj, da tudi bridkosti,
so svetlost trenutka, ki ni nikoli oddan.

Strmina besede

Vrnile so se sredice
iz bele oaze,
ne v nebesa, ne v pekel,
vrnile v vice.

Ah, krčma pregnana
domov je poslana,
da vidi očeta
in mater poljubi,
da sestre pozdravi
in bratu obljubi.

Bova stopila korak bliže nasadu želiščnega
polja,
kjer iščeva olja,
ki hirajoče tolaži,
nabirava besede v tesno dejanje,
ni lahko in ni kratko,
nenavadne so sanje.

Brat in sestra sta odšla po poti,
vzklikajoč v daljo,
njo, ki hromi otroštvo tudi moje mladosti.

Zato, da sem oče v privezu svoje lastne strmine.

Kot da je vse nemogoče,
da se izpluti,
če le od nas kdo ljubi
in tudi kdor hoče.

Izpluti v svet žitne svetlobe.
Črte rišejo kroge semena,
zna biti,
da nikomur uiti,
ker življenja pač ni
brez pravega namena.

Smo semena in smo delo rok iz ljubezni srca,
smo polje in smo veter,
ki navdaja,
razvaja,
sprejema v naročja,
umiva telesa,
in vodi zvestobe
v sveta Nebesa.

V sprevodu spominčic

Le stihom povedati smem svoje tančice,
le pesem me zaljubit zna v svojatski okov,
le nebesa znajo vzeti v nedrja ptice,
ko pred sabo se najdem nemočen in gol.

Že jutri morda mi skrivnost naj zapoje,
za naju je žalnost večerni napev,
proti dnevu sestopam sam in v dvoje,
ko življenju pustim, da postaja odmev.

Na čase naslanjam svoj složni obraz,
na njih veke se sklanjam prijazno odet,
če vem ali smem še enkrat biti to jaz,
orjakom ljubezni priznavam prelet.

V neznana prostranstva požiram to pot,
za večnost se zrušim v prijazen pozdrav,
ker vem, da pač moram enkrat odtod,
se sklonim pred mater, ki išče daljav.

In tam na tej strani so mile živali,
kot človek se gazijo v večni pozdrav,
naj človek je velik, ali pa mali,
odide v večnost, v edini naš prav.

Valovanje šepeta

Vse življenje človek dremlje,
daje, jemlje,
sluti prgišče zemlje,
sonca tema se nam smehlja,
do noči in do dneva, ki nas znova in znova
spozna.

Smo kakor midva,
lačni in žejni,
smo paleta navad, ki trohniijo v nov dan,
smo silhueta razvad,
ki strmimo v ocean.

V valove morja in sonca,
ki zibljejo v nas,
čez postaje resnic,
ki pojejo na glas,
čez hribe, ki dolinam se klanjajo v pomoč,
kjer iščemo sreče in postavljamo moč.

Moč tistih Ljubezni, ki strmijo v daljo neba,
potihem si šepetamo,
da nisem več sam,
da sva vedno oba.

JAMES HANNAM¹

Srednjeveško krščanstvo in začetki vzpona moderne znanosti

Ni potrebno posebej razlagati, da ni spor med znanostjo in vero nič drugega kot mit. Teorija spora se je porodila v salonih Francije v obdobju *ancien regime*, kjer so jo misleci, kot sta bila Voltaire in Jean d'Alembert, izkoriščali za napade na Katoliško cerkev. V viktorijanski Angliji je T. H. Huxley misel nadgradil z namenom, da bi v Londonski kraljevi družbi izničil vpliv cerkvenih dostojanstvenikov, ameriške univerze pa so teorijo dodobra izpilile; med drugimi Andrew Dickson White, prvi predsednik Univerze Cornell, ki je v svojem delu *Zgodovina boja znanosti s teologijo* (1896), polnem pripisov in opomb, teoriji dodal inteligentni balast. Danes so zgodovinarji teorijo spora že davno odpisali, in vendar ta ostaja in živi globoko zakoreninjena v prepričanju množic.

Ideja, da Cerkev od nekdaj tlači znanstveni napredek, gre neizogibno skupaj s dejstvom, da gre začetke moderne znanosti iskati zunaj krščanskega sveta. A hkrati je celo to napačno. Novoveška znanost velja za enega izmed velikih dosežkov zahodnega sveta in je, navkljub vsemu, kar pogosto slišimo, dosežek Zahoda in ne islama, Kitajske ali celo stare Grčije. Mnogi zgodovinarji, ki se ukvarjajo z zgodovino znanosti, to dejstvo še danes neradi priznajo, nemara zaradi trdnega primeža postmodernistične norije, ki noče in noče popustiti. Ponosno so se oprijeli povelečevanja arabske in starogrške znanosti kot vrhunca, a pri tem pozabili, da so bile, gledano objektivno, teorije, ki jih je ustvarila zgodnja znanost, precej napačne.

Grški in islamski naravoslovci v svojih poskusih razumevanja sveta nedvomno zaslužijo spoštovanje. Žal pa so bila vedenja, ki so jih učili, netočna, dasiravno jih pri tem ne gre kriviti, saj so bili njihovi cilji povsem drugačni od naših. Svet so si želeli razumeti na način, ki bi ustrezal njihovim etičnim prepričanjem ali verovanju, zato so dognanja ustrezno prilagodili.

Jasen primer je antična medicina, pri čemer je ta katastrofa v vseh pogledih veliko pogosteje pokončala pacienta, namesto da bi ga ozdravila. Terapije s puščanjem krvi in amputacijami so le oslabile že tako bolnega človeka in tako onesposobile telo za boj z okužbo. Nobeno presenečenje ni, da je najslavnejši antični zdravnik, Klavdij

Galen, nase gledal kot na zdravilca, a tudi filozofa. Ob misli na neučinkovitost priučenih zdravnikov teh časov je precej presenetljivo, da so ljudje polagali vanje toliko upov in jim priznavali čarobne in čudežne lastnosti. Še najbolj pa preseneča dejstvo, da so zdravniki uspeli ohraniti svoj profesionalni status skozi stoletja, čeprav so za paciente lahko storili le malo več kot pospešili njihovo smrt. K sreči živimo v času, ko je moderna medicina učinkovita in nas ozdravi mnogih bolezni. Zgodovina znanosti naj bo torej predvsem povest o tem, kako so bila v začetku naša prepričanja o naravi povsem zmotna in nato postajala bolj in bolj pravilna.

Znanost, kot jo dojemamo danes, z vsemi laboratoriji, poskusi in strokovnostjo, je novodobni pojav, ki se prvič pojavi šele v devetnajstem stoletju. Navkljub temu lahko njenim začetkom sledimo v precej zgodnejše obdobje, pogosto imenovano "znanstvena revolucija". Splošno velja, da je obuditev grške filozofske misli v času renesanse dala zahodni civilizaciji potreben navdih za nov, revolucionaren pogled na svet. Če to drži, v znanosti ni bilo pomembnih premikov vse od padca Rima do Kopernika in Galileja. Carl Sagan je v svojem delu *Kozmos* (1980) predstavil časovnico znanstvenih premikov, ki ne označuje nobenega dogajanja med leti 415 – 1543 po. Kr. A to je iluzija, ki nam jo vsiljuje ta ista *mentalité*, ki je razglasila nezdržljivost znanosti in vere. Če torej želimo resnično razumeti, čemu je moderna znanost izšla prav iz zahodne misli, moramo potovati daleč nazaj, prav do srednjega veka.

RAZBLINJANJE MITA

Preden se lahko lotimo demitizacije, se moramo dokončno znebiti dveh mitov o znanstvenem napredku, ki sem jih že predstavil. Prvi mit je, kot že rečeno, je usidran v množičnem prepričanju, da religija onemogoča znanost ob vsaki priložnosti. Mnogi ljudje še vedno verjamejo, da je znanost napredovala po zaslugi boja z vraževerjem in za

osvobajanje razumske misli. Nekateri verski nauki nedvomno nasprotujejo določenim znanstvenim dognanjem, kamor sodijo med drugim kontroverze o teoriji evolucije/stvarjenja, a so taka nestrinjanja presenetljivo redka. Celo zloglasno sojenje Galileju, ki ga tako radi navajajo, je le odklon od običajne podpore, ki jo je Katoliška cerkev nudila znanosti.

Po drugi strani so zapleti okoli zgodovinskega spora med znanostjo in vero siloviti in večplastni. Za začetek t.i. "znanstvena revolucija" sedemnajstega stoletja sovпада prav z obdobjem, ko je bilo krščansko verovanje v Evropi najmočnejše. Šele, ko je znanost slavila zmago, je vera lahko začela čutiti kakršnokoli usihanje moči. Če bi se torej krščanstvo res zavzelo za spodkopavanje znanstvenega napredka, bi mu to najverjetneje uspelo. Moderna znanost tako v krščanski Evropi sploh ne bi nikoli obstajala.

Izkaže se, da so dokazi, ki so jih napaberkovali v prid sporu, lažni in samo navidezni. Cerkev se nikoli ni trudila prepovedati števila nič ali seciranja. Nihče ni bil zaradi takih stvari sežgan na grmadi (celo Giordano Bruno ne) in nihče v srednjem veku ni verjel, da je bil svet ploščat, pa čeprav lahko Sveto pismo namiguje na marsikaj. Papeži so imeli preveč drugega dela, da bi prepovedovali cepljenje ali strelovode na cerkvah. Misel, da bi papež izobčil Halleyjev komet, je absurda, a to ni preprečilo, da se ne bi papež Kalist III. zapisal v folkloro znanosti prav zaradi te zgodbe. Neverjetno je, da današnji avtorji, ki radi sami sebe imenujejo skeptike, tako gladko pogoltnejo take pripovedke. Carl Sagan je v knjigi *Svet, kjer strašijo demoni* (1997), svojim bralcem predstavil "detektor nesmislov". Žal ga nikoli ni uporabil za lastna pisanja, temveč je v *Kozmosu* ustvaril povsem izmišljeni umor poganske avtorice Hipatije² in po krivici obtožil kristjane uničenja aleksandrijske knjižnice.

Navdušeni viktorijanski zgodovino pisce beležijo občasne primere duhovniške neumnosti, kot na primer zgled duhovnika iz Bostona, ki je govoril, da strele povzročajo potrese.

Take osamljene primere nato pisci preobličijo v glasnike ljudstev, verske protestnike, ki so za svojo vero plačali najvišjo kazen, pa postavljajo za zagovornike razuma. Papež Bonifacij VIII., ki je izdal bulo, s katero je želel prepričati križarjem, da bi domov pošiljali kosti za pokop, bi bil nemalo presenečen, ko bi izvedel, da je, kot piše Andrew Dickinson White, prepovedal seciranje človeškega telesa. Kadarkoli je kakšen duhovnik podvomil v resničnost znanstvenih teorij, kar so pogosto počeli le zaradi svojega lastnega omejenega dometa laičnih raziskav, se je glasno govorilo o verskem onemogočanju znanosti, in čeprav danes zgodovinarji s smehom in zaničevanjem govorijo o teh legendah, le-te vztrajno krožijo in vzhajajo z vsako novo generacijo.

VLOGA STAROGRŠKE IN ISLAMSKÉ MISELNOSTI

Drugi mit, ki zadeva znanost, trdi, da so Zahodnjaki le prevzeli štafeto od starih Grkov, ali, kot navajajo zgodnejše domneve, islamskega kalifata. Resnici na ljubo je moderna znanost kvalitativno precej drugačna od filozofije narave, ki sta jo mislila Aristotel ali Abu Ali Ibn Sina. Aristotel je začel kot pasivni opazovalec narave in nato zgradil sistem na osnovi razumskega argumenta, kar je pomenilo dve velikanski slabosti: v primerjavi z nadzorovanimi poskusi je opazovanje navadno zavajajoče, obenem pa niti Aristotelova silovita razumska moč ni bila kos vrojenim napakam v razumskih argumentih.

Vzemimo za primer njegovo teorijo gibanja. Aristotel je opazil, da se vsakdanji predmeti prenehajo premikati, ko jih nič ne premika. Iz tega je deduciral načelo, da morajo biti vsi premikajoči predmeti v gibanju zaradi nekega zunanjega vpliva. Dano načelo je nato povzdignil na raven logične nujnosti, s pomočjo katere je pojasnil tudi ostale pojavnosti gibanja, obenem pa je bil prepričan, da načelo dovolj jasno dokazuje obstoj boga. Če je vesolje samo polno gibanja, je trdil, potem nujno potrebuje zunanjega

negibnega gibalca, torej boga, ki bi to gibanje povzročal. Seveda pa je bila že začetna Aristotelova opazka le posamičen primer brez splošne aplikativne vrednosti. Danes vemo, da se predmeti ne prenehajo premikati, kadar sila preneha delovati na njih. Še naprej potujejo v ravni črti po načelu, ki ga uteleša Newtonov prvi zakon. Ostala opažanja so privedla Aristotela do zaključkov, da vakuum nikoli ne more obstajati, da težji predmeti padejo hitreje od lažjih in da se Zemlja nahaja v samem središču vesolja. Prav vse trditve so napačne. Aristotel se je, žal, motil skorajda prav o vsem. A to se mu ni pripetilo, ker bi bil morda bedak, temveč zato, ker filozofija narave nikoli ne bi mogla pripeljati do resničnih dognanj.

IBNAL-HAITAM

Islamska znanost se je spopadala s podobnimi pomanjkljivostmi. Napredek, ki so ga dosegli islamski filozofi narave, je bil nezanemarljiv, vendar vseeno veliko povprečnejši, kot pogosto prikazujejo. Pomen Ibnal-Hitamovih proučevanj o lastnostih svetlobe je nedvomna; kasneje jih je uporabil Roger Bacon v svojih pisanjih o pojavih, kot je *perspectiva*, in so tako našli pot v moderno teorijo vida, ki jo je razvil Johannes Kepler. Navkljub temu pa je bila al-Haitamova metoda zelo omejena in je njegovi neposredni nasledniki niso nadaljevali. Podobno je intuicija Ibnal-Nafisa o kroženju krvi med pljuči in srcem (trinajsto stoletje) zelo impresivna, vendar ni nobenih dokazov, da bi ta ugibanja kakorkoli vplivala na ponovno odkritje krvožilnega sistema tri stoletja kasneje, ki sta mu botrovala Michael Servetus in Realdo Columbo.

Posledično torej bodimo skeptični glede nekaterih trditev glede islamske znanosti, ki jih je zaslediti v novodobnih oddajah in knjigah, da Wikipedije sploh ne omenjamo. Krivdo za napačno predstavo o islamski znanosti gre včasih pripisati tistim, ki so islamske učenjake prvi odkrili. Lep primer je tudi alkimija. V obdobju srednjega veka so

krščanski alkimisti pod eseje pogosto podpisovali mitološkega arabskega učenjaka Gebra, zato ni čudno, da so kasnejši zgodovinopisci pomembna odkritja, kot sta pridobivanje zelo jedkih kislin in destilacija alkohola, pripisovali samemu Gebru. Krščanski avtorji so alkohol celo poimenovali z arabskim imenom, čeprav danes vemo, da Geber najverjetneje ni napisal niti enega samega dela, podpisu navkljub.

Po drugi strani se nad vse nesmisle, ki jih imenujemo zgodnja znanost, dviguje jasna in nesporna izjema: tako stari Grki kot tudi Arabci so bili odlični matematiki. Čista razumska misel lahko poseže daleč, kadar je omejena na geometrijo in aritmetiko. Imamom je matematika koristila tudi v praktičnem življenju: muslimanski koledar sledi luninemu in ne sončevemu letu, mošeje pa so morale biti obrnjene proti Meki. Ta verska problema sta porajala zahtevo po matematičnih rešitvah in odgovorih. Prav tako je bila matematika dragocena pomoč pri zapletenem sistemu islamskega dedovanja. Celotna sama beseda algebra je v resnici popačenka besede *al-jabr*, arabskega učbenika, po katerem so kristjani pogosto posegali.

Navkljub vsem pristnim prispevkom je potrebno jasno povedati, da niti Aristotelova niti islamska matematika nista omogočila nastanka modernega sveta. Kot bom pokazal v nadaljevanju pričujočega eseja, je novo kulturno stanje srednjeveške Evrope Cerkev dovoljevalo kritiko Aristotelove zmotne metodike, kar je privedlo do razcveta idej, ki so bile prej prepovedane. Cerkev je filozofijo narave umestila tudi v program obveznega usposabljanja teologov, zato je v nasprotju z islamskimi *medresami* znanost postala pomemben del krščanskih učnih centrov. Še več. Prav krščanski pogled na svet je najbolj ustrežal vzponu moderne znanosti, in bil zanj celo nujen.

Kaj je bilo takega na srednjeveški zahodni misli, da je lahko pripravila ugodne pogoje za spektakularen preskok znanosti, ki mu še nekaj stoletij ni bilo para? Za začetek bi rad opisal način, s katerim je Cerkev na novo

osvetlila vpogled v klasično in islamsko kulturo in tako osvobodila evropske mislece na poti raziskovanja od Boga danega sveta, tako s pomočjo razumske misli kot tudi z empirijo. Nato se bomo posvetili krščanski teologiji in njeni premisi, da lahko dobrega, zanesljivega, svobodnega Boga spoznamo in častimo s pogledom na njegove stvaritve in delo.

ARISTOTEL? NIČ VEČ.

V letu 1085 je veliko islamsko mesto Toledo (danes Španija) padlo pod oblast Alfonza VI., kralja Kastilje. Krščanski zavojevalci so čudovite knjižnice pustili nedotaknjene, zato so se hitro začele širile vesti o bogastvu, ki so ga skrivala njihova nedrja. Evropejci so se še kako zavedali, da se je vedenje starega sveta s padcem Rima povečini izgubilo, zato so bili željni odkritja načina, ki bi jim znanje povrnilo. Zgodila so se gibanja, ki so začela množično prevajati arabske in grške učenjake v latinščino, kar je pomenilo, da so do leta 1200 kristjani spet ujeli priključek z znanostjo in matematiko.

V začetku je bilo nemalo duhovščine skeptične do novega znanja in pojavil se je strah, da bo novo vedenje spodkopalo vero. Na pariški univerzi je prišlo celo dočasne prepovedi Aristotelove filozofije narave, saj so v Parizu in njegovi okolici odkrili leglo heretikov, ki so povzročili pravcato paniko. Vendar so se šolniki srdito uprli in zahtevali preklic prepovedi knjig, ki so bile umeščene na črni seznam, in z nekaj zamika je papež odpravil prepoved, ki je vrnila Aristotela v samo jedro krščanske izobrazbe.

Do sedaj sem že pojasnil, da je resnična nevarnost Aristotela ležala v njegovi metodi. Dovolj uničujoče je bilo že samo dejstvo, da so nekatera njegova dognanja nasprotovala teologiji razodetja, a zapleti so bili še veliko hujši. Ker je na poti do svojih sklepov Aristotel sledil načelom dedukcije, so se sklepi zdeli logično nujni. Njegovi privrženci niso le trdili, da je imel prav, trdili so, da je moral imeti prav. Posledično so se njegovi

najbolj goreči privrženci strinjali, da je tudi Bog podvržen Aristotelovim načelom, saj se, ne glede na svojo vsemogočnost, niti božanstvo ne more upirati logiki. V resnici pa je bila večina Aristotelove filozofije narave zgrešena, zato znanost ni mogla storiti niti koraka dlje, dokler jo je vezala težka, a mrtva roka grške sage.

Cerkev se je bila prisiljena ukvarjati z znanostjo, čeprav jo je v osnovi zanimala teologija. Leta 1277 je pariški škof s papeževim dovoljenjem izdal seznam mnenj, povzetih iz del Aristotela in njegovih srednjeveških privržencev, in jih označil za heretične. Učinek je bil paradoksalno osvobajajoč. Naenkrat so bili evropski misleci osvobojeni Aristotelovih plašnic, grška misel je izgubila svoj absolut pravilnosti. Tako se je zgodilo, da so bili, če je bila taka božja volja, vakuumi kar naenkrat mogoči, zunaj našega vesolja pa so lahko obstajala tudi druga. Filozofi narave so lahko sedaj ugibali o množici pojavov, ki jih je sodišče poprej zavračalo, štirinajsto stoletje pa je postalo zlata doba, ko so polagali temelje za ideje, ki so končale v delih Kopernika in Galileja. Naj navedem nekaj primerov.

SREDNJEVEŠKI VIRI RENESANČNIH ODKRITIJ

Kopernik je poznan po svoji teoriji vrtenja Zemlje okoli sonca, ki je porušila Aristotelovo prepričanje, da se Zemlja nahaja v središču vesolja. Povsem razumljivo je, da so ljudje verjeli, da se Zemlja ne premika, predvsem ob predpostavki, da premikanja ne moremo občutiti. Vendar sta v 14. stoletju v Parizu mislec Jean Buridan in njegov učenec Nicole Orseme razvila argumente, ki so pojasnjevali, čemu ne občutimo Zemljinega gibanja. Te argumente je kasneje uporabil Kopernik. Aristotel je sklepal, da naj bi se vesolje vsak dan zavrtilo okoli Zemlje. Buridan si je zastavil vprašanje, čemu ne bi moglo biti obratno, saj se naša percepcija pri tem ne bi popolnoma nič spremenila. Uporabil je analogijo človeka na ladji:

Če je nekdo na premikajoči se ladji in si domišlja, da stoji pri miru, potem bi se mu ob pogledu na drugo ladjo, ki je v resnici pri miru, moralo zdeti, da se ta ladja premika ... Tako tudi predpostavljamo, da je sončeva krogla povsod na miru in se svet, ki nas nosi, vrti.

Primerjajmo podani argument s tistim, ki ga je Kopernik uporabil v svoji knjigi *O gibanju nebesnih sfer*:

Ko ladja pluje na mirnih morjih, se potnikom vsi zunanji premeti zde v gibanju, takem, ki je v resni njih samih. Nasprotno pa si domišljajo, da oni sami mirujejo, kot tudi vse stvari, ki so z njimi. Tako se hitro zgodi, da se v primeru Zemlje zdi, da se vesolje vrti okoli nje po krožnici [medtem ko sama miruje].

Seveda po tradiciji renesančnih piscev Kopernik zaslug nikoli ni pripisal svojim srednjeveškim predhodnikom. Namesto tega navaja Vergilijevo *Eneido*, kar daje njegovemu pisanju puhel klasični sijaj. Za nameček se je Kopernik okoristil tudi z islamsko matematično astronomijo, pri čemer je v duhu časa priznaval izključno rabo grških in rimskih virov.

Pravilnemu argumentu o relativnem gibanju navkljub je Jean Buridan v svojem končnem sklepu trdil, da se Zemlja vendarle ne premika. Prepričan je bil, da bi morala puščica, ki leti v ravni črti skozi zrak, pristati drugje, saj bi se Zemlja v času leta premaknila. Njegov učenec, Nicole Orseme je ugotovil, da je ta trditev napačna, saj puščica pridobi gibčnost v trenutku izstrelitve, torej na Zemlji. Iz tega sledi, da Zemlja, strelec in puščica krožijo skupaj. Galilej na široko analizira take in podobne miselne poskuse v svojem delu *Dialog o dveh glavnih sistemih sveta* (ki ga je pred sodišče postavil papež Urban VIII.), vendar si ob branju Galilejevih besedil nikoli ne bi mislili, da njegovi argumenti niso nobena topla voda.

Celo Galilejevo najpomembnejše delo, *Dialogi o dveh novih znanostih*, močno odseva ideje 14. stoletja. Enačbo, ki jo je izpeljal za enakomerno pospešeno gibanje, je v resnici

odkrila v 14. stoletju v Oxfordu na Mertonovem kolidžu. Diagramski dokaz, s katerim je Galilej podkrepil svoj teorem, je prvič narisal prav Nicole Oresme.

Nobenega dvoma ni, da so pionirji moderne znanosti veliko več dolgovali svojim srednjeveškim prednikom, kot so bili pripravljeni priznati. Vendar je do 16. stoletja humanizem, takratno obdobje politične korektnosti, dosegel, da je bilo spoštljivo priznati vpliv klasičnega sveta in obenem poniževati srednji vek, kar v veliki meri velja še danes.

ZNANOST KOT PRAKTIČNA TEOLOGIJA

Vloga srednjeveške znanosti sega preko nastajanja teorij, ki so služile prvim novodobnim znanstvenikom. Krščanski srednjeveški teologi so razvili tudi metafizično ogrodje, znotraj katerega je ukvarjanje z znanostjo sploh postalo smotno.

Ob misli na današnje dožemanje spora med znanostjo in religijo je odkritje, da je krščanstvo na edinstven način šlo z roko v roki s proučevanjem narave, nemajhno presenečenje. Čeprav je v Svetem pismu malo tistega, kar bi morda imenovali znanost, Geneza zelo jasno razloži od kod vesolje. V nasprotju z Aristotelovim pogledom, da je narava večna, Biblija pravi, da je Bog ustvaril svet ob začetku časa. Kristjani verujejo, da je bil svet ustvarjen *ex nihilo*, iz nič. Bog ni potreboval materije, ki bi obstajala pred svetom in se uprla njegovim namenom. To po besedah Geneze pomeni, da je bila stvaritev "dobra", taka, kot si jo je Bog zamislil. Krščanski teologi trdijo, da je Bog dovolil svetu, da svobodno najde svojo pot po zakonih narave, ki jih je sam odredil. Red narave torej ni odraz Božjega dela na vsakem posameznem atomu, temveč rezultat teh zakonov.

William iz Conchesa je to spoznal že v 12. stoletju, ko je zapisal:

Ničesar ne jemljem Bogu. Vse, kar je, je ustvarjeno od Boga, le zlo ne. Le da je druge

stvari ustvaril s pomočjo narave, ki je orodje božanskega delovanja.

Druga lastnost krščanskega Boga je njegova zanesljivost. Ni muhast kot prebivalci Olimpa antične Grčije ali povsem nad človeškim dožemanjem kot Alah. To je pomenilo, da so filozofi narave lahko zaupali zakonom, ki jih je postavil. Narava namreč odseva svojega stvarnika tako, da sledi njegovim ukazom, to pa je dalo kristjanom dovolj trden razlog, da so videli znanost kot praktični izziv; narava je sledila zakonom, ki jih je bilo mogoče odkriti. Tako videnje najdemo tudi pri Thierryju iz Chartresa, še enem teologu 12. stoletja:

Ker so stvari tega sveta nestanovitne in kvarne, je nujno, da imajo svojega tvorca. Ker so postavljene z razumom in v čudovitem redu, je tudi nujno, da je pri tem sodelovala modrost. A če pomislimo: če Stvarnik ne potrebuje ničesar, saj je sam popoln in samozadosten, tedaj je ustvaril, kar je ustvaril, le zaradi svoje dobrote in ljubezni.

Znanost je bila tudi v teologiji pot pravičnosti. Če je Bog ustvaril svet, je proučevanje tega sveta v čast njegovemu stvarniku. Ker znanost raziskuje običajni potek razvoja narave, si učenjaki niso belili glave z redkimi primeri božjih čudežev, s katerimi Bog neposredno posega v svet. Jean Buridan je v 14. stoletju pojasnil, da "nam je jasno, da je vsak ogenj vroč, čeprav je nasprotno mogoče z Božjo močjo. Taki dokazi zadoščajo načelom in dognanjem znanosti."

Vsemu navkljub so kristjani vedeli, da je nemogoče spoznati zakone narave le z razumskim proučevanjem, saj je Božja volja svobodna in se odloča po sebi. Božji načrt lahko razkrije le opazovanje. To načelo Božje svobode in absolutne moči je zagovarjal pariški škof leta 1277, pomeni pa, da se znanost pri teorijah ne sme znašati zgolj na razum in še manj na Aristotelovo logiko nujnosti. Bog je ustvaril svet, kot je sam želel, in ne, kakor je trdil Aristotel, kot je moral.

Seveda srednjeveški filozofi narave niso razmišljali o razvoju moderne znanosti nič bolj kot stari Grki. Kristjani so preko znanosti

služili teologiji, prav tako, kot so poganski filozofi narave sledili svoji etiki. Učenjaki srednjega veka so se posebej trudili razumeti vesolje na način, ki bi ustrezal njihovim verskim prepričanjem. Svet so videli kot Božjo stvaritev, a z lastno svobodo in integriteto. Svet je bil prostor, kjer so ljudje lahko sprejemali resnične moralne odločitve in nosili resnične posledice. Zgodilo pa se je, da so bile tiste abstraktne predvsem spodbudne za nastanek znanosti.

Ob vseh prednostih, ki jih je religija nudila, ni čudno, da se je moderna znanost razvila prav pod okriljem krščanstva. Čeprav bi druga verska izročila prav lahko nudila podobno ugodno abstraktno okolje za proučevanje narave, se to ni zgodilo. Prav tako ni presenetljivo, da so Kopernik, Kepler in Galilej delovali znotraj okvirjev srednjeveške filozofije narave, kot na novo pognali tradiciji antičnih Grkov. Zdi se pravično zaključiti, da je krščanstvo predstavljalo pomemben povod

za enovit razvoj zahodne znanosti, edine znanosti, ki je vztrajno rojevala nove pravilne teorije o naravi.

Prevedel: Borut Pohar

-
1. James Hannam je diplomiral iz fizike na univerzi v Oxfordu, preden je začel z usposabljanjem za računovodjo. Začel je uspešno kariero Londonu (ukvarjal se je s financiranjem filmske produkcije), vendar je poklicno pot kmalu postavil na stranski tir, da bi se lahko posvetil pisanju o zgodovini znanosti. Leta 2001 je v Londonu začel s podaljšanim programom magistrskega študija na Birkbeck Collegeu in se posvetil zgodovinskim raziskavam. V letu 2003 je nadaljeval z doktorskim študijem na programu Zgodovine in filozofije znanosti na univerzi v Cambridgeu, pri čemer je nastala teza o propadu srednjeveške znanosti v 16. stoletju. V letu 2009 je pri založbi Icon luč sveta uzrlo poljudno delo *Filozofi Boga: Kako je srednjeveški svet položil temelje moderni znanosti*. To isto delo je v Združenih državah izšlo pod naslovom *Geneza znanosti: Kako je krščanski srednji vek začel znanstveno revolucijo*. Knjiga je leta 2010 prišla v ožji izbor za nagrado Londonske kraljeve družbe za znanstvena dela.
 2. Tu je nekoliko zaneslo avtorja prispevka samega, saj je ne glede na ustreznost ali neustreznost Saganove uporabe tega zglada brutalni umor filozofinje Hipatije, za katerega so bili odgovorni egiptovski menihi, dejstvo. (Op. ur.)



JOŽE MAČEK

Ali je judovsko-krščansko izročilo krivo za sedanjo ekološko krizo?

Začetki po sedanjem pojmovanju neodgovornega in neredko vse prej kot blagega poseganja v naravo segajo tisočletja nazaj. V sedmem desetletju prejšnjega stoletja se je zavest ljudi o tem izkristalizirala v nekaj za njih grozečega – v tako imenovano ekološko krizo, kar je strogo vzeto nepravilno. Potrebno bi jo bilo poimenovati okoljska kriza. V pričujočem sestavku bomo uporabljali izraz ekološka kriza, ker je le-ta že splošno uveljavljen. Pojem oz. izraz ekologija je uvedel znani nemški evolucionist Ernst Haeckel leta 1866. Tedaj je ta biološka disciplina pomenila preučevanje vseh odnosov organizma z obdajajočim ga zunanjim svetom. Prvotno je upošteval le živali, pozneje je dodal še rastline in šele nato človeka. Ker ta problematika tedaj ni bila posebej zanimiva in se je njen utemeljitelj ukvarjal predvsem s študijem evolucije, je bila ekologija malo znana obrobna veda o naravi. Kot znanost je seveda bila vrednotno nevtralna. V omenjenem sedmem desetletju prejšnjega stoletja (v majhnem obsegu tudi že malo prej) pa je omenjena znanost postala moderna in je prevzela pod svoje okrilje vse okolje in zajela tudi vso problematiko varstva okolja.

Vzvezi z okoljem večkrat iz navade govorimo tudi o naravi, kar pa je strogo vzeto tudi nepravilno, ker prvotne "nespremenjene", od človeka nevlivane narave vsaj v Evropi dejansko ni več, pač se dogaja na tisoče različnih naravnih pojavov in procesov, množica tehničnih, gospodarskih in družbenih procesov z intenzivnimi interakcijami. To pa pomeni izredno kompleksnost, ki je nobena znanost ne more zajeti; hkrati pa tudi praktično nerazvzljiv splet povsem nasprotnih gospodarskih, nacionalnih, naravovarstvenih in še kakšnih interesov, ki jih še nikjer na

svetu ni uspelo uskladiti. Ker se je ekologija spustila s teoretične na praktično raven, je seveda nujno izgubila vrednotno nevtralnost in se približala območju ideologij. Dejansko privržence take ekologije marsikje zmerjajo kot pripadnike propadlih totalitarnih ideologij. Ker pa se izraz okolje v zvezi z ekološkimi vprašanji še ni docela uveljavil, še večkrat uporabljamo izraz narava, kar bomo v tem sestavku včasih storili tudi mi.

V takem vzdušju seveda ni presenetljivo, da so vzniknila vprašanja, kje naj bi iskala zgodovinsko krivdo za nastanek tako

vseobsegajočega pojava, kot je sedanja ekološka kriza. Tako je severnoameriški zgodovinar srednjega veka Lynn White jr., ki je bil tedaj predsednik ameriškega združenja zgodovinarjev, med božičnimi prazniki leta 1966 pred izbranim občinstvom predstavil svoj pogled na to problematiko v referatu *The Historical Roots of our ecological Crisis*, ki ga je objavil v znanstveni reviji *Science* leta 1967 (vol. 155, št. 3767, str. 1203–1207). V njem je segel daleč nazaj do začetkov judovsko-krščanske vere in do naročila starozaveznega Boga "Podvrzita si Zemljo." To predavanje je postalo neke vrste "sveto besedilo" nastajajoče zgodovine okolja in seveda ekologije. Nekaj časa je bilo zelo priljubljeno seči daleč nazaj in začeti s Svetim pismom stare zaveze. Vendar se je kmalu izkazalo, da te univerzalno-zgodovinske ideje ni mogoče uporabiti v realnih empiričnih raziskavah. Ko so historične zgodovinske raziskave prešle prek esejističnih preliminarij in postale bolj solidne, so se pretežno omejile na industrijsko dobo, kjer so emisije postale najbolj žgoč okoljski problem. Če postavimo onesnaženje voda in zraka, izgubo rodovitnih zemljišč zaradi zazidave in v zadnjih letih otoplitve zaradi toplogrednih vplivov v središče pozornosti okoljske zgodovine, ugotovimo, da je obdobje od uporabe premoga in nafte naprej zares kritično, predhodna obdobja pa so s tega stališča bistveno manj pomembna.

Toda ta zožitev pogleda pod vtisom aktualnosti je zgodovinsko bornirana. Da so človeške kulture že skozi tisočletja vedno znova imele težave s pomanjkanjem raznih virov (resursov), ki so ga same povzročile, zdaj ne moremo več dvomiti. Prvi poučni dosežek na podlagi sedanjih raziskav je v dejstvu, da se že tisočletja dogajajo velikopotezne spremembe narave, ki jih povzročajo ljudje, in to na velikih prostranstvih. Požigalništvo in paša sta spreminjala okolje na veliko večjih območjih kot tovarne v prvi dobi industrializacije. Barja so po današnjem stanju raziskav v tipičnih primerih nastala kot rezultat erozijskih procesov, ki izvirajo iz izsekavanja gozdov in pretirane paše v mlajši kameni dobi

(neolitiku). Prazgodovinska prestavljanja selišč nakazujejo, da so ljudje že v zgodnji dobi svoje lokalne vire vedno znova izčrpali in so se zato morali seliti. Gotovo zaradi tega niso nastali globalni okoljski problemi, toda če ljudje živijo v ozkem prostorskem horizontu, je bil njihov svet vsekakor ogrožen od nevarnosti, da bo zmanjkalo virov, potrebnih za življenje. "Geoarheološke ugotovitve izrazito kažejo, da se je homeostatično ravnovesje v naravi skozi daljši čas le redko ohranjalo," meni celo Karl Butzer, ki je raziskoval predvsem Egipt, kot zgled fenomenalne kontinuitete ravnovesja med človekom in okoljem. John R. McNeil, zgodovinar sredozemskega gorskega sveta, ki na splošno poudarja moderni izvor izginevanja gozdov, kljub temu prihaja do sklepa, da so vse prilagoditve na okolje – tudi arhaične – v svojem uspehu časovno omejene.

Ali gre pri vsem tem za neko predpreteklost, ki za sedanost ni pomembna? To gotovo ne more držati. Računati moramo namreč s tem, da naše sedanje ravnanje z okoljem sledi deloma zelo starim vzorcem obnašanja in da naše zaznavanje vsaj delno ustreza odzivanju na probleme v prejšnjih časih. Za to dva zgleda! Zakaj človek s svojimi čutili ne zaznava zelo strupenega ogljikovega monoksida? Po mnenju evolucionističnega biologa Vuketitsa preprosto zato, ker tega plina v zraku ni bilo v ogromnem časovnem razponu, dokler premoga še niso uporabljali za ogrevanje hiš in pri industrijskih procesih. Arkadične kultivirane krajine so bile antičnim Grkom in gotovo tudi drugim narodom zelo všeč in so jih tudi umetniško upodabljali, ne pa visokih gor, razdrapanih hudournikov, velikih kompleksov temnih pragozdov ali razburkanega morja. Za to so imeli pač oprijemljive razloge. Zgodovinarji okolja morajo iti v globino preteklosti, da bi ugotovili, kako je naše sedanje obnašanje v okolju vnaprej programirano.

Naj zdaj navedemo nekaj Whiteovih izhodiščnih postavk, s katerimi je mogoče brez težav soglašati. Najprej omenja pogovor z znanim angleškim književnikom Aldousom Huxleyjem, v bistvu njegov nepozaben

monolog, leto dni pred njegovo smrtjo, kjer sta razpravljala o priljubljeni temi: o človekovem nenaravnem obravnavanju narave in o njegovih klavnih posledicah. Huxley je v ponazoritev navedel izlet v preteklem poletju v neko dolinico v Angliji, kjer je kot otrok preživel veliko srečnih mesecev. Nekoč so bili v tej dolinici krasni travniki z močvirji, zdaj je vse bilo preraščeno z grdo goščavo, ker so se zajci, ki so prej to nevšečno rast objedali, preveč razmnožili in so škodovali tudi gojenim posevkom. Lokalni farmarji so to prerazmnožitev preprečili z uvedbo kunčje virusne bolezni – miksomatoze. Kljub Huxleyevim retoričnim bravuram White vendarle ni mogel molčati in mu je povedal, da zajci za tiste kraje niso nikakršna samonikla živalska vrsta in so jih v Anglijo zanesli šele leta 1176 (in torej niso bili tam že od nekdanj razširjeni). To zgodbo povzemam kot pomemben in nazoren zgled, ki se v ekoloških diskusijah vedno znova pojavlja kot ruralna nostalgija ali z drugimi besedami oboževanje starih dobrih časov, ko je bila narava še nespremenjena, ko še ni bilo nikakršnih posegov vanjo in še ni bilo nikakršnih gospodarskih interesov, ki bi bili med seboj lahko tudi v ostrem nasprotju. Skratka idilika starih časov, ki je v resnici nikoli ni bilo, celo ne za kronane glave, kaj šele za navadne ljudi.

Nato White na kratko pravilno omenja, kako vse oblike življenja modificirajo svoje okolje (svoj kontekst). Odkar se je človeštvo namnožilo v ogromno populacijo, je nesporno pomembno vplivalo na svoje okolje. Hipoteza o požiganju gozdov in s tem nastanku obširnih travnatih planjav, kar je pripomoglo k iztrebljenju velikanskih pleistocenskih živali, je sicer verjetna, čeprav ni dokazana. Najmanj šest tisoč let so obrežja spodnjega Nila človeški artefakt, bolj kakor močvirne afriške džungle, na katere človek ni vplival. Asuanski jez, ki je poplavlil 5.000 kvadratnih milj, je le zadnja stopnja tega dolgega procesa. Na mnogih območjih so naprava teras ali namakanje, pretirana paša, ali praksa Rimljanov, da so podirali drevje za gradnjo ladij za bitke

proti Kartažanom, ali ista praksa križarjev za reševanje logističnih problemov njihovih ekspedicij, temeljito spremenili tamkajšnje ekološke razmere. Poudarja tudi, da so človekove spremembe povsem nenamerno prizadele "nečloveško" okolje. Omenja tudi bolj zanimiv kakor pomemben zgled, kako je uvedba avtomobilov odpravila ogromne jate vrabcev, ki so včasih, ko so za prevoz dobrin uporabljali še konje, zobali konjske fige, ki so ležale na vseh cestah. Nadaljnje navajanje zgledov moramo opustiti.

White utemeljeno navaja, da je zgodovina okoljskih sprememb, kratko okoljska zgodovina, v še zelo rudimentarnem stadiju, da vemo zelo malo o tem, kaj se je v resnici dogajalo, ali kakšni so bili rezultati teh dogajanj. Izumrtje evropskega tura leta 1627, se zdi, je preprost zgled pretirano navdušenega lova. Za bolj zapletene primere je pogosto nemogoče najti zanesljive informacije. Zelo slabo so jo odnesli tudi Holandci s svojimi polderji, pridobivanjem zemljišč na račun Severnega morja. Zelo velika hiba okoljske zgodovine, ki pa je White ne navaja, je tudi esejistični način njenega pisanja, sploh brez znanstvenega aparata, ali le z malo opombami, tako da navedb praktično ni mogoče preveriti. S tem so odprta duri in vrata za širjenje osebnih mnenj in pogledov, ki večkrat z realnostjo nimajo nikakršne ali le šibko povezavo. Ljudje so že vedno bili dinamični element v svojem okolju. Toda na sedanji stopnji znanja navadno ne vemo natančno, kdaj, kje ali s kakšnimi učinki bodo povezane spremembe, ki jih povzročajo ljudje. Ko smo na začetku 21. stoletja, se problem ekološkega praznega teka mrzlično stopnjuje.

Naposled si oglejmo Whiteove trditve, da je judovsko-krščansko izročilo vzrok za sedanjo ekološko krizo. White meni, da je vpliv ljudi na okolje, tisto kar delajo z njim, odvisen od tega, kakšne predstave imajo o sebi glede na njihovo okolje. Ekološke povezave ljudi in okolja so večinoma določene z njihovimi verskimi predstavami o naravi in usodi – torej z religijo. S stališča zahodnjakov je to še zdaj zelo razvidno npr. v Indiji ali na Šrilanki.

Enako velja tudi za nas in naše srednjeveške prednike. Zmaga krščanstva nad poganstvom je bila največja duhovna revolucija v zgodovini naše kulture. Zdaj je moderno govoriti, če nam je prav ali ne, da živimo v "pokrščanski dobi". Gotovo na načine našega mišljenja in na naš govor krščanstvo ne vpliva več prvenstveno, toda po Whiteovem mnenju so ostala sedanja človekova težišča presenetljivo sorodna s tistimi iz preteklosti. V naših dnevnih vzorcih delovanja prevladuje implicitna vera v neprestani napredek, kar ni bilo znano ne grško-rimski antiki in ne Orientu. Ta korenini v judovsko-krščanski teleologiji in je zunaj nje nemogoča. Dejstvo, da so komunisti imeli isto vero v napredek, prispeva le še dodaten dokaz, ki ga je mogoče dobiti tudi na številnih drugih področjih: da je namreč marksizem kakor tudi islam zmotna judovsko-krščanska vera. Tako kot smo živeli približno 1700 let, živimo še zdaj, večinoma po krščanskih načelih.

KAKO JE KRŠČANSTVO VPLIVALO NA RAZMERJE LJUDI DO NJIHOVEGA OKOLJA?

Medtem ko številne mitologije na svetu vsebujejo zgodbe o stvarjenju sveta, je grško-rimska mitologija v tem zelo protislovna. Tako kot Aristotel so tudi antični filozofi oporekali, da bi vidni svet imel svoj začetek. Dejansko je bila misel na neki začetek v sistemu njihove ciklične predstave o času nemogoča. Krščanstvo pa nasprotno od judovske vere ni prevzelo le predstave o neponovljivem in linearnem času, temveč tudi učinkovito zgodbo o stvarjenju. V sedmih dneh je ljubeči in vsemogočni Bog ustvaril svetlobo in temo, nebesna telesa, Zemljo in vse njene rastline, živali, ptice in ribe. Naposled je ustvaril Adama in, da ne bi bil sam, še Evo. Adam je dal živalim imena. V tem do izraza prihaja človekova superiornost. Bog je stvarstvo namenil izključno v prid človeka in v njegovo obvladovanje. Nobena fizična kreacija, včasih je bil uveljavljen izraz tudi

kreatura, ni imela nobenega drugega namena, kakor da služi človeku. Vse je torej usmerjeno edino in samo na blaginjo človeka. In čeprav je človek narejen iz ilovice, ni preprosto del narave, kajti Bog ga je ustvaril po svoji podobi.

Posebej v svoji zahodni obliki je krščanstvo najbolj antropocentrična oblika krščanstva, ki je kdaj koli kje obstajala. Že zgodaj, v 2. stoletju po Kr., sta tako Tertulijan kakor sveti Irenej Lyonski poudarjala, da je tedaj, ko je Bog ustvaril Adama, že namignil na podobo učlovečenega Kristusa, Drugega Adama. Človek sprejema v velikem obsegu božjo transcendenco narave. V popolnem nasprotju z antičnim poganstvom in z azijskimi verstvi (razen seveda z zoroastrizmom) je krščanstvo uvedlo ne le dualizem med človekom in naravo, temveč je nadalje poudarjalo, da se dogaja božja volja, če človek podreja naravo in jo izrablja za svoje namene.

Na tedanji izobrazbeni ravni preprostih ljudi so iz tega izhajale zanimive posledice. V klasični antiki je imelo vsako drevo, vsak studenec, vsak potok in vsaka gora svoj *genius loci*, svojega duha, varuha. Ti duhovi so bili ljudem dosegljivi, vendar so bili povsem različni od njih: kentavri, favni in vodne vile, kar dokazuje njihovo ambivalenco. Preden so posekali kako drevo ali zajezili potok, je bilo potrebno pomiriti ustreznega duha. Drevo so vseeno posekali. S tem, ko je krščanstvo uničilo pogansko poduhovljenost narave, je šele ustvarilo predpogoje za njeno izrabljanje.

Pogosto se trdi, da je Cerkev nadomestila animizem s čaščenjem svetnikov. To je sicer res, toda omenjeno čaščenje ima drugo funkcijo kot animizem. Svetnik se ne nahaja v stvarih narave. Poleg tega je bil svetnik nekoč tudi človek. Dodatno je krščanstvo iz judovske vere prevzelo angele in demone; ti pa prav tako niso bili vezani na nek kraj, kakor tudi ne svetniki. Duhovi v stvarih narave, ki so prej varovali naravo pred človekom, so se razblinili. Dejanska samovlada človeka nad duhom se je začela in stare prepovedi o izrabljanju narave so se pozabile.

Ko je White govoril oz. pisal o tako splošnih pojmih, se mu je zdelo, da mora dodati nekaj pojasnjujočih opomb. Kar je rekel, velja pač za zahodni svet v srednjem veku, kjer je tehnika zares močno napredovala. Na grškem vzhodu, kjer je krščanska pobožnost doživela enak vzpon, pa se zdi, da po iznajdbi grškega ognja ob koncu 7. stoletja ni bilo nobenih omembe vrednih tehničnih novosti več (grški ogenj so za vojne namene v Grčiji iznašli nekaj stoletij pred Kristusom). White se je torej glede iznajdbe tega ognja zmotil za skoraj tisoč let. Prvotno je bil grški ogenj mešanica žvepla, pazderja, trsk ipd., pozneje so mu dodajali žgano apno in zemeljsko olje. Ta mešanica je gorela tudi na vodi, zato so jo imenovali morski ogenj. Gosto tekočo maso so iz škropilnic usmerili v goreči plamen, podobno kakor zdaj pri ognjemetalcih, in je bil v rabi do 13. stol. kot pomorsko bojno sredstvo. Vzrok za ta razkorak je morda v različnem niansiranju pobožnosti in mišljenja, ki so ga primerjalni veroslovci odkrili med grško in latinsko Cerkvijo. Vzhodna teologija je bila intelektualistična, zahodna voluntaristična; grški svetnik meditira, zahodni svetnik deluje. Posledice krščanstva na pokoritev narave so se zato v zahodnem svetu lahko pokazale brez težav.

Krščanska stvariteljska dogma, ki jo je najti v prvem stavku vseh veroizpovedi, ima za naše razumevanje današnje ekološke krize še nadaljnji pomen. Bog je dal ljudem Biblijo, Sveto pismo. Ker pa je Bog ustvaril naravo, je morala tudi narava razodevati božjega duha. Religiozni študij narave za boljše razumevanje Boga je bil znan kot naravna filozofija. V zgodnjekrščanski Cerkvi in na grškem vzhodu so naravo poglavitno razumevali kot simbolični sistem, preko katerega Bog govori ljudem. Bistveni so se zdeli estetski aspekti, ne znanstveni. Medtem ko so v Bizancu ohranili veliko število starih grških naravoslovnih besedil in so jih tudi kopirali, pa naravoslovje, kot ga razumemo, v takem okolju ni moglo prav uspevati.

V rimskokatoliškem zahodnem svetu pa je naravna filozofija v 13. stoletju ubrala povsem

drugo smer. Ta filozofija ni bila več ključ k božjemu sporočilu ljudem, temveč je skušala spoznati božje namene s tem, da je poskušala spoznati, kako njegovo stvarstvo deluje. Mavrica ni bila več simbol upanja, ki se je po vesoljnem potopu prvič prikazalo Noetu. Robert Grosseteste, Roger Bacon in Dietrich von Freiberg so objavili presenetljivo izdelane razprave k optiki mavrice, njihov cilj pa je bil vendarle globlje religiozno razumevanje. Od 13. stoletja naprej do vključno z Leibnizem in Newtonom je dejansko vsak večji naravoslovec opravičeval svoje raziskave z religioznim motivom. Newton sam naj bi se bil štel bolj za teologa kot za naravoslovca. Šele proti koncu 18. stoletja je postala hipoteza o Bogu za številne naravoslovce odveč.

Zgodovinarji težko presojujejo, ali se za razlago človekovega ravnanja z okoljem navajajo resnični ali le kulturno pogojeni razlogi. Stanovitnost, s katero so naravoslovci stoletja, ko se je oblikovalo naravoslovje, zatrjevali, kako je njihova naloga in plačilo "misliti božje misli za Bogom", kaže, da gre za resnični motiv. Če to drži, potem je moderno zahodno naravoslovje dosežek krščanstva. Dinamizem religiozne predanosti, ki se utemeljuje z judovsko-krščansko stvaritveno dogmo, ji je dajal potrebno udarno moč.

White pride do sklepa, ki marsikateremu kristjanu ne bo všeč. Ker pa sta besedi naravoslovje in tehnika v našem sedanjem govoru cenjeni besedi, bo marsikdo prevzet od predstave – prvič, da je moderno naravoslovje z zgodovinskega stališča nadaljnji razvoj naravne teologije, in drugič, da je moderno tehniko vsaj delno mogoče razložiti kot zahodno, voluntaristično uresničitev krščanske dogme o transcendenci človeka in o njegovi upravičeni superiornosti nad naravo. Kakor pa zdaj spoznavamo, sta se približno pred poldrugim stoletjem združila naravoslovje in tehnika – dotlej povsem ločeni področji – in sta skupno razvila sile, ki so glede na številne ekološke vplive ušle iz nadzora. V tem primeru zadene krščanstvo velika krivda.

White meni, da usodnega ekološkega poloma ni mogoče preprečiti s tem, da za rešitev problemov uporabimo še več naravoslovja in tehnike. Moderno naravoslovje in tehnika izvirata iz krščanske opredeljenosti nasproti razmerju človeka do narave, opredeljenosti, ki se zdaj zastopa skoraj globalno. Kljub Koperniku se univerzum še vedno vrti okoli naše majhne Zemlje. Kljub Darwinu se na dnu svojega srca ne čutimo kot del narave in naravnega kroženja. Mi smo naravi superiorni, jo malo cenimo in smo jo pripravljani manipulirati za vsako svojo še tako nepomembno idejo. Kalifornijski guverner je govoril za krščansko tradicijo, ko je rekel: "Če ste videli eno sekvojo, ste videli vse sekvoje." Za kristjana ne more biti drevo nič drugega kakor fizično dejstvo. Pojem svetega gaja je krščanstvu in etosu zahoda v bistvu tuj. Skoraj dva tisoč let so krščanski misijonarji sekali svete gaje, ker so veljali kot maliki, ki so v naravo vključevali duhove.

Karkoli bomo ukrenili glede našega okolja, je odvisno od naših predstav o razmerju med človekom in naravo. Pospešen razvoj naravoslovja in tehnike nam ne bo pomagal iz naše sedanje ekološke krize, če ne bomo iznašli neke nove vere ali naše stare ne bomo premislili. Toliko o najpomembnejših Whiteovih izvajanjih.

Na koncu omenja še hipije, zenejski budizem in najpomembnejšega radikalneža v krščanski zgodovini po Kristusu in največjega revolucionarja v zahodni zgodovini – Frančiška Asiškega, ki je skušal idejo o neomejenem gospostvu ljudi nad stvarstvom nadomestiti z idejo o enakosti vseh bitij. Pri tem je seveda povsem pogorel. Zelo dober povzetek Whiteovih misli je bil objavljen v Michael Lohman (Hrsg.): *Gefährdete Zukunft. Prognosen amerikanischer Wissenschaftler. München, 1970, 20–29*, in se glasi: Ekološka kriza je posledica samopašne manipulacije z naravo z učinkovitimi sredstvi tehnike in naravoslovnih ved. Tako nastanek moderne znanosti in tehnike kakor tudi duh, po katerem se uporabljata, je mogoče izvajati iz značilnih

svojskosti krščanske doktrine. V nadaljnji obravnavi v literaturi se je krščanska doktrina razširila v judovsko-krščansko izročilo. To je kot vzrok za razlago nastanka ekološke krize doseglo kar znatno akceptanco.

UGOVORI PROTI WHITEOVIM TRDITVAM

Menim, da so številne Whiteove trditve neustrezne ali pa vsaj zelo enostranske, ker se preveč naslanja na en sam pisan vir, Sveto pismo stare zaveze, in še pri njem povzema postavke zelo selektivno. Utemeljen je tudi ugovor proti misli, da je za ravnanje ljudi z naravo odločilno, kakšno predstavo imajo ti o njej v glavi. To s stališča realnega življenja in izobrazbenega standarda zlasti še v tisočletjih do industrijske revolucije ni sprejemljivo. Ljudje so pač od narave skušali pridobiti najnujnejše za svoje življenje, kolikor je le bilo mogoče, pri tem pa je treba vedeti, da so imeli na voljo le skrajno skromna sredstva (orodja, vprežno živino in pod.). Predstave, vezane na naravo, so se vedno znova nujno izkazale ne samo kot koristnostne, temveč z vidika človekovega obstoja kot nujno potrebne, in to iz zelo preprostega razloga, ker je človek (biološki) organizem in je podvržen enakim zakonom kakor drugi zastopniki živega sveta, od katerih živi. Človek brez vode umre od žeje, brez hrane iz rastlin in živali umre od lakote in izumre brez spolnosti. "Narava" pač ni samo produkt diskurza, temveč izhaja iz animalnega bistva človeka. Oddiskutirati ljudi kot osnovo človeške zgodovine je prav tako absurdno kakor zanikati nerazvezljivo povezavo duha s telesom.

Kot humanističnemu intelektualcu pa Whiteu ne gre zameriti, da nekaterih naravoslovnih dejstev pač ne pozna, ali pa jih razlaga enostransko. Tu se nahaja v dobri družbi z marsikaterim ekologom. Gre preprosto za enoznačne opredelitve. V naravi pa ni pojava ali procesa, ki bi bil samo dober ali slab, vsak je ambivalenten. Narava sama ljudem ne more dajati nobenih meril, kaj je zanjo

dobro ali slabo. Vrednotenje teh pojavov in procesov pa je seveda stvar ljudi. Tako je iz konteksta njegovih navedb mogoče razbrati, da so nekateri pojavi v bistvu samo slabi: npr. paša, erozija, terasiranje, zajezovanje potokov in rek ipd. Resnica pa je ta, da je narava že davno pred pojavom človeka sama od sebe povzročila skoraj vse pojave in procese, ki jih danes štejemo kot škodljive, npr. denudacijo, erozijo, udore in usade tal, zemeljske plazove, požare gozdov zaradi strele, spremembo strug rek in potokov, povodnji, da ne naštevam potresov ali potopov vesoljnih razsežnosti. Brez denudacije in erozije bi bile Alpe 10.000 m visok nerazčlenjen kamniti masiv. Erozija je z naravnega stališča indiferentna, s človeškega stališča pa lahko škodljiva in hkrati koristna. Zemlja, ki jo močni nalivi splavijo v dolino, po zakonu o ohranitvi materije in energije ne more izginiti, temveč se nekje usede in tako nastanejo naplavine, ki se sčasoma spremenijo v polja. Taka so vsa naša polja ob Savi, Savinji, Dravi in Muri. Terasa, ki so bile zelo razširjene v Sredozemlju, da so na njih gojili vinsko trto in sadno drevje, so bile ob naplavi seveda precejšen poseg v okolje, nato pa so predstavljale odlično obrambo pred erozijo. Ko so jih v zadnjih stoletjih začeli opuščati, se je erozija bistveno povečala. Paša – zlasti drobnice – je preprečevala ponovno zaraščanje nekoč že pridobljenih kmetijskih zemljišč, kakor je bila seveda pretirana paša tudi škodljiva. Krajina, kakršna je še zdaj na Bližnjem vzhodu in v Sredozemlju, je v veliki meri rezultat naravnih procesov. Pa še nekaj je sila pomembno. Poseg v okolje, ki ga lahko napravi posamezen človek, je za naravo povsem zanemarljiv. Rane, ki jih ta napravi, narava hitro zaceli. To je razvidno pri kmetijskih zemljiščih, ki jih je človek oblikoval s krčenjem gozdov. Če teh zemljišč nekaj let ne obdeluje, se ponovno zarastejo v gozd, čemur smo priča v velikem obsegu pri nas, ko se opuščena kmetijska zemljišča po naravni poti spreminjajo nazaj v gozd. Šele večje skupine in populacije zmorejo opraviti posege, ki so za naravo lahko škodljivi. Zdi se,

da je na Whiteov seznam posegov v okolje, ki so skoraj vsi interpretirani kot škodljivi, vplivala "ekologija brez ljudi", posebna struja v ekologiji, kateri so ljudje v okolju tako rekoč odveč. Posebno velike spremembe lahko povzroči klima. Vreme in klima pa sta kaotična procesa.

White nadalje sploh ne opredeljuje, kateri naj bi bili še dovoljeni posegi v naravo. Seveda tudi nikjer ne omenja, kako so se nekdanji ljudje posameznih naravnih kompartmentov bali. Posebej so se bali gora. Še Rimljani so Alpe imenovali "*horribile montes*" – grozljive gore. Tudi na najvišje gore v Julijskih Alpah so ljudje uspeli priti šele pred dobrimi dvesto leti. White premalo ali sploh ne upošteva naravnih razmer na Bližnjem vzhodu v času nastanka obeh monoteističnih religij – judovske in krščanske. Ti sta nastali v tako imenovanem "rodovitnem polmeseču", ki nekako obsega sedanjo Sirijo, Irak, Jordanijo, Izrael in druge države. V srednji kameni dobi je to območje doseglo kulturno prednost pred skoraj vsem tedanjim svetom. Tam so z neolitsko revolucijo začeli načrtno pridobivati samoniklo raslo žito in ga najbrž že tudi začeli pridelovati. Udomačili so tudi nekaj živine. To je omogočilo trajno naselitev in precejšen porast prebivalstva. Tam je torej nastalo kmetijstvo in z njim večina vrst gojenih rastlin ter domačih živali, kar se je postopoma širilo v Evropo. Kmetijstvo – *agricultura* – in z njim povezana trajna naselitev (začetek mest) pa pomenita začetek kulture. Okoljske razmere v teh izhodiščnih pokrajinah pa so bile tedaj, kakor tudi zdaj, za pridelavo živeža zelo, če ne skrajno neugodne. To pomeni, da so bili tedanji ljudje v boju za vsakdanji kruh dejansko povsem podvrženi naravi. V primerjavi z močjo narave so bili ljudje prav nebogljeni in zato ni bilo podlage, da bi se razvil fiziocentrični pogled nanjo.

Obdelava tal in pridobivanje živeža tedaj nikogar nista mogla motiti. Saj sta kruh in vino v obnebu krščanstva v evharistiji dosegla najvišjo mogočo stopnjo vrednotenja. Torej dejavnost, s katero sta se kruh in vino

pridelala, ni mogla biti zavržna. Fiziocentrični pogled na naravo očitno še ni bil mogoč, saj je bila narava v primerjavi s človekom tedaj še preveč mogočna. Pa saj tedaj niti definicije, kaj naj bi narava bila, niso poznali. Poznali so le njene posamezne kompartmente. Te pa so skušali po svojih močeh izrabljati, pa tudi varovati, saj je bila npr. pri Judih kakršna koli obdelava zemlje vsakih sedem let prepovedana, da bi si opomogla od gospodarske izrabe. V grški filozofiji prevladuje antropocentrični pogled na naravo, česar pa White sploh ne omenja. Po Aristotelu (384–322 pred Kr.) obstajajo rastline zaradi živali, a živali zaradi ljudi. Narava je vse ustvarila zaradi ljudi.

White je prav gorak na antropocentričnost v Svetem pismu nove zaveze. Pripisuje jo seveda samo judovsko-krščanskemu izročilu, ker je isto strujo v grški filozofiji prezrl ali zanemaril. Da v Svetem pismu prevladuje antropocentrični pogled na naravo seveda ni presenetljivo, saj Sveto pismo prvenstveno ne obravnava razmerja med naravo in Bogom ali med naravo in človekom (saj bi bili to neke vrste naravoslovni odnosi), temveč razmerje med Bogom in človekom.

V Svetem pismu pa je seveda najti tudi navedbe o dolžnosti varstva in ohranjanja narave, ki pa jih White tako rekoč sploh ne omenja. Menim tudi, da pri pripisovanju krivde za tako pomemben pojav kot je ekološka kriza, tem svetopisemskim idejam ne bi smeli pripisovati velike teže in bi se morali predvsem naslanjati na realne razmere, v katerih so ljudje gospodarili in živeli, in na njihove izzive. Zapis in prilike s kmetijskega področja, ki jih je v evangelijih veliko, so seveda morali biti izraženi v jeziku tedanjih ljudi. Drugo vprašanje je seveda, koliko so sploh dospeli do tedanjih preprostih sužnje-posestnikov in njihovih sužnjev in še bolj, koliko bi mogli vplivati na njihovo konkretno ravnanje. Vsebinsko torej lahko trdimo, da se je neustrezno poseganje v naravo do industrijske revolucije moglo nanašati predvsem na kmetijstvo. Druge gospodarske panoge so bile tu in tam razvite, vendar v manjšem

obsegu ter navadno kratkoročno, in so imele le lokalni pomen. Morebitne izjeme bi lahko bili znameniti Salomonovi rudniki in znani namakalni sistemi ob Evfratu in Tigrisu, toda to je sorazmerno kratka zadeva azijskih despotskih monarhij, čeprav z zelo negativnimi posledicami za okolje.

Naravoslovne znanosti (posebej cenjene astronomija, kozmologija, fizika, deskriptivna botanika in zoologija, delno geografija) na razvoj gospodarstva in trgovine, razen seveda naključnega odkritja Amerike, niso imele omembe vrednega vpliva, zato tudi niso mogle biti kaj prida udeležene pri negativnih ekoloških vplivih na naravo. Alkemija je bila zadeva posameznih raziskovalcev – ljubiteljev in pomembna le kot izhodišče za kemijo, le-ta pa se je kot znanost začela oblikovati in razvijati šele v 19. stoletju. Cerkvi bi se moglo sicer očitati, da je teoretično znanost v glavnem pospeševala, z izjemo primerov, ko se znanstvene hipoteze ali dognanja niso ujemali z naukom Svetega pisma. Toda to so bila bolj ko ne obrobna trenja. Naravoslovje je bilo že po svoji koncepciji tradicionalno aristokratično, teoretično, intelektualno in se ni spuščalo na umazano praktično raven. Tehnika je bila empirična, aplikativno usmerjena in je v družbi kotirala precej manj kakor naravoslovje.

Vsekakor pa je treba odločno zavriniti Whiteovo tezo, da je judovsko-krščansko izročilo vplivalo na nastanek tehnike. Ta je bila v začetku predvsem mehanična in je izšla iz nekoliko bolj sofisticirane obrti, domala brez zveze s tedanjo fiziko. Saj je šlo predvsem za pridobivanje energije s pomočjo voda ipd. Nekoliko resnejše poškodbe okolja bi lahko v protoindustrijski fazi povzročalo pridobivanje kamene soli, pridobivanje stekla, taljenje rud in fužinarstvo. Na današnjih slovenskih tleh je bilo že pred letom 1700 šestindvajset fužin in peči oz. plavžev. V 3. in 4. desetletju 18. stoletja so ustanovili pet novih obratov, med letoma 1785 in 1820 še 12. Skoraj vsi ti obrati so bili pozneje opuščeni in o njihovih morebitnih poškodbah okolja danes ni

nikakršnega sledu več. Bistveno pa je, da je ta začetna tehnika lahko povzročala le lokalne poškodbe okolja. Tem novim gospodarskim obratom vsaj Katoliška cerkev, v nasprotju s protestantsko, ni bila posebej naklonjena. Splošno je znano, da je Cerkvi bolj ustrezal agrarni način gospodarstva s fevdalnim družbenim redom kot pa kapitalizem, ki je v velikem obsegu rezultat razvoja tehnike. O tem sistemu se Cerkev nikoli ni posebej izrekla, pač pa je žigosala socialne razmere, ki so bile v kapitalizmu vsaj v začetku za delavce skrajno slabe – kar je štela za svojo dolžnost. O tem je izšla papeška enciklika *Rerum novarum* šele na koncu 19. stoletja. Lahko torej povzamemo, da cerkvena doktrina, ki je sploh imela nek vpliv kvečjemu do novega veka ali najdlje do razsvetljenstva oz. do industrijske revolucije, prek naravoslovnih znanosti ni mogla v omembe vrednem obsegu vplivati na ekološke probleme ali jih celo povzročati.

Zelo ustrezno pa je Whiteovo stališče o zelo poznem spoju naravoslovne znanosti in tehnike, in sicer šele v sredi 19. stoletja (jaz bi ga za sedanje razvite zahodne države prestavil na začetek istega stoletja), ki je v znatnem nasprotju z veljavnim mnenjem. Ta kombinacija, izražena predvsem v spoju fizike in kemije ter v strojogradnji – zlasti pa v obliki kemične industrije – je v manjšem obsegu takoj, v velikem obsegu pa proti koncu 19. in v 20. stoletju, začela povzročati ekološke probleme. Če bi upoštevali še kvantitativne kazalce o emisijah, škodljivih posegih v okolje in vsem drugem, kar uvrščamo v ekološko krizo, bi morali njen začetek datirati prav na prvi uspešen spoj naravoslovja in tehnike. Industrijska revolucija pa je bila rezultat spoja tehnike in novega družbenega reda – kapitalizma, ki je bil vsaj v začetku v svoji liberalni fazi skrajno surov do okolja in do najemnih delovnih moči. Njegova razvojna paradigma – nenehna gospodarska rast in doseganje čim večjega profita se pač ni mogla ozirati na take obrobne zadeve, kakor je bilo tedaj okolje.

Saj po klasični ekonomski doktrini naravni viri *per se* nimajo nobene vrednosti, vredni so le toliko, kolikor je treba vlagati za njihovo pridobivanje. Tu leži po mojem mnenju glavna krivda za nastanek ekološke krize.

Poglavitni dokaz, da Whiteova teza o krivdi judovsko-krščanskega izročila za sedanjo ekološko krizo ne drži, pa so skrajno zaostrene ekološke razmere in pravo opustošenje celih pokrajin v Afriki, na Kitajskem, v Indiji in drugod v Aziji, kjer ljudje pač nikoli niso bili "okuženi" z omenjenim izročilom. Nasprotno pa je v deželah, ki so bile pod vplivom krščanskega izročila, ta kriza mnogo blažja. Za pojav in intenzivnost ekološke krize je toliko različnih vzrokov, da en posamezen, pa naj bo še tako domisel, ne more imeti nikakršnega pomembnega deleža.

Z ubogim Frančiškom Asiškim, ki ga je White celo predlagal za zavetnika ekologije, pa se dogajajo manipulacije. Uboštvo, ki ga je propagiral ta svetnik, nima nujne zveze z varstvom okolja. Poglavitno pa je, da Frančišek ni imel sedanje predstave o celostni naravi, ampak samo o stvarstvu, ki mu je bilo blizu, npr. o pticah. Močno pa naj bi sovražil bolhe, uši, stenice, podgane in miši, ter seveda še drug mrčes, muhe, komarje, skratka živali, ki so bile tedaj prava nadloga za ljudi. Toda te naštete živali so prav tako členi življenjskih družb, ki imajo pravico do življenja. S tem pa se seveda Frančiškov "celostni bratski" pogled na naravo zruši. Naravo je treba ceniti, spoštovati in varovati tako, kot je, v celoti, ne pa selektivno. S selektivnostjo namreč samo izražamo svojo antropocentričnost.

LITERATURA

Michael Lohman (Hrsg.): *Gefährdete Zukunft. Prognosen amerikanischer Wissenschaftler*. München, 1970, 20–29.

Tomislav Markus: *Moderna civilizacija u stvaralaštvu Franje Račkog*. Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti HAZU, Volumen 21, Zagreb 2003, 243–265.

Lynn White, jr.: *The Historical Roots of our ecological Crisis*. Science, 1967, vol. 155, št. 3767, 1203–1207.



ANDREJ CAPUDER

Vitez vere ali javni junak?

UVOD

Spoštovani gospodje škofje in duhovniki, spoštovani gospod domači župnik!

Naj se na začetku zahvalim za povabilo in za čast, da smem spregovoriti pred tako številnim in uglednim občinstvom, ki bi ga bil vesel sam Soeren Kierkegaard, mislec, ki se mu mislim danes skupaj z vami pokloniti. Glejte, naključje je hotelo, da bi moral biti jaz prav zdajle v Cankarjevem domu v Ljubljani, kjer se začinja mednarodni simpozij v počastitev 200-letnice rojstva tega znamenitega filozofa in kristjana iz dežele Danske, ki so mu nadeli naslov "oče eksistencializma". Naključje je hotelo, da smem govoriti tu na Rogli, sredi pohorskih gozdov, v samotni cerkvici, ki je bila zgrajena pred nedavnim, kot dokaz pridnih rok in domačega slovenskega genija, ki ga očitno še premoremo. Soeren Kierkegaard je imel rad gozdove, mnogo samotnih, zanj najlepših ur je prebil v kočiji, ki ga je vozila ven iz Koebenhavna med čudovite bukove gozdove, s katerimi se Danska tako rekoč namaka v morju. Tam je urejal svoje misli in koval svoj nenehni spopad posamičnika z množico, po katerem se je zapisal v zgodovino. Kierkegaard je imel rad duhovnike, čeprav

je največ svojega srda izlival prav nanje. Ali ni zapisal v dnevniku, da bi bilo zanj najbolje, ko bi končal življenje kot pastor na kakšni podeželski župniji? Ni pa maral škofov. Vzrok je bil morda v tem, da je bil njegov rodni brat Peter protestantski škof. O bratovski ljubezni pa je bilo napisano že dovolj in je tu ne bomo pogrevali. Pač, morda v obliki znamenite prilike iz Matejevega evangelija o dveh sinovih, ki ju je oče vinogradnik poslal v vinograd, in je eden šel in drugi ne. Ta zadnji se je kasneje premislil in je bolje opravil kot prvi, ki je prehitro rekel da. A s to problematiko smo že trčili v srž Kierkegaardovega razpotništva in je najboljše, če stopimo *in medias res*.

DVA BRATA VINOGRADNIKA

Kako je bilo tisto z dvema bratoma očeta vinogradnika?

V Svetem pismu (Mat 21, 28–30) najdemo priliko, ki jo bolj redko slišimo v cerkvenem berilu, a ji je vredno prisluhniti. Neki človek je imel dva sina. Obrnil se je k prvemu in rekel: "Sin, pojdi danes delat v moj vinograd." Ta je odgovoril: "Nočem." Pozneje pa se je skesal in je šel. Stopil pa je k drugemu in rekel prav tako. Ta je odgovoril: "Pojdem,

gospod," pa ni šel. Kateri teh dveh je očetovo voljo izpolnil? Pravijo "zadnji". Jezus jim tu direktno ne pritrdi, pač pa jim oteži odgovor še s primerjavo, češ da bodo šli cestinarji in nečistnice prej v nebeško kraljestvo kot ti, ki se imajo za pravične. Glejte, redko kateri mislec v zgodovini je znal tako "otežiti" – rekli bi "zatežiti" – na videz preproste odgovore kot Soeren Kierkegaard. V tem je bil podoben Sokratu, ki je bil njegov največji vzor, kajpak na polju posvetne misli, kot javni (tragični) junak, ne pa kot vitez vere, o čemer bomo danes razpravljali. V delu *Dejanja ljubezni* se je zamislil o vlogi obeh junakov, ki sta rekla eden *da* in drugi *ne*. Kako nevarno je, če prehitro rečemo svoj *da*, čeprav ga takrat resno mislimo! Kadar nekaj prehitro obljubimo, obstoji nevarnost, da obljube ne izpolnimo, ali pa jo izpolnimo že s tem, da smo obljubili. In kadar se izkaže, da nismo opravili dela, ki smo ga obljubili, tedaj je zelo dolga pot nazaj k resnici, ki nas znova postavi na ničelno točko. Tu je treba v nekem smislu čas zavrteti nazaj. Nasprotno pa je pot od *ne* v besedah k *da* v dejanju mnogo krajša in se lažje najde. *Ko izgovarjaš da, te uspava, ko pa izrečeš ne, četudi ga je slišal samo eden, je to nekaj, kar te prebudi, in kesanje potlej ni daleč.*

Vsa Kierkegaardova simpatija – in miselni napor – je očitno na strani tistega, ki je sprva rekel *ne*. Takle izgubljeni sin mu je več vreden kot oni vzorni brat kimavec, ki se je kasneje ohladil in slabo izpolnil svojo nalogo. Takle *ne*, ki pomeni, da boš storil prav to, čemur si rekel *ne*, skriva v sebi neko nepopisno in dragoceno poštenje, ki ga na zemlji redko najdeš, saj je svet navajen, da govori prav nasprotno, in da iz dneva v dan poslušáš same *da*, kar pomeni, da ljudje ne bodo storili, kar so rekli. Ta nezavedna prevara samega sebe gre lahko zelo daleč, saj pravimo, da je pot v pekel tlakovana z dobrimi nameni. No, bomo rekli in povzeli Kierkegaardovo misel, ta "pot v pekel", ki je vztrajanje pri neizpolnjeni obljubi, je v bistvu zaobrnjena "pot v nebo", ki si jo vseskozi utiraš, ko svoj prvotni upor

spreminjaš v sodelovanje, v službo dobremu. Naj še poudarimo, da je v tej dialektiki junaka in anti-junaka skrit dobršen del vednosti moderne psihologije, naj to prizna ali ne.

ŽIVETI KOT JUNAK. A KAKŠEN?

Junaških likov nam zgodovina ponuja na pretek. Tu so predvsem grške tragedije, kjer najdemo vzor tragičnega junaka, ki se žrtvuje za skupnost in pri tem polaga na oltar sebe, svoj rod, svojo družino. Moderni avtorji so to shemo povzeli in jo zakomplicirali z *vednostjo*. Moderni junak ve, da se žrtvuje, v tej vednosti okleva in jo predstavlja občinstvu kot izbiro. Hamletov "biti ali ne biti", ki je vgrajen v vsako temeljno izbiro, je pojem izbire same. S to postavitevijo, glejte, pa smo že v moderni dobi, kajti antika tega problema ni poznala, ker ga ni priznala. V etosu nimaš kaj izbirati, dolžan si storiti, kar ti ukazuje vest, četudi – in zlasti – kadar je kodirana z zahtevo družbe ali javnosti. Sokrat bi se lahko rešil sramotne smrti, ampak s tem bi onečastil zakone mesta, ki je bilo zanj najlepše in najbolj popolno na svetu. Zanj pa si je prihranil očitek: "Dragi Atenci, po moji smrti vas bo doletel očitek, da ste umorili poštenjaka." Računal je na vest sveta, na javni oder, kjer bo izpisana njegova oprostilna sodba. Sokrat je bil *javni junak*, v očeh Kierkegarda edini, ki bi lahko tekmoval s Kristusom, po katerem je prišla na svet nova in nezaslišana izvedba junaštva, ki mu je skušal najti ustrezen izraz. Za to junaštvo ne zadošča izbira, naj bo še tako plemenita in še tako osveščena, zanj je potrebna drža, ki se izoblikuje v notranjosti človeka, daleč proč od odra sveta, ki graja ali ploska, obsoja ali nagrajuje. Edino priznanje, ki ti ga lahko da svet, povejmo z našim avtorjem – z "danskim Sokratom", ki je to izkušnjo doživel na lastni koži – je, da se ti posmehuje. Približek v tej smeri bi bil Don Kihot, "španski Kristus", kot mu pravi Miguel de Unamuno, a tudi ta je bil samo literarni junak. Pustimo literaturo, nam govori Kierkegaard, in pogledjmo, kaj pravi Svto pismo!

POT NA GORO MORIJA

Vsi poznamo znameniti odlomek iz Stare zaveze, ko je očak Abraham prejel od Boga ukaz, naj na gori Morija žrtvuje svojega sina Izaka, svojega edinca in svoj up, ki ga je nadvse ljubil. Abraham je šel na pot, zgodaj je bil vstal, nacepil drv za žgalno daritev in se poslovil od Sare, svoje ostarele žene. Tri dni sta hodila z sinom, ki je silil vanj z vprašanji, oče Abraham pa je molčal in mu ni odgovoril z nobeno besedo – kajti vedel je, kako strašna žrtev ga čaka, v sebi je trepetal in obenem čakal na čudež, da mu ne bi bilo treba stegniti roke in zaklati rodnega sina. Tri dni sta molče hodila in ko sta prišla na goro Morija in je stari očak že potegnil nož, da bi izvršil strašno dejanje, se ga je Bog usmilil in mu poslal ovna za žgalno daritev. Kierkegaard v svoji knjigi *Strah in trepet* kar najbolj natančno ponovi omenjeno sceno, zasleduje jo kot z nevidno kamero, od vsega začetka do izvršitve, snema jo v živo, iz prvega plana, da mu ne bi ušel noben Abrahamov gib, nobena od redkih besedi, noben izraz obraza ali telesa, po katerem bi se dalo sklepati, da se je Abraham ustrašil svoje naloge, kljub temu, da se je izvršitve bal bolj kot smrti same. Ni majhna reč kar tako zaklati lastnega sina! A v sebi je nosil vero, neomajno vero v Božji prav, in ta vera ga je rešila, še več, iz njega je naredila "očeta vere". Abraham ni bil tragični junak, ki bi pred očmi občinstva izvrševal svojo vzvišeno nalogo, ob njej vzdihoval, jokal ali preklinjal, ne, molče, sam pred sabo in svojo zavestjo brezpogojne dolžnosti je hodil in upal, upal iz obupa. Vsak tragični junak počne tako, pravi Kierkegaard, vendar ima na svoji strani občinstvo; on žrtvuje sebe, da bi zaživel v občem, umira tako rekoč na odprti sceni, ki je njegova slava in njegova rešitev. Vitez vere pa se odreče javnemu odru in izvrši svoje junaštvo v samoti, njegov smrtni boj, njegova kriza nima prič, razen njega samega, ki jo s svojo odločitvijo vzdržuje in posvečuje. Celo Bog, ki ga je izzval, se umakne in ga prepusti njegovi lastni agoniji, ki jo je moč obrniti ali v zločin ali v odrešenje.

SUSPENZ MORALE

Na tej meji, vidite, se ločuje pojmovanje morale kot najvišje odgovornosti, kot tudi dejanj, ki iz le-te izvirajo. Kierkegaard sam se v omenjenem delu sprašuje, ali obstoji teleološki suspenz morale, z drugimi besedami, ali smo pri najglobljih odločitvah odgovorni še komu drugemu kot samemu sebi. Kar nekaj literature, in to ne najslabše, je bilo v preteklosti napisane na to temo; imena, kot so Gide, Dostojevski, Nietzsche in drugi, so dovolj zgovorna. Gideov *acte gratuit*, ko lahko nekoga mirne duše vržeš z vlaka, da bi s tem utemeljil lastno (ne)odgovornost, je našel kar nekaj posnemovalcev, tudi moderni *killerji* pijejo iz tega kalnega studenca. Situacija je mamljiva: postreliš nekaj sodržavljanov kot zajce in obtožiš Boga, da ti ni pravi čas blokiral sprožilca na puški. In nato se s tabo ukvarja vojska psihologov in filozofov, pristopijo še politiki in vojaki in vsakdo bi iz tega "suspenza morale" rad potegnil kakšno korist. Stvar dobi svoj uradni dosje: eksistencialna kriza posameznika! Kierkegaarda potisnejo v ozadje, morale in svetosti se lotijo ugledne glave, kot so Sartre, Heidegger in naši slovenski priskledniki, vse skupaj zmeša v svoj čarovni lonec še Slavoj Žižek, javni oder postane Cankarjev dom, kot verni odmev "globalizacije", in rojena je nova vera, novi teater: posamičnik proti množici! Nova vera – ali res nova? – zahteva javnost. Novi teater pa je prastari oder sveta, kjer vladajo pravila, kdo bo koga in kdo ima prav. – Kaj ima s tem opraviti Kierkegaardov vitez vere, ki svoj boj bojuje *navznoter* in svojo moralo utemeljuje na veri, za katero nam avtor sam zagotavlja, da je čisti paradoks, kot ga lahko pojmuje in udejanja samo učenec "iz prve roke", in to od mojstra kakršen je Jezus Kristus? Če moralo pojmuje samo kot dialektiko, kot igro nasprotij, kot socialni ali verski boj, je bolje, da ne beremo Kierkegaarda. Pa tudi branje evangelijev nam bo prej v škodo kot v korist, kot na žalost kaže zgodovina Katoliške cerkve. A o tem pozneje. Tu se bomo vprašali, ali

obstoja kakšen veljaven vzorec, ki nam vero kaže kot paradoks in naslonitev nanjo kot največje junaštvo, ki ga zmore samo vitez vere, če je kje še kakšen na tem svetu.

GOVOR NA GORI

Henri Bergson, veliki francoski filozof iz začetkov 20. stoletja, jud in ateist, ki se je na koncu življenja približal krščanstvu, je v svojem delu *Dva izvira morale in religije* ob vsej svoji verski skepsi zapisal, da če je kje v evangelijih neposreden dotik božjega duha, je to v Kristusovem govoru na gori. Podrobno nam tega ni analiziral, ker je bil preveč zaposlen s kritiko religioznega pojava, a bralcu Kierkegaarda, tega strastnega dialektika, bodi dopuščeno, da to veliko poslanico človeštvu natančneje razmisli (kar sem, mimogrede povedano, poizkušal tudi sam, ob obisku v Sveti deželi, ko sem sedel na bregu Genezareškega jezera, v oni ljubki pokrajini, kjer je Jezus, obdan s prijatelji in občudovalci, storil največ svojih čudežev). – *Blagor ubogim v duhu ... žalostnim in krotkim, usmiljenim, resnicoljubnim, čistim v srcu, lačnim in žejnim pravice ... kajti njih je nebeško kraljestvo.* – Ali kar tako? Ali je Kristus kar na pamet nastavil ceno oziroma postavil recept, po katerem se odpirajo nebeška vrata raja, kot neke vrste pogoj ali vstopnino, ki jo je treba odšteti? Kaj pa, je če stvar bolj zamotana, se bomo vprašali s Kierkegaardom? Da iz svojega *nasprotja* zveš, kaj se pravi biti ubog v srcu, ponižen in krotak, čist in resnicoljuben, lačen in žejen pravice in tako naprej? Da si bil poprej (ali morda hkrati) tudi ošaben, napihnjen, oblasten, trd, pogolten itd., to, kar smo pravzaprav mi vsi, ki smo Bogu rekli *da*, a v življenju delamo prav narobe, misleč, da je pot do neba tlakovana z dobrimi nameni. Pazimo! Vsaka od teh visokih Jezusovih postavk je v resnici *spreobrnjenje*, je bolj *ne*, obrnjen *in da*, kot tisti vdani *da*, ki ga kot po molilnem mlinčku avtomatično srkamo vase in svojo živo potrebo spreminjamo v rutino, v poneverbo in v končni posledici v laž. Ubog

v duhu postaneš, ko je tvojo ošabnost zbil nekdo, ki je večji od tebe – čeprav morda ni. Zadošča droben urez, povsem običajen obup, da ti zbije puhlost mesa in duše, da rani tvojo samozavest in te vzpostavi v trajen *odnos*, v duhovno oceno lastnega nasprotja, ki ni več samo nasprotje, temveč paradoks, kot odnos odnosa, ali notranja usmeritev odnosa. Le-ta se kot neviden sveder vse bolj zariva v tvoje bitno dno, dokler se človekov jaz skozi lastno razvidnost ne prikoplje (potopi) do sile, ki ga je vzpostavila. O tem nam govori drobna Kierkegaardova knjižica *Bolezen za smrt*, bolezen, ki si jo vitez vere "nakopava" vse življenje in jo preboleva tako, da jo namesto v smrt obrača v poveličanje božje.

VERA KOT JAVNI ODER

Dobro, se bo vprašal nekdo, ki mu je ta *theoria* morda pretežka, kako naj se vedem v praksi, da bom opravičen pred sabo in pred Bogom. Kako naj verujem in spolnujem božje zapovedi? Glejte, Kierkegaard, ta pooblaščen Božji vohljač ali metafizični detektiv, nas je že opozoril na nevarnost prostora oziroma javnega odra, kjer se postavljamo vsi, kristjani ali nekristjani, misleč, da postajamo svetniki ali geniji, zreli za najvišje diplome in priznanja s tega in onega sveta. V isto smer tiplje tudi filozof Bergson s svojo kritiko intelekta, češ, oprostoriли smo misel, oprostoriли smo čas, v vsak najbolj pretanjen vzgib smo namestili prostor, zato da se laže sprenevedamo, misleč, da obvladamo sebe in svet. Ali je to tako nevarno? Glejte, dovolil si bom navesti primer iz zgodovine, ki ga vsi dobro poznamo. Kakšen hrup je zagnala Cerkev, ko so ji l. 1870 odvzeli ozemlje oziroma "papeško državo" in jo stisnili samo na nekaj hektarov okoli rimskega Vatikana. Papež Pij IX. je zagnal krik do neba in vzpostavil mit o "vaticanskem ujetništvu" Svetega očeta, ki je veljal šestdeset let, tja do Lateranskih sporazumov leta 1927 med Mussolinijem in Svetim sedežem. Šestdeset let ni v zgodovini nič, a vendar, kakšna sprememba v

katoliškem svetu! Koliko pohujšanja in hude krvi, nesporazumov in sumničenja, predvsem pa odpadov od vere med najbolj plemenitimi in prizadevnimi kristjani, ki niso mogli razumeti krčevitosti, s katero je papeštvo branilo svojo posest, svoj prostor, svojo oblast – ne vedoč, kljub svoji nezmotljivosti, da bo prišel čas, ko bo nekemu drugemu papežu, po imenu Frančišek, ves ta sijajni Vatikan tako presedal, da niti spati ne bo več hotel v njem ... In na kateri rovaš naj zapišemo vso to izgubo duš, to usodno razkristjanjenje Evrope zadnjih dvesto let, kolikor je kardinal Martini izračunal, da je Cerkev za svojim časom? Prekletstvo posesti, prostora, javnega odra? Prekletstvo višjega *prav* ali *raison d'être*, ki se izvaja iz časa, misleč, da služi večnosti? Ko se je papeštvo zapičilo v svoj prvotni *da s* tem, da ga je spremenilo v dogmo, v najbolj zadržti *ne* vsemu novemu v razvoju človeštva – znameniti papeški *non possumus!* – tedaj, nam je razložil (tudi) mojster Kierkegaard, je pot nazaj najtežja, praktično nemogoča. Prostor in čas pričata proti tebi, še posebej, kadar si ju skušal narediti za zaveznika! Zgodovina krščanstva kot javnega odra je ena sama neprekinjena zgodba takega pričevanja, tega dvomljivega zavezništva, ko so postala tla nasičena s krvjo, proti vsem evangeljskim prepovedim, kot klofuta Jezusu v obraz, hujša kot vse žalitve njegovih zemeljskih rabljev. Tudi slovenska zgodovina je del te zgodbe in kdorkoli bo hotel zapreti našo narodno rano iz let 1941–45 (nekateri se je danes lotevajo kot največji šarlatani!), ne bo mogel mimo tega uvida. Na to sem opozoril v svojem govoru leta 1985, ob 25-letnici Slovenika v Rimu, kjer stoji takole "... ko je ta ustaljeni meščanski red delal napako za napako in do konca zamenjaval oder sveta in obhajilno mizo, dokler ni prišla usodna ura, ko je oder sveta res postal obhajilna miza in je Abraham stegnil roko nad Izaka, a se čudež NI zgodil: namesto simbolnega jagnjeta jih je izgubilo življenje deset tisoč in čez. Od tedaj pomni-mo Teharje in Rog." (Cvet in sad, v *Mozaik svobode*, Ljubljana, Mihelač 1992.)

VERA KOT DEJANJE LJUBEZNI

Ze mogoče, bo kdo dejal, ampak javnemu Źodru se vera ne more izogniti. Kristjan naj bo po svojem poklicu še tako obrnjen navznoter, vendar se posegu v zunanji svet ne more in tudi ne sme izogniti. Notranjost se bolje ponotranji, ko zajema iz zunanjega, kot pa če zajema iz notranjega, nam govori nemški mistik Suzo. Pa tudi nekatera Kristusova navodila so docela jasna, Cerkev je pravzaprav nastala iz njih: da spreobrača svet. Tu pa nastane tista usodna dvojnost, da s posvetnimi sredstvi strežeš Božjemu načrtu, tako kot smo pravkar omenili. Ontološko gledano je sicer stvar utemeljena. Ali ni vsa novoplatonska filozofija, kjer so se napajali najvišji duhovi krščanstva, pojmovala duše z *dvema obrazoma*, enega, ki gleda navzven, drugega, ki zre navznoter, k svojemu božanskemu izvoru? Tudi Cerkev bi mogla biti taka "dvoživka", če skušamo biti do nje prizanesljivi, ljubeči. Kierkegaardova dihotomija med vitevom vere in javnim (tragičnim) junakom prav tako tiplje v to smer. Problem je meja, problem je *mera*: do kod sega javnost, kje se začne zasebnost. Tudi nasprotja v življenju, ki smo jim vsak dan izpostavljeni, so podobna gugalnici, kjer se nenehno sprašujemo, ali na več ali na manj. Odgovor je v notranji usmeritvi tega odnosa, ki "loputa" navzven in navznoter, smo slišali v dosedanji lekciji, kjer pa praktičnega napotka ni. Ali ga res ni?

Glejte, Soeren Kierkegaard nam v eni svojih zadnjih knjig *Dejanja ljubezni*, ki je bila napisana v istem letu kot Marxov *Kapital*, vendarle spregovori tudi o tem praktičnem napotku. V nasprotju s prometom človeških duš, ki jih uravnava denar – *penge, penge, penge*, vzklika po dansko, *dinero, dinero, dinero*, mu odgovarja papež Frančišek po špansko – v nasprotju s to posvetno simboliko, ki temelji na najbolj temeljiti perversiji medčloveških odnosov, nam danski mislec predlaga nekaj, kar bi lahko imenovali valuta ljubezni. V nasprotju s posvetnim zadolževanjem, kjer si opravičen, ko vrneš sposojeni denar, pa se

v duhovnem svetu dogaja ravno nasprotno. Kadar si v skušnjavi, da ti nekdo povrne dolg iz ljubezni – nečedni daj-dam! – je tvoja dolžnost, da mu menico podaljšaš: Daj, da te ljubim še bolj in poplačaj me s tem, da si pri meni sposodiš še več, dovoli mi, da ti izkažem neskončno ljubezen, tisto, ki po besedah apostola Pavla nikoli ne mine, vse prenese, vse odpušča, ne išče svojega itd. To je tisti vstop Božjega v medsebojni odnos, v medsebojni dolg, kjer smo vedno na dobičku, čeprav se posvetnosti zdi, da smo vedno na izgubi. To je tista dodana vrednost, ki sčasoma postane prava, ker ima podlago v večnosti. To je tista Božja banka, ki jo dobičkarji, tudi tisti v cerkvenih oblekah, tako radi zamenjujejo s posvetno. To je tisti oder, kjer spodrsne vitezu vere, zato ker je hotel biti javni junak, in je tragično končal, ko je v svojo dvomljivo naložbo povlekel tudi druge. Mariborska škofija nekaj ve o tem – oprostite mi, če sem v obešenčevi hiši spregovoril o vrvi! – sicer pa imamo zgled v sami srčiki krščanstva, kjer že

od nekdanj kraljuje "Banka svetega duha" in se nihče več ne spotika nad tem. Nihče več? Morda pa se časi spreminjajo in bomo z novo evangelizacijo uspeli evangelizirati sebe, s tem da se bomo vrnili k prvotnim delom in h koreninam krščanskega razodetja.

Vrni se torej na kraj, kjer si odpadel, in opravljaj svoja prva dela! Tako govori Sveto pismu tistemu od obeh sinov, ki je po nemarnem rekel svoj *da*, in si prizadeva, da bi popravil storjeno krivico. Enako pravi tudi tistemu, ki je rekel *ne*, in se še obotavlja, da bi prešel na *da*, s tem da vztrajno zanika, kar mu prišepetava srce. A naše srce je polno strahopetnosti, judovska stara zaveza je v njem našla vsaj toliko dobrega kot zla. Opogumimo se torej kot vitezi vere, ne samo v tem letu, ne samo v tem času, ki mine in pušča za sabo slabo zaceljene rane. Naš čas bodi božji čas, *Gotteszeit*, kot poje Bachova kantata, kot pesem-beseda in kot dejanje!

Rogla, 12. 6. 2013

Skladenjska analiza premega poročanja v najnovejšem prevodu Lukovega evangelija – Življenje z Jezusom

1. UVOD

Življenje z Jezusom (ŽJ) s podnaslovom Nova zaveza v sodobnem jeziku je pilotski katehetski projekt priprave novoza-veznih besedil v sodobnem jeziku. Do sedaj je izšel en zvezek, in sicer prevod Lukovega evangelija, Pisma Kološanom, Jakobovega pisma ter Prvega Janezovega pisma. Kot izdajatelj sta navedena Društvo Svetopisem-ska družba Slovenije in Društvo SKAM, kot prevajalci pa Matjaž Črnic, Janez Jeromen ml. in p. Jernej Kurinčič. Kot pravijo avtorji v uvodnem besedilu, gre za smiselni prevod, ki se osredotoča na pomen izvornih besedil in posveča manj pozornosti njihovi literarni obliki. S tem želijo premostiti razdaljo med sodobnim bralcem in pisci svetopisemskih tekstov. Slovenci smo v preteklosti že dobili nekaj prevodov, ki so skušali Božjo besedo približati mladim, npr. Matevž Ravnikar, *Zgodbe Svetiga pisma za mlade ljudi* (1815 – prevod iz nemščine). Dinamično prevajanje Nove zaveze, kamor bi lahko uvrstili tudi obravnavani prevod, pa je v svetu postalo popularno že v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja, ko so v angleščino prevedli Sveto pismo, imenovano *Good News Bible*.

Tovrsten prevod tako v slovenskem jeziku predstavlja novost.

2. VRSTE POVEDI V LUKOVEM EVANGELIJU

Poved je najmanjša samostojna enota besedila, ki je lahko že sama besedilo. Sestavljena je iz poimenovalnih enot (besede in besedne zveze) ali iz stavkov. Skladenjski vzorec najmanjše možne oblike povedi ima obliko stavka določene vrste. Glede na to so lahko povedi enostavčne, pastavčne in večstavčne/zložene (Toporišič 2004, 488). V tem poglavju so statistično prikazane vrste povedi v Lukovem evangeliju v dveh slovenskih prevodih – Življenje z Jezusom (v nadaljevanju ŽJ) in slovenski standardni prevod (v nadaljevanju SSP). V obravnavanem besedilu sta bili prepoznani dve vrsti govora, in sicer premo in nepremo poročanje, ki sta ločeno obravnavani.

VRSTE POVEDI	ŽJ	SSP
Premo poročanje	345	355
število povedi	1290	934

Nepremo poročanje enostavčne povedi	556	421
večstavčne povedi	169	65
	387	356
Naslovi poglavij	13	6
Podnaslovi	0	147

Tabela 1: Prikaz vrst povedi v ŽJ in SSP ter število pojavitev

2.1 PREMO POROČANJE

Premo poročanje predstavlja v obeh prevodih Lukovega evangelija skoraj 70 odstotkov celotnega besedila: v ŽJ: 69, 9 % (345); v SSP: 68, 9 % (355). Do razlike tako prihaja šele v številu posameznih povedi znotraj premege poročanja. Le-teh je v ŽJ kar 1290, medtem ko ima SSP na tem mestu le 934 povedi. V najnovjšem prevodu so namreč številne zapleteno zložene povedi, ki jih vsebuje SSP, razbijali na manjše enote, kar bo prikazano skozi nadaljnjo analizo celotnega besedila.

Uporaba premege poročanja se v Lukovem evangeliju razlikuje glede na podano vsebino. Vsebinsko zasnovano lahko razdelimo na 5 delov: (1) O Jezusovem otroštvu govorita prvi dve poglavji v ŽJ (*Napovedi, Rojstvo*). Premo poročanje se pojavi samo 25-krat in ni v ospredju. Nosilec govora je največkrat angel, drugi udeleženci mu odgovarjajo ali pa na glas razmišljajo. Prvo poglavje vsebuje tudi 4 pesemska besedila, ki so prav tako prikazana kot premo poročanje. (2) Tretje in četrto poglavje (*Predhodnik, Krst*) govorita o Jezusovem prehodu iz skritosti v javno delovanje. Premo poročanje se tukaj pojavi samo 16-krat, in sicer gre za Janezovo govorjenje in citiranje Stare zaveze, kar je prav tako, kot prej pesemska besedila, prikazano kot premo poročanje. Pojavita pa se tudi glas Boga iz nebes in govorjenje hudiča, ki se tokrat že pogovarja z Jezusom, vendar le-ta še ni v ospredju kot govorec. (3) V petem in šestem poglavju (*V Galileji, Nauk*) se prične Jezusovo poučevanje, ki se nadaljuje še v nadaljnjih poglavjih v obliki prilik, izrekov, govorov in pogovorov.

Od tega trenutka dalje stopi v ospredje premo poročanje. Vseh prilik je v evangeliju 31. Največ jih je v 8., 9. in 10. poglavju (*Proti Jeruzalemu, O izgubljenih, Napotki*). Nosilec premege poročanja je večinoma Jezus, tudi pismouki in farizeji, manj govorijo njegovi učenci in ostalo ljudstvo. Govori so lahko zelo dolgi, nekateri vsebujejo tudi do 40 povedi. Premo poročanje naraste v tem vsebinskem sklopu na število 170. (4) Sedmo poglavje prikazuje Jezusovo čudežno delovanje (*Čudeži in prisposdobe*). V tem poglavju je premi govor uporabljen kar 61-krat in vsebuje 166 povedi. (5) Zadnji dve poglavji (*Smrt, Vrnitev v življenje*) govorita o Jezusovem trpljenju, smrti in vstajenju. Nosilci premege poročanja so Jezus, njegovi učenci, množica ljudi in voditelji ter duhovniki. V zadnjem poglavju, ki opisuje povstajenjske dogodke, premo poročanje spet stopi v ozadje in poteka zgolj med Jezusom in njegovimi učenci.

2.2 NEPREMO POROČANJE

Pojem nepremo poročanje je uporabila Martina Križar Ortar (1997) kot sopomenko Toporišičevemu (2004) pojmu odvisni govor. V besedilu ga uporabljam zgolj v razmerju do premege govora in ga definiram kot vrsto govora, ki ni premo poročanje.

Nepremo poročanje predstavlja v Lukovem evangeliju le 30 odstotkov besedila. Prevoda se razlikujeta predvsem v rabi enostavnih povedi. Le-te v ŽJ izrazito prevladujejo (ŽJ: 169 povedi; SSP: 65). Ponovno gre za razbijanje zapleteno zloženih prirednih ali podrednih povedi zaradi lažjega branja in razumevanja besedila:

SSP: *V petnajstem letu vladanja cesarja Tiberija, ko je bil Poncij Pilat upravitelj Judeje in Herod četrtni oblastnik Galileje, njegov brat Filip pa četrtni oblastnik Itureje in Trahonitide ter Lizanija četrtni oblastnik Abilene in ko sta bila velika duhovnika Hana in Kajfa, se je v puščavi zgodila Božja beseda Janezu, Zaharijeve-mu sinu. (Lk 3, 1-2)*

ŽJ: *Bilo je v petnajstem letu vladavine cesarja Tiberija. Prefekt province Judeje je bil Poncij Pilat, deželo Galilejo je upravljal vladar Herod Antipa, območje Itureje in Trahonitide je upravljala njegov brat Filip, deželo Abileno pa Lizanija. V tem času sta bila judovska glavna duhovnika Hana in Kajfa. Takrat je Bog spregovoril Janezu, Zaharijevemu sinu, ki je bival v puščavi. (Lk 3, 1–2)*

2.3 NASLOVI POGLAVIJ

ŽJ naslovi Lukov evangelij z Evangelist Luka in ga poimenuje Dobra novica¹ o Jezusu. Vsebuje 13 poglavij, ki so enodelni neglagolski samostalniški stavki, medtem ko ima SSP 6 poglavij ter 147 podpoglavij znotraj njih, ki jih ŽJ nima. Pri tem se številčenje poglavij in verzov glede na vsebino ni spremenilo, tudi poimenovanja nekaterih naslovov se bistveno ne razlikujejo oz. so bolj splošni, npr. *Rojstvo* (SSP: podnaslov *Jezusovo rojstvo*), *Krst* (SSP: podnaslov *Jezusov krst*), *V Galileji* (SSP: *Jezusovo delovanje v Galileji*), *Proti Jeruzalemu* (SSP: *Jezus na poti v Jeruzalem*), *O izgubljenih* (SSP: podnaslovi *Prilika o izgubljeni ovci*, *Prilika o izgubljeni drahmi*, *Prilika o izgubljenem sinu*) – pri slednjem naslovu vidimo, da so poimenovali vrsto prilik glede na vsebino (to so prilike o izgubljenih in najdenih, obstajajo pa še prilike o povabilu na svatbo, o poklicanosti, o vrnitvi in spreobrnjenju, o sodbi in o koncu). Včasih je v naslovu uporabljena sopomenka, npr. *V Božjem mestu* (SSP: *Jezusovo delovanje v Jeruzalemu*), *Vrnitev v življenje* (SSP: podnaslov *Jezusovo vstajenje*), *Predhodnik* (SSP: podnaslov *Janez Krstnik oznanja*). Zadnje poglavje, ki ima v SSP naslov *Trpljenje, smrt in vstajenje*, ŽJ razdeli na dva dela, in sicer *Smrt in Vrnitev v življenje*. To poglavje Lukovega evangelija opisuje zadnje 3 dni Jezusovega življenja ter njegovo povstajensko delovanje. Tako naslov *Smrt* morda ni zadostno vsebinsko poimenovanje za ta del evangelija. Nasprotno pa je prvo poglavje, ki ima v SSP

naslov *Jezusova mladost*, primerno vsebinsko poimenovano z naslovoma *Napovedi in Rojstvo*. Z naslovom *Čudeži in prisposodbe* je poimenovano Jezusovo čudežno delovanje.

3. SKLADENJSKA ANALIZA PREMEGA POROČANJA

V tem delu članka izhajam iz modela, ki ga je v svoji doktorski nalogi z naslovom *Poročani govor v slovenščini (skladenjsko-pragmatični vidik)* razvila Martina Križaj Ortar (Ortar 1997). V analizo je zajeto celotno besedilo Lukovega evangelija; najvidnejše značilnosti so prikazane primerjalno v obeh prevodih. Pozorna sem bila na položaj spremnega stavka ter na vse podatke (govorec, naslovnik, prostor in čas), ki jih le-ta vsebuje. Znotraj dobesednega navedka pa so me posebej zanimala medpovedna razmerja.

3.1 POROČANJE O GOVORCU PRVOTNEGA GOVORNEGA DEJANJA

Govorec prvotnega govornega dejanja je največkrat poimenovan s polnopravno zvezo:

ŽJ: */.../ je rekel **angel**; /.../ je odvrnil **Zaharija**; **Marija** je začela peti od veselja /.../; njegova **mati** pa je nasprotovala /.../; /.../ **pastirji** pa so se začeli pogovarjati; /.../ **Simeon** je vzel Jezusa v naročje in začel slaviti Boga /.../; /.../ je odvrnil **Jezus**; /.../ so ga spraševali ljudje; /.../ **Janez** pa jim je odkrito povedal; /.../ mu je dejal **hudič**; /.../ je začel **Simon**.*

Namesto imena osebe se na nekaterih mestih pojavlja tudi stvarno lastno ime. ŽJ ima premi govor, SSP pa poševni tisk, kadar se sklicuje na Staro zavezo. Značilna je uporaba glagola *pisati* in navajanje stvarnega lastnega imena namesto imena osebe. Če je citat iz Stare zaveze naveden znotraj dobesednega navedka, ŽJ z uporabo tvorne oblike glagola *pisati* in navedbo stvarnega lastnega imena sporoča bralcu vir zapisanega, medtem ko v SSP citat, ki je ponovno zapisan zgolj v

poševnem tisku, uvaja trpna oblika glagola pisati z deležnikom na -n:

ŽJ: **V zakoniku namreč piše:** "Vsakega prvega sina, ki se rodi v družini, je treba posvetiti Bogu." (Lk 2, 23); "Takole **piše v Svetem pismu:** Moj tempelj naj bo dom molitve," jim je rekel. (Lk 19, 46);

"**V Svetem pismu piše:** 'Človek ne živi samo od hrane'," mu je odvrnil Jezus.

(Lk 4, 4); "Kaj pa potem pomeni tale

svetopisemski izrek: 'Kamen, ki so ga graditelji zavrgli kot neuporabnega, je postal glavni, najpomembnejši del hiše?'
/.../ (Lk 20, 17)

SSP: /.../ **kakor je zapisano v Gospodovi postavi:** Vsak moški prvorojenec naj se imenuje svet Gospodu /.../ (Lk, 2, 23);

"**Pisano je:** Moja hiša naj bo hiša molitve /.../ (Lk 19, 46); Jezus mu je odgovoril:

"**Pisano je:** Človek naj ne živi samo od kruha." (Lk 4, 4); "Kaj torej pomeni to, kar **je pisano:** Kamen, ki so ga zidarji zavrgli, je postal vogalni kamen. /.../ (Lk 20, 17)

SSP citate iz Stare zaveze vedno zapiše v poševnem tisku, kar smo že omenili zgoraj. Te medbesedilnosti pa v ŽJ niso posebej označili, zato je bralec prikrajšan za tovrstno informacijo:

ŽJ: "/.../ Toda povem vam tole: Sin človekov se bo zdaj usedel na sodni prestol poleg Vsemogočnega." (Lk 22, 69); "/.../ Tedaj se bo v velikem blišču in z božanskimi silami v oblakih prikazal Sin človekov. /.../" (Lk 21, 27)

SSP: "/.../ Toda odslej bo Sin človekov sedel na desnici Božje Moči." (Lk 22, 69); "/.../ In tedaj bodo videli Sina človekovega priti na oblaku z močjo in veliko slavo. /.../" (Lk 21, 27)

ŽJ včasih ne navaja govorca prvotnega govornega dejanja, vendar se ga da razbrati iz predhodnega spremnega stavka, kjer nastopa kot osebni zaimek v predmetu spremnega stavka; SSP ima na tem mestu pretekli opisni deležnik na -l, ki izraža govorca prvotnega govornega dejanja:

ŽJ: Podobno so **ga** spraševali tudi najeti vojaki: "Kaj pa mi? Kaj naročate nam?"

"Nikogar ne izsiljujte in ne izterjajte denarja, ki vam ne pripada. Zadovoljni bodite z rednim plačilom." (Lk 3, 14.)

SSP: Spraševali so **ga** tudi vojaki: "In mi, kaj naj storimo?" **Rekel jim je:** "Ne bodite do nikogar nasilni in nikogar ne trpinčite, ampak bodite zadovoljni s svojo plačo." (Lk 3, 14.)

Govorec prvotnega govornega dejanja je poimenovan tudi z zaimkom:

ŽJ: /.../ **vsak**, kdor je slišal zanje, je o njih globoko premišljeval in se čudil /.../; /.../ **on** pa jih je odkrito opozarjal /.../; /.../ **ta** je na ves glas zakričal /.../

Govorec je včasih tudi sam Bog:

ŽJ: Obenem se je iz nebes zaslíšal **glas** /.../ (Lk 3, 22); "Ta je moj sin, moj izbranec," **se je zaslíšalo iz oblaka** (Lk 9, 35).

3.2 POROČANJE O NASLOVNIKU PRVOTNEGA GOVORNEGA DEJANJA

O naslovniku se poroča v dajalniškem ali tožilniškem predmetu spremnega stavka, redko v orodniku:

ŽJ: Jezus pa je vedel, kaj razmišljajo, zato je poklical tega **moža** /.../ (Lk 6, 8); Zato je Jezus spregovoril **z njim** /.../ (Lk 11, 39).

SSP: On pa je vedel za njihove misli in je rekel **možu** s suho roko /.../ (Lk 6, 8); Gospod pa **mu** je rekel /.../ (Lk 11, 39).

3.3 POROČANJE O PROSTORU PRVOTNEGA GOVORNEGA DEJANJA

V spremnem stavku premege govora se redko poroča o prostoru prvotnega govornega dejanja:

ŽJ: Nekega dne se je Jezus z učenci vkrcal v **čoln** in jim rekel: "Odplujmo na drugo stran jezera." (Lk 8, 22); Ko je prišel **blizu dveh vasi pri Oljski gori, ki se imenujeta Betfaga in Betanija, je dvema učencema naročil** /.../ (Lk 19, 29).



SSP: Nekega dne je s svojimi učenci tudi on stopil v **čoln** in jim rekel: "Prepeljimo se na drugo stran jezera!" (Lk 8, 22); Ko je prišel v bližino **Betfage in Betanije h gori, ki se imenuje Oljska**, je poslal dva izmed učencev in jima rekel /.../ (Lk 19, 29).

3.4 POROČANJE O ČASU PRVOTNEGA GOVORNEGA DEJANJA

Čas je večinoma izražen s preteklim opisnim deležnikom na -l, nedoločnikom ali z glagolsko-imenskim povedkom. Podatek se nahaja v povedku spremnega stavka:

ŽJ: **Odgovoril jim je** kar Jezus sam /.../ (Lk 5, 31); Pravni izvedenci in farizeji **so si začeli misliti** /.../ (Lk 5, 21).

SSP: In Jezus jim **je odgovoril** /.../ (Lk 5, 31); Pismouki in farizeji pa **so začeli preišljevat** in govoriti /.../ (Lk 5, 21).

V ŽJ je včasih uporabljena tudi sedanjiška oblika, ki izraža zadobnost glede na nadredni stavek:

ŽJ: To **je** že zdavnaj **napovedovala** knjiga preroka Izaija, kjer **piše** /.../ (Lk 3, 4); **Odvil ga je** in poiskal mesto, kjer **piše** /.../ (Lk 4, 17).

SSP: /.../ kakor **je pisano** v knjigi besed preroka Izaija /.../ (Lk 3, 4); **Odvil je** zavitek in našel mesto, kjer **je bilo zapisano** /.../ (Lk 4, 17).

3.5 POROČANJE O SOTVARJU PRVOTNEGA GOVORNEGA DEJANJA

Če spremni stavek vsebuje podatke o okoliščinah in udeležencih, so glagoli rekanja lahko izpuščeni. To možnost uresničuje ŽJ, ne pa tudi SSP:

ŽJ: Medtem ko so ljudje občudovali njegova dejanja, **se je Jezus obrnil k svojim učencem** /.../ (Lk 9, 43); Ob pogledu na Jezusa **se je z glasnim krikom vrgel pred njega** /.../ (Lk 8, 28); **Na ves glas so se zahvaljevali** za mnoge čudeže, ki so jim bili priča /.../ (Lk 19, 37).

SSP: Ko so se vsi čudili temu, kar je delal, **je rekel** svojim učencem /.../ (Lk 9, 43); Ko je zagledal Jezusa, **je zavpil, padel predenj in rekel** z močnim glasom /.../ (Lk 8, 28); /.../ je začela vsa množica z močnim glasom veselo hvaliti Boga za vsa mogočna dela, ki so jih videli. **Govorili so** /.../ (Lk 19, 37).

3.6 POROČANJE O PRVOTNEM GOVORNEM DEJANJU Z GLAGOLI REKANJA

Največja značilnost premege govora so spremni stavki: v njih ima osrednji položaj glagol (ali kateri drug izraz) rekanja ali mišljenja (Toporišič 2004: 655). Martina Križaj Ortar (1997) glagole razvrsti glede na vlogo, ki jo imajo v govornem dejanju. To so (1) glagoli rekanja, ki izražajo vplivajnsko vlogo, (2) glagoli rekanja, ki izražajo predstavitevno vlogo, (3) glagoli rekanja za izražanje razodevalne vloge, (4) glagoli rekanja za izražanje faticne vloge, (5) glagoli rekanja za poimenovanje metajezikovne vloge. Oba prevoda vsebujeta glagole rekanja, ki izražajo vplivajnsko vlogo (spraševati, povedati, naročiti, sporočiti, godrnjati, zbadati, grajati, slaviti), ŽJ vsebuje več glagolov z razodevalno vlogo (odgovoriti, odvrniti, nasprotovati, pogovarjati, zavrtni, nadaljevati, zaključiti, odzvati se, pripomniti, prekiniti), oba pa vsebujeta še glagole s faticno vlogo (govoriti, vzklikniti, zapisati, pisati, kričati, šepetati, klicati). Glagolov z metajezikovno vlogo je manj (nagovoriti, pripovedovati), glagolov s predstavitevno vlogo pa sploh ni.

V SSP močno prevladuje glagol *reči* (177 pojavitev), nato sledijo (po pojavnosti) *govoriti* (40), *odgovoriti* (35), *dejati* (28), *spraševati* (11), *zavpiti/vpiti* (7), *povedati* (7), *pisati* (4). Sicer tudi v ŽJ prevladuje glagol *reči* (64), vendar je pojavitev trikrat manjša kot v SSP. Presenetljivo pa mu glede na pojavnost sledi glagol *odvrniti* (36), ki ga v SSP skoraj ni (samo 2 pojavitvi), temveč stoji tam vselej glagol *dejati*. Glagolu *reči* sledijo (po pojavnosti): *odvrniti* (36), *spregovoriti* (24), *spraševati* (23),

nadaljevati (17), odgovoriti (14), dejati (11). Vsebuje veliko število različnih glagolov in zvez, ki jih SSP pričakovano nima: vzklikniti, začeti peti od veselja, razmišljati, nasprotovati, pogovarjati, slaviti, opozarjati, zavrniti, nadaljevati, kričati, ustaviti, ukazati, obrniti se, začeti, izdaviti, moledovati, zagotoviti, siliti, zaključiti, odzvati se, dodati, poklicati, oglasiti se, buditi, šepetati, vreči se pred koga, glasiti se kaj, zavzdihniti, zaprositi, navajati, vztrajati, pripomniti, zatrditi, končati, pritoževati se, pohvaliti, klicati, zahvaljevati, razpravljati, zazreti se, pozdraviti koga, zanimati se, prepričevati, posmihati se, zbadati, zmerjati, prekiniti, priznati, kričati, obtoževati, začeti z zasliševanjem, izgovarjati se, spomniti se besed, skočiti v koga, zanikati, izreči zahvalo, prilizovati se.

Kjer imata v SSP takšno vlogo dva glagola, kar je stilno sredstvo, je v ŽJ na tem mestu prilastek, enkrat celo časovni odvisnik, ali pa je uporabljen kateri drug, pomensko podoben glagol:²

SSP: je uprla vanj oči in rekla; je tajil in dejal; se je zahvalil in rekel; je vzkliknila in rekla; je spregovorila in rekla; osupnili in govorili; premišljevali in govoriti; godrnjali in govorili; preklinjal in govoril; odgovoril in grajal; slavil in dejal, tajil in dejal; zahvalil in rekel.

ŽJ: je rekla, ko si ga je ogledala; je zanikal; je izrekel zahvalo; na ves glas je vzkliknila; je nasprotovala; so se spraševali; so si začeli misliti; so se pritoževali; ga je zmerjal; je ostro prekinil; je priznal; je zanikal; izrekel zahvalo.

V ŽJ so tudi primeri, ko ni spremnega stavka, vendar dobesedni navedek uvaja predhodna poved, ki jo prav tako lahko smatramo za spremni stavek (čeprav ima končno ločilo piko in ne dvopičja, ki uvaja dobesedni navedek), saj vsebuje glagol rekanja, ki napoveduje govorno dejanje, npr. povedati, pogovarjati. Nasprotno pa ima SSP vedno spremni stavek in glagol rekanja.

ŽJ: **Povedal jim je naslednjo zgodbo.** "V nekem mestu je živel sodnik. /.../" (Lk 18, 1–2); **Začeli so se tiho pogovarjati** med

sabo. "Če rečemo, da je bil Božja stvar, nas bo vprašal, zakaj ga nismo upoštevali. /.../" (Lk 20, 5); Nato **je** Jezus sprejel kozarec vina in **izrekel zahvalo**. "Vzemite," **je dejal**, "in ga skupaj spijte. /.../" (Lk 22, 17); Pilat **je začel z zasliševanjem**. "Ti si torej kralj Judov?" (Lk 23, 3); Nato **so se s svojim vprašanjem pojavili** še saduceji, skupina, ki je trdila, da mrtvi ne bodo nikoli več oživel. (Lk 20, 27.) SSP: Povedal jim je še priliko, kako morajo vedno moliti in se ne naveličati. **Rekel je**: "V nekem mestu je bil sodnik /.../" (Lk 18, 1–2); **Razpravljali so** med seboj: "Če rečemo: 'Iz nebes,' bo rekel: 'Zakaj mu niste verjeli?' /.../" (Lk 20, 5); In vzel je kelih, se zahvalil in **rekel**: "To je moje telo, ki se daje za vas. /.../" (Lk 22, 17); Pilat ga **je vprašal**: "Si ti judovski kralj?" (Lk 23, 3); Pristopilo je nekaj saducejev, ki so trdili, da ni vstajenja. **Vprašali so** ga: /.../" (Lk 20, 27).

3.7 POLOŽAJ SPREMNEGA STAVKA

Spremnost stavek je lahko pred dobesednim navedkom, za njim ali sredi njega. Pogosto je v ŽJ dobesedni navedek deljen in stoji sredi spremnega stavka. Taka stava je izrazito stilno zaznamovana. Večinoma stoji spremni stavek za prvim stavkom večstavčnega dobesednega navedka ali pa za pastavkom:

ŽJ: "Zaharija, ne boj se!" mu je rekel angel. "Bog je namreč uslišal tvojo prošnjo, tvoja žena Elizabeta bo rodila sina. /.../" (Lk 1, 13); "Bog nam je poslal mogočnega preroka," so govorili, "Bog je prišel rešiti svoje ljudstvo." (Lk 7, 16); "Gospod učitelj! Gospod učitelj!" so učenci vsi prestrašeni budili Jezusa. "Potapljamo se!" (Lk 8, 24); "Tako, Juda," ga je vprašal Jezus, "s poljubom boš izdal Sina človekovega?" (Lk 22, 48.)

SSP: Angel pa mu je rekel: "Ne boj se, Zaharija, kajti uslišana je tvoja molitev! /.../" (Lk 1, 13); Vse je obšel strah in slavili so Boga ter govorili: "Velik prerok

je vstal med nami" in "Bog je obiskal svoje ljudstvo." (Lk 7, 16); Pristopili so torej, ga prebudili in rekli: "Učenik, učenik, izgubljeni smo!" (Lk 8, 24); Jezus pa mu je rekel: "Juda, s poljubom izdajaš Sina človekovega?" (Lk 22, 48.)

V SSP stoji spremni stavek praviloma pred dobesednim navedkom, medtem ko je v ŽJ pogosto za dobesednim navedkom. Pri tem so podatki o prvotnem govornem dejanju in njegovem sotvarju razvrščeni drugače:

ŽJ: "Kaj naj naredimo?" so ga spraševali ljudje. (Lk 3, 10.)

SSP: Množice pa so ga spraševale: "Kaj naj torej storimo?" (Lk 3, 10.)

3.8 ZAPLETENO ZLOŽEN SPREMNI STAVEK

Premi govor je zapleteno zložen, če ima zložen spremni stavek ali dobesedni navedek (Toporišič 2004: 652). Kjer ima SSP zapleteno zložen spremni stavek, ga večinoma ima tudi ŽJ:

ŽJ: O teh rečeh se je govorilo po vsem judejskem gričevju in vsak, kdor je slišal zanje, je o njih globoko premišljeval in se čudil: "Kaj bo iz tega otroka?" (Lk 1, 65–66.)

SSP: In vsi, ki so zanje slišali, so si jih vtisnili v svoje srce in govorili: "Kaj neki bo ta otrok? Gospodova roka je bila namreč z njim." (Lk 1, 66.)

3.9 ZVEZA PASTAVKA IN STAVKA

Pastavki nastopajo zgolj v premem govoru, in sicer v dobesednem navedku. V besedilu smo našli zvalniške, medmetne in členkovne pastavke. V ŽJ pogosteje nastopajo medmetni in členkovni pastavki. Sploh členkovnih je v SSP izredno malo.

ZVALNIŠKI PASTAVKI:

Zaharija, ne boj se! (ŽJ, SSP); **Marija**, ne boj se! (ŽJ, SSP); **Slava ti, Bog**, Gospod Izraelcev! (SSP: Slavljen Gospod, Izraelov Bog); **Ti**, moj otrok (SSP:

In ti, dete); **Gospodar**, zdaj je moja služba končana (ŽJ, SSP); **Oče**, oprosti jim (ŽJ, SSP); Pozdravljena, **Božja ljubljenska!** (SSP: Pozdravljena, obdarjena z milostjo); **Fant**, kaj si nama naredil? (SSP: **Otrok**, zakaj si nama tako storil); Groza, kaj bo z vami, **farizeji!** (SSP: Gorje vam, farizeji); **Gospod učitelj**, s tem žalite tudi nas (SSP: Učitelj, s takim govorjenjem žališ tudi nas); **Barabe**, poberite se! (SSP: Pojdite proč izpred mene, ki delate krivico!); Vstani, **deklica** (ŽJ, SSP); **Hči**, tvoja vera te je rešila (ŽJ: Vse je v redu).

Če se zvalniški pastavek nanaša na Jezusa, mu v ŽJ sledi glagol v 2. osebi množine, kar je glagolska oblika za vikanje. Medtem ko v SSP učenci naslavljajo Jezusa z učenik, ostali pa z učitelj, ga v ŽJ učenci naslavljajo z *gospod učitelj* ali *dragi učitelj*, ostali, večinoma farizeji in pismouki (slednji so v ŽJ poimenovani kot *pravni izvedenci*), pa *spoštovani učitelj*.³ Vendar v delu besedila, kjer sodijo Jezusu, vikanja več ni, nato pa se ponovno pojavi med križanjem, ko eden od obsojenih prosi: "**Jezus**, usmilite se me." (Lk 23, 42) SSP nima oblike za vikanje na nobenem mestu:

ŽJ: "**Gospod učitelj!** Gospod učitelj!" (Lk 8, 24); "**Spoštovani učitelj,**" so se mu prilizovali (Lk 20, 21); "**Učitelj,** obrzdajte svoje učence," so mu rekli. (Lk 19, 39); "Povej nam," so ga vprašali, "si ti Mesija ali nisi?" (Lk 22, 67)

SSP: "**Učenik, učenik** /.../" (Lk 8, 24); "**Učitelj,** vemo, da prav govoriš in učiš. (Lk 20, 21); "**Učitelj,** pograjaj svoje učence." (Lk 19, 39); Rekli so: "Če si ti Mesija, nam povej!" (Lk 22, 67)

ŽJ	SSP	Grški izvirnik
Gospod učitelj	Učitelj, učenik	ἐπιστάτα διδάσκαλε
Dragi učitelj	Učenik	ἐπιστάτα
Spoštovani učitelj	Učitelj	διδάσκαλε
Spoštovani, dobri učitelj	Dobri učitelj	διδάσκαλε ἀγαθέ
Učitelj	Učitelj	διδάσκαλε

Tabela 2: Prikaz uporabe besede učitelj v ŽJ, SSP in grškem izvirniku

V SSP je zvalniško rabljena tudi velelniška oblika v 2. os. ed./mn. glagola gledati: **Glej**, tudi tvoja sorodnica Elizabeta je spočela sina v starosti (SSP); **Glejte**, oznanjam vam veliko veselje (SSP); **In glej**, dva moža sta se pogovarjala z njim (SSP); **Glej**, mi smo zapustili vse svoje in smo šli za teboj (SSP).

MEDMETNI PASTAVKI:

O vi, ki ste skoz in skoz hudobni (SSP: Gadja zalega); **Gospod, o** Gospod (SSP: Gospod, Gospod); **O** groza (SSP: Gorje vam); **Ah!** Kaj se mešaš v naše zadeve (SSP: Ej, kaj imamo s teboj); **Ah**, kakšni ljudje (SSP: O neverni in pokvarjeni rod); **O**, ko bi se že prižgal! (SSP: Kako želim, da bi se že razplamtel); **O**, da bi tudi ti na ta dan spoznalo (ŽJ: Ko bi le tudi ti danes spoznala); **Bog ne daj!** (ŽJ, SSP); **Ha**, pomahal je drugim! (SSP: Druge je rešil).

ČLENKOVNI:

Da, zavzel se je (v SSP ga pogosto nadomešča podredni veznik kajti); **Ne**, ime mu mora biti Janez (SSP: Nikakor, temveč Janez mu bo ime); **No**, pojdimo v Betlehem (SSP: Pojdimo); **Zares**, njega se bojte (SSP: Da, rečem vam; in povem vam, resnično, povem vam); **Res**, kako je vse gorelo v nama (nobenega primera v SSP); **Prav**, jim je odvrnil Jezus (nobenega primera v SSP: in Jezus jim je rekel).

3.10 MEDPOVEDNA RAZMERJA ZNOTRAJ DOBESEDNEGA NAVEDKA PREMEGA POROČANJA

V SSP se včasih dobesedni navedek prekine zaradi podnaslova; ker ŽJ podnaslovov ne vsebuje, se tam dobesedni navedek ali nadaljuje brez prekinitve ali pa je vstavljen nov spremni stavek, kar bistveno ne vpliva na samo skladijsko strukturo.

Primer, ki ga navajamo spodaj, je tipičen primer zapleteno zložene povedi v SSP. Na tem mestu ima ŽJ več samostojnih povedi, vendar s še vedno določljivimi medpovednimi

razmerji. Tako lahko določimo tudi znotraj teh povedi priredna vezalna razmerja, ki so prikazana v primeru iz SSP. Vendar nas zmoti težje določljivo medpovedno razmerje v četrti povedi, ki ne izraža več nujno vezalnega razmerja, saj se v taki obliki, kot je zapisana, nanaša na prvo poved in izraža drugačno razmerje, tj. vzročno. Prav tako druga poved prinaša informacijo, ki je SSP nima (priklanja-ti se):

ŽJ: Jezus je nato spregovoril svojim učencem, vendar tako, da so ga slišali vsi: "Pazite se pravnih izvedencev, ki se radi razkazujejo v svečanih oblekah. Pazite se takšnih, **ki komaj čakajo, da jih ljudje javno pozdravijo in se jim priklanajo**. Takšnih, ki hočejo častne sedeže v sinagogah in častna mesta na slavnostnih večerjeh. **Skrivajo se za pobožnimi molitvami, hkrati pa si pohlepno prisvajajo hiše ubogih vdov**. Zadelo jih bo toliko strašnejša kazen!" (Lk 20, 45-47)

brezvezje brezvezje brezvezje brezvezje
 $S \neq S / \dots "S / + S / \dots = S \neq S \dots = S"$
 S I. S I. S I. / S I.
 S II. + S II.

SSP: Pred vsem ljudstvom, ki ga je poslušalo, je rekel svojim učencem: "Varujte se pismoukov, ki si želijo hoditi okrog v dolgih oblačilih in **imajo radi pozdrave na trgih**, prve sedeže v shodnicah in častna mesta na gostijah, **ki vdovam požirajo hiše in na videz opravljajo dolge molitve**; ti bodo strožje obsojeni." (Lk 20, 45-47)
 $S/2 / \backslash S/2 \dots "S/ > = S"$
 S I. S I. + S I. + S I. + S I.

V naslednjem primeru, ki ga prikazujemo spodaj s stavčno strukturo, se vidi nepotrebno poenostavljanje in teženje k pomenskemu približanju sporočila. Skladijska zapletenost povedi ne pomeni nujno tudi pomenske zapletenosti. V prvem primeru se beseda jih

nanaša na *te reči* in ne na *sporočilo* oz. vsebino sporočila, kot je to prikazano v SSP, kjer se posamostaljen pridevniški zaimek *ki* nanaša na *moje* (tj. angelove) besede in ne vsebuje nobene druge kazalke, ki bi lahko zmedla bralca.

ŽJ: "/.../ Prepričal se boš takole: ker ne verjameš mojemu sporočilu, boš onemel; govoriti ne boš mogel vse do tedaj, ko se bodo **te reči** zgodile – Bog **jih** bo namreč izpolnil ob svojem času." (Lk 1, 20)

S = \S + S/
S I. S I. >= S

SSP: "/.../ Ker pa nisi verjel **mojim besedam**, **ki** se bodo izpolnile ob svojem času, boš onemel in ne boš mogel govoriti do dne, ko se bo to zgodilo." (Lk 1, 20)

\S + S/
S I. / S I.
S II.

Kot premi govor so prikazana tudi pesemska besedila v Lukovem evangeliju – molitve in hvalnice. Za primerjavo sem izbrala znano molitev Očenaš, ki jo sicer vsebuje tudi Evangelij po Mateju. Prevajalci slovenskega standardnega prevoda so se zavedali literarne narave Svetega pisma in so pri prevajanju izhajali iz naslednjih načel: očitna vezanost na izvorno besedilo; prvenstvo izvirne pesniške metaforike; vezanost na skladijske oblike, na individualni slog in na literarne učinke izvirnika; odprtost do različnih vrst pomena; sorazmerna doslednost pri prevajanju ključnih besed in ponavljajočih se oblik (Krašovec 2013: 64). Načelo prevajalcev Življenja z Jezusom pa je bilo predvsem osredotočenost na pomen izvirnih besedil (ŽJ 2012: 7). Omenjena slovenska prevoda se razlikujeta tako na besedni kot oblikovni in skladijski ravnini jeziki. Že v začetni prošnji se kaže razlika: SSP začenja prošnjo z velelnim naklonom (*Posvečeno bodi tvoje ime*), medtem ko prevajalci v ŽJ uporabijo povedno obliko, ki v tem primeru izraža željo

(*Naj vsi spoznajo, kako si svet*). Taka oblika je uporabljena tudi v prevodu Svetega pisma v sodobni angleški jezik – Good News Bible (v nadaljevanju GNB) (*May your holy name be honored*). V nadaljevanju molitve so vse prošnje dosledno zapisane v velelni obliki. Vpliv angleškega prevoda GNB pa nato zasledimo še v zadnji prošnji. Več razlik se kaže na besedni ravni, npr. besedi *posvečen/svet* imata sicer isti koren, vendar se njun pomen razlikuje. Beseda *svet* je omejena na področje češčjenja (5 Mz 28, 9), medtem ko beseda *posvečenost* izraža tudi blagoslov, Božjo istovetnost (Brat John 1998, 18–21). Ali pa primer: *kraljestvo/vladavina*, kjer prevajalci nadaljujejo s posodabljanjem besedja. Potrebno je še poudariti, da je v zgodovini slovenskega prevajanja na tem mestu najprej stala beseda bogastvo (prav tako jo zasledimo že v starocerkvenoslovanskih prevodih), o čemer priča Celovški rokopis (14. stoletje): *pridi bogaftwu twoye*.

SSP: "Oče! Posvečeno bodi tvoje ime. Pridi tvoje kraljestvo. Naš vsakdanji kruh nam dajaj od dne do dne in odpusti nam naše grehe, saj tudi sami odpuščamo vsakomur, ki nam je dolžan, in ne vpelji nas v skušnjava!" (Lk 11, 2–4)

ŽJ: "Oče! Naj vsi spoznajo, kako si svet, vzpostavi svojo vladavino. Vsak dan nas nasiti s potrebnim kruhom. Oprosti nam grehe, ki smo jih storili, saj tudi mi oproščamo vsem, ki nam kaj dolgujejo. In ne daj, da bi bili preizkušani čez svoje moči." (Lk 11, 2–4)

GNB: "Father: May your holy name be honored; may your Kingdom come. Give us day by day the food we need. Forgive us our sins, for we forgive everyone who does us wrong. And do not bring us to hardtesting." (Lk 11, 2–4).

NTG: πάτερ, ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἔλθ' ἡ βασιλεία σου· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν· καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. (Lk 11, 2–4)

ZAKLJUČEK

Prevod, kot je Življenje z Jezusom, je namenjen predvsem nestrokovnjakom. Tako ga bodo brali predvsem mladi, ki bodo želeli prebirati svetoписemska besedila v nekoliko bolj sodobnem slovenskem knjižnem jeziku, ki je ne toliko zaradi oblikoskladenjskih pač pa predvsem zaradi posodobitev na besedni ravni nadvse privlačen za to vrsto bralcev. Koristen pa bo tudi za tujce v Sloveniji, ki se bodo želeli naučiti slovenskega jezika in bodo želeli poseči tudi po svetoписemski literaturi.

Skozi članek sem ugotovila, da skladijske spremembe, ki sem jih poskušala sistematično prikazati, ne vplivajo bistveno na sam pomen besedila. V novem prevodu Lukovega evangelija je besedni zaklad razširjen z uporabo slikovitih medmetnih in členkovnih pastavkov ter z uporabo raznovrstnih glagolov, ki uvajajo dobesedni navedek. Zanimiva je pogosta uporaba glagola odvrniti, ki bi ga sicer po Slovenskem pravopisu nadomestil glagol odgovoriti, pa vendar je to glagol, značilen za pisne oblike sporočanja in ne za govorne. Na žalost se v teženju po čim boljšem pomenskem približanju svetoписemskim besedilom pojavljajo nepotrebne napake. Tako v prevodu ni označenih citatov, kjer bi morali biti, tudi niso upošteevane posebnosti pesemske literarne zvrsti, na skladijski ravni pa se kaže nekaj pomenskih odstopanj od slovenskega standardnega prevoda, saj prevajalci niso prevajali iz izvornika, temveč so jim za to služili različni prevodi.

REFERENCE

1. *Biblia, tu ie, vse Svetu pismu, Stariga inu Noviga testamenta*. Dalmatinova izdaja. Wittenberg: Hans KrafftsErben, 1584. Faksimile, Branko Berčič, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1968.
2. Brat John iz Taizeja, 1998: *Očenaš: Svetopisemsko romanje*. Ljubljana: Družina.
3. EKU = *Svetu pismo Stare in Nove zaveze*: ekumenska izdaja. Ljubljana [i. e. London]: Britanska biblična družba, 1974.
4. GNB = *Good News Bible*. New York; Camden; Nashville: Th. Nelson, 1979.

5. JUB = *Svetu pismo nove zaveze*: jubilejni prevod ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije. 1984. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
6. *Novi zakon ali Testamentom gospodnananasega Jezusa Krisztusa / zdaj oprvics z grcskoga na sztáriszlovenszki jezic obrnyeni po StevanKüzmicisciSurdánszskom FV Halli Saxonskoj, 1771*. Faksimile, Mihael Kuzmič in Mihael Glavan. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, 1999.
7. NTG = *NovumtestamentumGraece. CooperatorumVeritatis-Societasquoadhanceditionemiuromniaasservantur*, 2006. http://www.documentacatholicaomnia.eu/1001/1005/Local_general_index.html (pridobljeno 17. 6. 2013).
8. Krašovec, Jože. 2013. *Prevajanje med teorijo in prakso*. Ljubljana: SAZU, ZRC SAZU.
9. Križaj Ortar, Martina. Poročani govor in slovenščini. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 1997.
10. *Svetu pismu noviga testamenta*. Japljeva izdaja. Labaci: typis Joan. Frid. Eger, 1784. <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DO-C-PS5F8zWM/?query=%27keywords%3djurij+japelj%27&page-Size=25> (pridobljeno 3. 8. 2013).
11. *Svetu pismo starega in novega zakona*: Stari zakon po hebrejskem, Novi po grškem izvorniku. Chraskov prevod, 1914. Ljubljana: Britanska in inozemska svetoписemska družba.
12. SSP = *Svetu pismo Stare in Nove zaveze*: slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996.
13. *Ta celi novi testament*. Trubarjeva izdaja. Tübingen: [Georg Gruppenbach], 1582. Elektronska izdaja, Fanika Krajnc-Vrečko in Jonatan Vinkler (ur.). Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2010.
14. Toporišič, Jože. 2004. *Slovenska slovnica*. Maribor: Založba Obzorja.
15. *ŽJ = Življenje z Jezusom*: Nova zaveza v sodobnem jeziku. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije, 2012.

1. Beseda εὐαγγέλιον pomeni dobesedno 'dobro novico, sporočilo'.
2. V slovenski zgodovini prevajanja Svetega pisma so prav tako vidne razlike v uporabi glagolov rekanja. Za primerjavo sem uporabila naslednje prevode: Trubar (1555–77), Dalmatin (1584), Kuzmič (1771), Japelj (1784), Chraska (1914), ekumenski prevod (1974), jubilejna izdaja (1984). V uporabi glagolov se s slovenskim standardnim prevodom ujemajo: Trubar, Dalmatin, Kuzmič, Japelj in Chraska, le da Kuzmič redno uporablja deležnike sedanjega časa na -č (mrmrali so govorecsi; odgovorecsa mati ercse), ponekod tudi Japelj (fo jeli mifliti, rekozh; Jogodernjali, rekozh) in Chraska (godrnjali so, govoreč); ekumenski (EKU) in jubilejni prevod (JUB) pa na nekaterih mestih potrjujeja ŽJ: na ves glas vzkliknila (EKU: z močnim glasom vzkliknila; JUB: na vse glas vzkliknila); je nasprotovala (EKU: je govorila); so si začeli misliti (EKU: so začeli misliti; JUB: premissljevati); so se pritoževali, so se zgražali (EKU: so godrnjali; JUB: godrnjali).
3. V grškem izvorniku Nove zaveze se uporabljajo za Jezusa kot učitelja naslednji izrazi: *epistátēs* (vzgojitelj in učitelj), *didáskalos* (učitelj, učenik), *Kýrios* (Gospod) in *rabb* (veliki). V Lukovem evangeliju učenci nazivajo Jezusa za *epistátēs*, ostali pa ga kličejo s sopomenko *didáskalos*.



JANA ROVTAR

Mladi želijo živeti z Jezusom

Teга prispevka ne bi bilo, če se ne bi v preteklem letu zgodilo nekaj nenačrtovanih situacij v družbi mladih, ne prav očitno gorečih kristjanov.

Lanskoletna Stična mladih nam je ob lođhodu v roke porinila drobno knjižico z živahno in sodobno oblikovano naslovnico. V takem ovitku vsaj v prvem trenutku kupim vse in istočasno me je prešinilo, da je to prava stvar za birmance, s katerimi smo takrat začenjali enoletno pripravo na birmo. Že v ponedeljek sem jim ga lahko izročila. Učinek je bil podoben kot pri meni: pritegnila jih je zunanja podoba, mislim pa si, da tudi dejstvo, da je knjižica tanka. Prepričana sem, da se je z njihovim izvodom takrat zgodilo nekaj podobnega kot z mojim – obležal je na mizi ali v predalu, a še vedno pri roki.

Pogovarjali smo se – enkrat med letom: z birmanci, ki imajo (za razliko od marsikakšnega vrstnika) mnenje o vsem in ki so prepričani, da je njihovo mnenje popolnoma utemeljeno, čeprav to ne drži vedno. Med brkljanjem po vsakdanjih najstniških temah je ena od birmank prostodušno presenetila: "Meni se Jezus zdi tako staromoden." Prepričevanje se mi v tej situaciji ni zdelo na mestu, pomembnejši mi je bil izziv, da bi birmanka

Jezusa bolje spoznala in mogoče svoje mnenje vsaj nekoliko preoblikovala: "Se spomniš tiste knjižice iz Stične? Vzemi jo in preberi. Vsaj kakšno stran. Preveri, ali ga res dobro poznaš – tega Jezusa." Res – veliko lažje ji je bilo ponuditi prevod v sodobnem jeziku kakor standardnega. Kasneje je očarano poročala: "Berem! Jezus si je upal razmišljati in delati po svoje!"

Ne znam si odgovoriti na vprašanje, ali bi se ta birmanka v tistem trenutku lotila tudi branja standardnega besedila. Ne mislim, da ga mladi niso sposobni dojeti – sem pa prepričana, da je *Življenje z Jezusom* prevod, ki marsikomu pomaga narediti prvi korak; ki posebej mlade pritegne v prvo branje in osvajanje bolj osebnih okusov Besede. Na podlagi prve izkušnje je precej lažje računati na njihov "Hočem več" enkrat v prihodnosti.

Tudi z animatorji Sveto pismo večkrat vzamemo v roke. Ne samo za molitev, ampak zato, ker nas zanimajo Jezusove animatorske in voditeljske drže in ker se želimo učiti od njega. Vedno znova se izkaže, da mlade

evangelij veliko bolj potegne vase, ko ga berejo v sodobnem jeziku. Odpade mnogo kulturno-jezikovnih ovir, Jezusa doživijo manj oddaljenega od časa in prostora, v katerem živijo sami. Marsikdaj jih Beseda v sodobnem jeziku tudi čustveno bolj razvname in olajša prehod od racionalnega razmisleka o Jezusu k vprašanju, kdo je Jezus v njihovem konkretnem, vsakdanjem življenju. To se zdi toliko bolj razumljivo tudi zato, ker nas, ljudi, še posebej pa mladih, ne zanima najprej nauk, ampak oseba. Če se je potrebno na začetku preveč ukvarjati z razlaganjem konteksta, je srečanje z osebo Jezusa Kristusa ob vseh podatkih in opombah, ki jih je treba upoštevati in si jih zapomniti, lahko bolj blede in bežno. Niti slučajno ne zagovarjam prirejanja Božje Besede v obliki zgodbic. Ko mladim ponudim *Življenje z Jezusom*, to storim z zavestjo, da so prevajalci sledili prevajalskim standardom in se niso zadovoljili s površnim prevodom.

Življenje z Jezusom je težje uporabljati pri meditaciji, še posebej, ko je molitev oblikovana kot ponavljanje izbrane Besede. V tem primeru ga uporabimo kot dodatek uveljavljenemu prevodu, saj sodobni prevod odkrije nove, vsaj zame pomembne odtenke

evangelija. Če v prvem prevodu beremo: "Prizadevajte si, da vstopite skozi ozka vrata" (Lk 13,24a), v *Življenju z Jezusom* piše: "Napnite vse moči, da se prebijete skozi ozka vrata". Nekoliko bolj dramatičen prevod razbije monotonost prvega, na katerega smo (žal) že navajeni in ga pogosto ne slišimo več. Ob drugem prevodu je nekdo komentiral: "Zdaj mi je šele jasno, da pri krščanstvu gre zares in da to ni nekaj preprostega!"

Začeli smo novo pastoralno leto. Birma bo čez dober mesec. Prvo veroučno srečanje smo začeli z izrekanjem in zapisovanjem pričakovanj za leto, ki je pred nami, in o osebni pripravi na birmo Eden od birmancev (ki si želi postati politik) se odloča, da bi prebral Sveto pismo. Celega, se razume. Standardno izdajo. Birmanka, ki posluša metal in se za duhovne vaje ali za Stično mladih in podobne dogodke odloči s pomočjo odgovora na vprašanje, ali so tam fantje in koliko so stari, je tokrat presenetila v drugo smer: "Bomo v Stični dobili ono Sveto pismo?" - "Ja, bomo. Letos drugi del. Še nekaj let, pa bo prevod narejen v celoti." - "Aja? Šele!" Mladi sami pripovedujejo, da so žejni Besede. Vzemimo jih resno.

PETER ROŽIČ

Obroditi sad vzvišenega poslanstva

V spomin dr. Andreju Bajuku ob 70-letnici rojstva¹

Draga gospa Katarina Bajuk in gospa Tatjana Bajuk Senčar. Spoštovani gospod državni sekretar Senčar, draga gospa Novak, predsednica NSi, in drugi predstavniki državnih oblasti, političnih in nevladnih organizacij. Dragi gospod župnik p. Kokalj in ostali duhovniki. Dragi sorodniki in prijatelji pokojnega dr. Andreja Bajuka. Dragi bratje in sestre v Gospodu.

Danes minevata dve leti, odkar je v Gospodu zaspal Andrej Bajuk. Medtem ko bi na poti zemeljskega življenja dr. Bajuk letos praznoval 70. obletnico rojstva, se pri tej sv. maši spominjamo druge obletnice njegovega rojstva za večno življenje.

Ob obhajanju obletnic nas današnja Božja beseda umešča v določeno napetost (Žal 3, 17-26; Ps 27; Jn 14, 1-6). Gre za napetost med vznemirjenjem tukajšnjega življenja in mirom upanja na prihodnjo slavo. V tej napetosti med nemiro in zaupanjem Bog čišla človeka ponižne ljubezni. Božja beseda nas namreč vabi, da bi obhajanje današnje obletnice v nas prebudilo željo po tem, da bi pokojni nikoli ne izgini iz našega spomina. Še več, vabi nas, da bi po ponižnem in navdihujočem zgledu predhodnikov ob vseh preizkušnjah tudi sami stremeli po služenju drug drugemu, to je po služenju Njemu, ki je pot, resnica in življenje.

Besede evangelija so polne upanja. "V hiši mojega Očeta je veliko bivališč; Pripravim vam prostor," pravi naš Gospod (Jn 14, 2). Kot da so Jezusovim učencem v večnosti obljubljen veličastna stanovanja: krasne in prostorne sobane, prelepo pohištvo, udobna notranja oprema, čudoviti sostanovalci. Svetlobo pa daje sijaj Božje slave. Ti prostori so Gospodovim učencem obljubljeni zastoj, in to brez korupcije gradbeniških lobijev. V takšni čisti in čudoviti perspektivi sprejemamo nasvet: "Naj se vaše srce ne vznemirja" (Jn 14, 1). Čaka nas večna domovina!

Toda, ob izkušnji svojega življenja lahko rečemo: Čakaj malo, Jezus! Kako naj se *ne* vznemirjamo? Poglej, v našem srcu sta vendar bolečina, nemir, bridkost. Pred dvema letoma je umrl naš in Tvoj prijatelj. Še več: moža, očeta, tasta, dedka, prijatelja, vzornika in domoljuba si poklical k sebi v nemirnih časih, ko bi nam še kako prav prišli spodbuda, izkušnja, zgled. Samo poglej, kje smo! Nemirno in nestanovitno stanje v svetu. Finančna in moralna recesija v slovenski družbi. In kar nas zadnje čase boli in upravičeno vznemirja, je stanje v naši skupnosti, to je, v Cerkvi na Slovenskem. Kako nam lahko rečeš, naj *ne* bomo vznemirjeni? Se šališ? ... Se

morda ne počutimo upravičeno kot Jeremija v nocojšnjem berilu Žalostink? "Sklonjena je moja duša ... Moja duša je oropana miru". In "pozabil sem, kaj je sreča" (Žal 3, 17.20).

Od kod nam torej pride upanje? Jeremija pravi: te stvari "si hočem vzeti k srcu" (Žal 3, 21). Katere so te stvari?

Nocoj predlagam dve. Soočiti se z resničnostjo in priznati morebitne napake.

V preizkušnji iskati Gospoda in Njegovo voljo – tako, da se odpravim na pot romanja, to je, na pot zaupanja in vere.

Torej, najprej se bom soočil s stanjem v sebi in v svetu. Pred težavami ali porazom ne bežim, temveč jim opogumljen zaradi izkušnje Gospodove dobrote pogledam v oči. Drugič, tudi, ko je težko, na Gospoda ne pozabim. Nasprotno. Kot pravi Jeremija, si bom klical v spomin Njegovo dobroto in usmiljenje. Kot včeraj na praznik vnebovzvetja z Marijo poromam po tisti poti, ki je Jezus sam, to je pot nesebične ljubezni.

Ta dva koraka spominjata na zgled pokojnega dr. Bajuka. Kljub krhkosti svojega življenja in delovanja je pokojni ohranil vero in zaupanje v Boga in v ljudi. Vendar kljub zaupanju v Boga ni bil naiven.

Spominjam se njegovih besed izpred nekaj let. V Washingtonu smo se pred kapelo Brezjanske Matere Božje zbrali k pogovoru. Gospod Bajuk se je med nami spraševal o tem, kaj se dogaja s Cerkvijo na Slovenskem, še posebej v mariborski nadškofiji. Ko so nekateri najprej odvrnili, da komunisti znova napadajo Cerkev, je vzkliknil "Ne, ne. ... Kaj je to, da mora sedaj Vatikan v Maribor pošiljati same jezuite za pregled in reševanje nastalega položaja?!" To je izjava, ki sledi iskrenemu in neizprosному pogledu vase in v svet. Gre za priznanje resničnosti in za pogum reči bobu bob.

Ob drugi priložnosti sem ob dr. Bajuku doživel podobno, ko mi je ob sila prijetnem kramljanju in pogovoru v svoji ponižnosti omenil določeno napako iz časa političnega delovanja, nato pa se je pogovor obrnil k drugim temam. Izjava je v meni pustila globok vtis o veličini človeka. V njej sem

prepoznal svetel zgled, saj so iz ponižnega priznanja sledila dejanja krepostne, da ne rečem svetniške narave.

To je pot romarja, na katero nas vabi Gospod. Romar ni popoln. Včasih celo zgreši pot. Toda ker ima odprte oči za resničnost okoli sebe, izpred sebe ne izgubi cilja, h kateremu je namenjen.

Božja Beseda, ki smo jo nocoj slišali, vliva upanje in pričakovanje. Obljublja tolažbo in pravo smer že na tem svetu ter večno srečo v prebivališčih prihodnjega sveta.

Gospod zapoveduje tako vero v Boga kot tudi krepost v ravnanju. K Očetu namreč ne moremo priti, razen po Jezusu, to je po njegovi milosti in svojem sodelovanju z Njegovo dobroto. Ko namreč prosimo za večje upanje v večno življenje, ciljamo tudi na večjo integriteto in poštenost svojega zemeljskega življenja. Le tako se lahko ob iskanju miru in večne slave polni upanja soočamo z nemiro tukajšnjega življenja. Zato se naše srce ne vznemirja. Verujemo v obljubo ter delujemo kot Jezus sam: ponižno in ljubeče, ne zase, temveč za druge.

Zgled pokojnega dr. Bajuka naj nam bo zgled pogumnega vstopanja v napetost med vznemirjenostjo tukajšnjega življenja ter mirom v upanju na prihodnjo slavo. Naj nam spomin nanj pomaga, da bo naša vera v Boga neomajna in naše delo za pravičnejši svet pristno in navzoče na vsakem koraku našega zemeljskega romanja.

Molitev. Po priprošnji Brezjanske Marije prosimo Gospoda Jezusa, da poplača pokojnemu za vse dobro, ki ga je storil. Nam pa naj Gospod da, se bomo Andreja Bajuka kot ljudje vere s hvaležnostjo spominjali v molitvah in posnemali pokojnega v ljubezni do bližnjega in naroda, do Cerkve in Boga. Amen.

1. Letos poleti je minilo dve leti, odkar je umrl dr. Andrej Bajuk. Kot duhovniku mi ga je bilo dano večkrat srečati, še posebej v ZDA. Ob sv. mašah, ki sem jih z njegovimi svojci in prijatelji daroval zanj, je tako nastalo nekaj misli. Uredništvo Tretjega dne je prisluhnilo želji njegove žene Katarine Bajuk, da bi te misli objavil. Tako je spodaj nekaj vrstic iz nagovora 16. avgusta 2013, ko smo se pokojnega dr. Bajuka spomnili pri obletni sveti maši.

SANDRA STANEK

Misterijska verstva v rimskem imperiju

Srečen je tisti, ki blažen,
pozna službo božjo sveta
in svoje življenje očisti za boga,
ki poln boga v gorah pleše
in sijoče očiščen kliče
k sebi boga.¹ (Evrpid.)

V 2. stoletju po Kr. je rimski imperij dosegel svoj največji prostorski razmah. Na severu je segel do Rena in Donave, se dotikal meja Škotske in zajemal današnjo Romunijo, se širil od Atlantika do Kaspijskega morja in Perzijskega zaliva, na jugu pa vključeval vso severno Afriko. Toda kljub navideznemu razcvetu in blaginji imperiju ni več vladal republikanski Rim, temveč kozmopolitska prestolnica cesarjev z neomejeno oblastjo, ki je podlegala vplivom mistično-religioznih gibanj Orienta. Svet olimpskih bogov so z novo vsebino prežela z Vzhoda vdirajoča verstva s svojimi mističnimi kultu in zapolnila praznino, ki jo je odpiralo vprašanje posameznikovega odrešenja in ga staro poganstvo ni obravnavalo. Potreba po večji stabilnosti v religiji in vedno močnejše nagnjenje k transcendenci sta se izražala v sprejemanju orientalskih kultov in misterijskih religij,

čeprav je po mnenju Harolda P. Willoughbyja vtis, da je bil čas, v katerem so se pojavili misterijski kultu iz Orienta, moralno in religiozno čas razkroja, bolj posledica vtisov, ki so jih zapustili poganski in krščanski avtorji.² V rimskem panteonu so dobili mesto egipčanska boginja Izida, semitski Baal-Helios in perzijski Mitra, maloazijska Velika Mati Kibela, poleg manjših bogov in demonov. Čedalje bolj se je širila tudi vera v Jezusa iz Nazareta.³ Vse te nove religije sta združevala obljuba po rešitvi, ki se posamezniku obeta v prihodnosti, in upanje v odrešenje, ki bo ljudi poplačalo za nestanovitno in nesrečno zemeljsko življenje. Obljubljanje duhovnega očiščenja in neskončnega pogleda na večno blaženstvo je zatorej osvajalo vse duše.⁴

Misterijski kultu so zajeli obširno območje v rimskem imperiju v prvih štirih stoletjih našega štetja in očarali predvsem s

privlačnostjo skrivnostnih elementov, ki so imeli svoj najlepši odsev v veličastnih procesijah in praznovanjih.⁵ Učili so, kako doseči blaženo stanje, v katerem je duša osvobojena tiranije telesa; različne miselne tokove, ki so gojili predstavo o duši, njenem izvoru in odnosu do transcendentnosti in ki so izvirali iz platonске tradicije, v prvih stoletjih našega štetja označujemo kot gnostične.⁶ Kulti so povezovali heterogene ideje in prakse iz Grčije, Male Azije, Egipta in Indije, vse pa so v večji ali manjši meri vplivale tudi na krščanstvo. Kljub načelnemu odporu krščanskih teologov do gnosticizma je astrološka tradicija ohranila veliko privržencev tudi znotraj Cerkve. Poganski misteriji so skrivoma živeli še do 4. in 5. stoletja.⁷ Kot krščanstvo so misteriji vernikom dajali upanje o boljšem življenju v negotovem svetu. Misteriji so ponujali upanje na srečno posmrtno življenje širšim množicam ljudi in ne samo herojem, če so bili pripravljeni slediti redu iniciacije.⁸ Ponujali so občutek pripadnosti skupini in iniciacija je predstavljala nekakšno razodetje, kar se je razkrivalo v občutku oddiha in veselja, z upanjem na lepše življenje v tem in onem svetu. Pogosto so se pripadniki držali strogih pravil življenja, tako da sta bila religija in moralnost tesno povezana.⁹

William Kingsled je o obdobju (čas rojstva Aleksandra Velikega), ko so cveteli elevzinski, orfiški in samotraški misteriji zapisal: 'V vseh časih, do katerih segajo naši pisani viri, srečujemo izročilo skritega znanja, ki so ga razkrili samo tistim, ki so uspešno prestali najstrožje preskuse svoje vrednosti. To znanje so navadno imenovali misteriji. Nanašali so se na najgloblja znanja o človekovem izvoru, naravi, vezeh, človeku, nadsnovnih svetovih, bitjih in naravnih zakonih snovnega sveta'.¹⁰

Franz Cumont (1868-1947), veliki belgijski verski zgodovinar, je takole opisal privlačnost vzhodnih verovanj: 'Orientalске religije, ki istočasno privlačijo in delujejo na čutila, razum in zavest, zahtevajo celotno osebnost. Če jih primerjamo z religijami preteklosti, se zdi, da nudijo več lepote v svojem nauku

in višjo raven v svojem moralnem pogledu na svet. Sijajni obredi njihovih svečenikov, bogoslužij, vzvišenih, dotakljivih, mračnih ali zmagoslavno veselih, so pritegnili široke sloje enostavnega in preprostega sveta. Postopno odkrivanje pravadne modrosti, podedovane od starega in daljnega Vzhoda, je osvajalo izobražene duhove.¹¹

Zaradi globoke modrosti, ki so jo izžarevali misteriji, in zato, ker niso bili zgolj prazni obredi čaščenja božanstva, so odločilno vplivali na razvoj helenskega duha in misli. Ljudem, ki jim filozofija ni bila poklic, so svetovali, naj mislijo nase, na svojo dušo, svoje življenje pa usmerjajo tako, da ga lahko, kolikor je mogoče, izboljšujejo.¹²

Definicija religije

Po Reneju Girardu je religija spoznanje in vedenje o človeku; je skladišče vedenj o tem, kako človeka usmerjati, da bo preživel. To religijsko vedenje je bilo najprej obredno, nato mitsko, vselej pa temelj kulture. Tega vedenja religija ne sporoča neposredno in enoumno, ampak nasprotno: sporoča ga prikrito in iluzorno.¹³ Religija je zajela vse predmete sveta; vse, kar je trajno, je bilo predmet religioznega spoštovanja.¹⁴

Pogosto vprašanje, ki so ga postavili raziskovalci antičnih religij, je bilo, ali je za predkrščansko antiko primerno uporabljati termin religija v današnjem smislu. John Scheid je menil, da je nemogoče na splošno govoriti o rimski religiji, temveč je potrebno izbirati med mnogimi religijskimi okviri in religioznimi praksami Rima. Avtorji dela z naslovom 'Rimske religije' so puščali vprašanje religije povsem odprto, saj so zapisali, da delo ni nastajalo s kakršnokoli definicijo religije v mislih; pisci so se raje spraševali, kaj bi lahko veljalo kot 'religija' v Rimu.¹⁵

Duhovni svet religije je v celoti prisoten v obredih, mitih in predstavah o božanskem; ko se je v grškem svetu izgrajevalo pravo, je hkrati privzemalo videz družbenih institucij, načinov človeškega ravnanja in miselnih kategorij, ki je v nasprotju z drugimi, predvsem religioznimi oblikami mišljenja, določalo pravni

duh.¹⁶ Nadja Furlan je religijo primerjala z živim organizmom, ki ne obstaja v vakuumu, neodvisnim od kulture; družbeni in kulturni prostor, v katerem religija 'živi', namreč nanjo močno vpliva nanjo in jo oblikuje.¹⁷

Utemeljitelj britanske antropologije, Edward Tylor, je opozoril, da so med religijami, ki niso zahtevale moralne ureditve, zmeraj te, ki so sorodne grški in rimski mitologiji, saj so rimski in grški bogovi veljali za moralno precej nezadostne.¹⁸ Širjenje vzhodnih verovanj po rimskem cesarstvu naj bi pomagalo spodkopati grško in rimsko omiko, saj je oznanjalo odrešenje posameznikove duše kot najvišji življenjski cilj.¹⁹

DEFINICIJA MITA

Pojem mit izhaja iz prečrkovanja starogrške besede *mythos*; in tako zapisan se ni uveljavil samo v francoščini, ampak tudi v večini drugih modernih evropskih jezikih: npr. *Mythos* v nemščini, *myth* v angleščini, *mito* v španščini in italijanščini ter *mif* v ruščini. V stari Grčiji se je pomen pojma *mythos* spreminjal v skladu s tem, kako se je v zgodovinskem razvoju, ki ga zaključuje Platon (429-347 pr. Kr.), preoblikoval besednjak 'izjave' in 'govorice'. Grki so po Ksenofanu (okoli leta 565-470), prvem, ki je kritiziral in zavračal mitološke izraze božanstva, ki sta jih uporabljala Homer in Heziod, odvzeli pojmu *mythos* vsako religijsko in metafizično vrednost. Herodot mita ni ovijal v tančico, saj naj bi terjal ravno nasprotno: da se ga razstavi v polni svetlobi. Mit tako ni resničnost, ki bi se razkrila samo posvečenim, je zgodba, o kateri se javno govori. Mit po Herodotu kot tudi po Pindarju ni objekt, je le anekdota, včasih neverjetna zgodba, nesmiselno in neutemeljeno mnenje.²⁰ Nasprotno logosu, kot tudi kasneje, historiji, je *mythos* na koncu označeval 'vse, kar lahko resnično obstaja'.²¹ Marjeta Šašel Kos opozarja, da je sama beseda 'mitologija' sestavljena iz *mythos* in *logos*, kar razkriva nasprotujoči si pomen. Medtem ko *mythos* označuje zgodbo, preneseno z ustnim

izročilom, ima *logos* mnogo pomenov, vendar je najsplošnejši ta, da označuje napisane besede ali nauk, osnovan na razumnem razmišljanju. Mitični začetki naj bi zatorej bili iracionalna stran zgodovine.²² Pri Platonu²³, ki je bil prvi, ki je izpričano uporabil besedo 'mitologija', se je pomen *mythos* dokončno ustalil. Mit je imel pri Platonu dve pomanjkljivosti; zanj je bil nepreverljiv diskurz, ki ga je moč primerjati z neresničnim diskurzom, in pripoved, katere elementi si sledijo naključno, v nasprotju z dokazovalnim diskurzom, katerega notranja organizacija ima naravno nujnosti. Čeprav je mit nepreverljiv diskurz, ki nima dokazovalne narave, pa mu Platon pripisuje veliko učinkovitost, saj naj bi imel vlogo zgleada, na katerega se je sklicevala večina ljudi, ki so svoje ravnanje usklajevali z njim.²⁴ Mit je po Platonu pripovedovanje povesti, ki vsebuje zgolj izmišljene like. Platon je razvil filozofijo religije kot odziv na mitološko in praznoverno naravo ljudske religije. Dokazoval je, da tej vrsti mitične religije primanjkuje racionalna osnova, saj njeni častilci ne ponujajo nobenih dokazov ali razlogov za to, v kar verjamejo. Filozofska religija je bila za Platona racionalna in inteligibilna, mitična religija pa je predstavljala njeno nasprotje.²⁵ Platon je menil, da idej Ljubezni, Lepote, Pravičnosti in Dobrega ni mogoče slutiti ali dojeti z razsodno močjo človeškega uma, temveč samo z mitološkimi ali obrednimi uvidi. Aristotel se je strinjal s Platonom. Zanj so bili miti z znanstvenega stališča popolnoma nesmiselni. Toda čeprav je bil Platon do mitov nestrpen, jim je priznal pomembno vlogo pri proučevanju idej, ki so ležale onkraj dometa filozofskega jezika.²⁶ Platon torej ni odobral samo racionalistične razlage mitov. Ko je govoril o življenju duše in več ni mogel uporabiti podob iz čutne zaznave, se je Platon zatekel k mitu.²⁷ Zlitje duše in božanstva je bilo možno le, ko je prišlo do preobrazbe, ki jo je Platon opisal kot preobrazbo človeškega v nebeški eros, ki predmeta svojega spoznanja ne želi in ne poseduje, temveč v njem preprosto je.²⁸

... 'Tedaj je bilo mogoče videti bleščečo lepoto, tedaj, ko smo skupaj s srečnim zborom sledili Zevsu tudi mi, drugi pa kakšnemu od drugih bogov, in smo uzrli blažen prizor in videnje ter bili vpeljani v Misterij, za katerega je prav, da ga imenujemo 'najbolj blažen' in ga obhajamo, ker smo bili sami celoviti in nismo utrpeli zla ...'²⁹ Platon (Sijaj, Fajdros.)

Platon je za uvajanje v misterije uporabljal misterično terminologijo in njeno vzdušje na poseben način ter s tem tesno povezal poezijo in obredje, ki ju je bilo med seboj težko razločiti.³⁰

Porfirij navaja, da je Najvišji Bog višji od Uma in da je Plotin v šestih letih, v katerih je on obiskoval Plotinovo šolo, cilj združitve z najvišjim bogom dosegel štirikrat, njemu samemu pa se je to posrečilo enkrat samkrat v življenju. Te mistične izkušnje je Plotin navedel v svojem delu *Eneade*: 'In ko je duši naklonjena sreča, da se sreča z Njim, ko pride do nje, ali še bolje, ko ji pokaže Svojo navzočnost, ko se je odvrnila od vsake druge navzočnosti in se je sama pripravila, da bi bila kar najlepša, in je tako dosegla podobnost z Njim (kajti tisti, ki to izvajajo, dobro poznajo tako pripravo, tako ureditev) ter Ga nenadoma zagleda, kako se pojavlja v njej (saj med njima ni več ničesar, nista več dvoje, ampak sta oba eno; pravzaprav ju, dokler je On tu, ne moreš več razlikovati; podoba tega so ljubeči in ljubljene tega sveta, ki bi se najraje stopili drug z drugim), in tedaj se duša ne zaveda več svojega telesa, niti tega, da je v tem telesu, in ne govori več, da je kaj drugega kot On...'³¹ Platon³² je zapisal, da je takšno videnje točka v življenju, na kateri je vredno živeti življenje, in o skrivnih doktrinah je zmeraj govoril z občudovanjem. Zanj so bili posvečenci tisti, ki so sledili pravi poti do modrosti.³³ Leta 316 pr. Kr. je Evhemer, sicilski filozof na makedonskem dvoru, že lahko dokazoval, da se vsi grški miti

in legende nanašajo na zgodovinske dogodke in da so bili bogovi prvotno ljudje, ki so jih tako ali drugače proslavili.³⁴ Filon Aleksandrijski pa je takole opisal minljivost izkušnje:

'Kadar človeški um prevzame božanska ljubezen, kadar se z vsemi napori napreza, da bi dosegel najskrivnejše svetišče, kadar se z vsem poletom in vnemo žene naprej, ker ga vleče k bogu, pozabi na vse, pozabi nase, spomni se le na boga, obvisi na njem...A ko navdušenje uplahne in gorečnost želje popusti, spet postane človek, oddalji se od božanskih stvari in se sreča s človeškimi, ki prežijo v predverju templja.'³⁵

TEORIJE O MITU

Miti in podobe posmrtnega življenja so lahko predstavljeni s perspektive številnih teorij o mitu. Evhemeristi verjamejo, da so miti pretirane zgodbe o antičnih kraljih in herojih ter jih imajo za večna čaščenja velikih kraljev in herojev, ki nato živijo v Elizejskih poljanah. Po strukturalizmu, s pogledom, da je mit vrsta jezika, skozi katerega so slovnične polarnosti usklajene, so miti in podobe posmrtnega življenja sozvočne z nekaterimi najglobljimi polarnosti in spremljajočimi strahovi tega sveta: življenje in smrt, čas in brezčasnost. Strukturalist Claude Levi-Strauss je opominjal, da je znanost o mitih še v starosti jecljanja in je lahko zadovoljna že, če doseže nastavke rezultatov.³⁶ Pri funkcionalizmu upanje na posmrtno življenje igra pomembno socialno vlogo: ponuja socialno kohezijo okoli skupnega mitskega pogleda, nagrado za pravo življenje ne samo v tem svetu, ampak tudi v svetu, ki bo prišel. Za freudovce je ohranitev zavesti otroškega sveta igre in svobode. Za privrženca romantizma so miti dokaz, da je svet skrivnostnejši in bolj čudovit, kot se zdi na prvi pogled, v prizadevanju po resnici za prozaičnostjo. Težko bi spregledali tudi metodološko uporabnost vizije posmrtnega življenja, ki okrepi določene moralne vrednote.³⁷

Razmerje med mitom in obredom je težko določiti in F. C. Prescott je leta 1927 zapisal, da

mit zmeraj poraja mit. Znanstveniki, kakor Jung, so imeli mite za produkt kolektivne zavesti in so menili, da so obredi nastali hkrati z mitom samim (kar npr. ne velja za mit o Demetri in Perzefoni). Antropolog Malinovski je filologom očital, da niso dovolj pozorno raziskovali in identificirali mitov kot virov ritualnih besedil, s čimer se npr. ni strinjal profesor H. J. Rose in opozoril, da ostanki grških obrednih besedil redkokdaj nakazujejo na mite. Kasneje je postalo bolj priljubljeno nasprotno mnenje, ki je na začetek postavljalo obred in šele potem mitologijo, ki naj bi obred pojasnjevala. Nekateri so celo trdili, da so obredi vir vseh oblik družbenega in pravnega reda ter umetnosti.³⁸

William Robertson Smith je v delu *Lectures on the Religion of the Semites* začel z opozarjanjem, da je treba na religijo gledati bolj s strani upanja kot pa prakse. Smith meni, da antični ljudje, ki jih primerja z primitivnimi, izvajajo rituale iz določenega razloga, vendar opozarja, da je njegov pomen sekundaren in da lahko celo niha. Bolj kot formalna razlaga upanja-veroizpovedi-so nastopile različne zgodbe, miti, ki so opisovali vzroke za nastanek prvega obreda, z ukazom ali z direktnim primerom boga. Po Smithu obred ni povezan z dogmo, ampak z mitom. V vseh antičnih religijah naj bi tako mitologija prevzela prostor dogme, ritual kot takšen pa naj bi bil pomembnejši od mita. Še več: mit naj bi bil izpeljan iz rituala in ne ritual iz mita; mit je le pojasnjeval izgubljeni vzrok pomena rituala. Zaradi trditev, da je mit razlaga rituala, Smith zanika, da je mit razlaga sveta, ki je standardna koncepcija mita, kot je izpostavil Edward Tylor. Za Tylorja je mit seštevka dogodkov v fizičnem svetu. Mit je zanj pomembnejši od rituala, ki je aplikacija in ne subjekt mita. Mit vsebuje veroizpoved, kar je izraženo v obliki zgodbe. Po Tylorju mit služi isti funkciji kot znanost, vendar se Smith in Tylor strinjata, da znanost nima niti mitov niti ritualov. V Zlati veji je antropolog James Frazer še bolj razvil mitsko-ritualistično teorijo kot Smith. Medtem ko je Frazer najbolj poznan

po tridelni delitvi kulture v stanje magije, religije in znanosti, je največji del njegovega proučevanja posvečen stanju med religijo in znanostjo - stanju, kjer sta magija in religija kombinirani, in samo tako naj bi miti in rituali delovali skupaj. V fazi magije so rituali, vendar ni mitov in ne bogov. V fazi religije so miti in rituali, vendar so komaj povezani. Miti opisujejo značaj in obnašanje bogov. Rituali naj bi predpostavljali mite, ki naj bi sugerirali, katere dejavnosti bi najbolj ugajale bogovom, vendar so od mitov neodvisni. Tako se po Frazerju miti pojavijo pred ritualom, za razliko od Smitha, kjer se pojavijo za njim. Teoretika Jane Harrison in S. H. Hooke sta začela z razvijanjem teorije zoper Tylorja in druge. Obračajoč se na ljudi iz antičnega Bližnjega vzhoda, zlasti na Egipčane in Mezopotamce, je Hooke v *The Mythand Ritual Pattern of the Ancient East* trdil, da niso bili obremenjeni s splošnimi vprašanji glede sveta, ampak z vsakdanjimi problemi. Glavne obremenitve je tako predstavljalo zagotavljanje živeža, skrb, da sta Sonce in Luna opravljala svojo dolžnost, da je Nil poplavljal, zato so prebivalci Egipta in Mezopotamije razvili dejanja, ki so pripeljala do zelenega konca. To so bili rituali. V razlagi, kako so rituali služili kontroliranju drugače nepredvidljive sile narave, sta Hooke in Harrison sledila Frazerju. Za Frazerja je bil bog vegetacije glavni bog panteona; ko je bil bog mrtev, je bila zemlja neplodna, ko je oživel, se je tako godilo zemlji.³⁹

Nekateri miti segajo prek obredja in navad ter se soočajo z vprašanji in problemi človeškega življenja nasploh. Mitologija je v sebi nosila tisti smiselni interpretacijski okvir, ki je človeku omogočal preživeti, saj je izhajal iz skupnega imenovalca vseh mitskih zgodb, mita o stvarjenju sveta.⁴⁰V misterijih, predvsem tistih iz Elezvine blizu Aten (t.i. 'veliki misteriji'), je bilo zato njihovo bistvo bolj v posvečencu kot v obrednem dejanju ali obrednih predmetih.⁴¹Ti miti razlagajo, kako je nastal svet, kako je nastalo človeštvo, živali in rastline, izvor obeh spolov, govorijo o tem, kako so ljudje dobili ogenj, od kod izvira

družba. Miti upravičujejo stanje in svet, kot je. Njihova praktična naloga ni toliko zadostiti radovednosti kot lajšati nesrečo, bolečine in težave z domiselno zadovoljivo razlago sveta in položaja ljudi. Življenjske težave tako postanejo vsaj znosne, če že ne dobrodošle.⁴²

POMEN MITOV

Miti vsebujejo popoln pogled na svet in razlagajo naravne sile s slikami: menjavajo dneve in noči, rast in propadanje rastlinstva skozi letne čase, nastanek in prenehanje človekovega bivanja, posameznikovo vedenje in usodo celih narodov.⁴³ Ciceron je menil, da se lahko iz misterijev, če jim sledimo nazaj do njihovega pomena, bolj poučimo o naravi stvari kot o bogovih.⁴⁴

Mit pomeni 'pripovedovanje' in temelji na ustnem izročilu, zato je pogosto nejasen in protisloven. Kako so mit pripovedovali, je bilo odvisno od okoliščin, in mit je tem okoliščinam dajal smisel. Tako se je pomen bogov in mitov spreminjal glede na položaj in od kraja do kraja. In spreminjal se je tudi z zgodovino.⁴⁵ Najveličastnejši miti govorijo o skrajnostih in neznanem; govorijo o drugi ravni, ki je vzporedna s človeškim svetom. Friedrich Schlegel je v spisu *O študiju grške omike* zapisal, da je mit vir vse grške omike od pesništva do znanosti.⁴⁶

Miti, zgodbe o bogovih, junakih in velikih kozmičnih dogodkih, vsebujejo najgloblje, najbolj bistvene elemente obstoječega: nastanek sveta in človeške rase, naravo bogov in duhov, kar se zgodi po smrti in kako se bo svet končal. Namen mitologije je bil pomagati ljudem, da so se soočili s tegobami človeškega življenja; pomagala jim je najti njihovo mesto in pravo vlogo v svetu.⁴⁷ Miti utemeljujejo ljubezen in ljubosumnost, mir in vojno, dobro in zlo, in te pojave razrešujejo z elementi zapleta, živahnimi karakterji, nepozabnimi scenami in konceptom, ki se dotakne najglobljih človeških emocij, in prav zaradi tega so in bodo večno fascinantni. Med neskončnimi variacijami mitov so skupne teme, saj se skoraj

vsaka mitologija začne z vprašanjem, kako se je vse začelo. Miti izhajajo iz intimne povezanosti med ljudmi in naravnimi ter duhovnimi svetovi. Delujejo na meji med realnostjo in fantazijo, slavijo tujost in negotovost, opisujejo kozmične sile, obenem pa so prepleteni z vznemirjenostjo in inspiracijo.⁴⁸ Salustij, prijatelj vladarja Julijana, je v svoji razpravi *O bogovih in svetu* goreče zagovarjal mitologijo, in menil, da se njen resnični pomen pokaže samo skozi iniciacijo. Z analizami mita in ritualov je poskušal prikazati 'poskus duše in njenega iskanja boga'.⁴⁹

Funkcija antičnega mita je po Manfredu Franku nekaj, kar obstaja v človeški naravi in se navezuje na sfero svetega, v pomenu upravičenja to pomeni navezavo na neko vrednoto, ki pri ljudeh velja za nesporno. In za nesporno naj bi veljalo le to, kar je sveto, nedotakljivo, vseprisotno in vsemogočno.⁵⁰ Po Mirceu Eliadeju miti odkrivajo svoje ustvarjalno delo, svetost, nadnaravnost svojih del. Miti opisujejo različne, ponekod dramatične, pojave svetega ali nadnaravnega v svetu. Prav ta svetost naj bi resnično utemeljila smisel sveta.⁵¹ Po Jane Ellen Harison, ki je tako kot James Frazer in Robertson Smith učila na Cambridgeu, miti izhajajo iz obredov in so scenariji dramatičnih ritualov.⁵² Walter F. Otto je skušal podreti do izvornega pomena mita, do njegove resnice. *Mythos* je zanj lik, v katerem je izraženo izkustvo boga oziroma božanskega: 'Lik boga je torej *pramit*'.⁵³

Miti antične Grčije in Rima z zgodbami velikih ljubezni, rivalstev in dosežkov klasičnih božanstev in herojev so navdih za najbolj obdelane teme v svetovni literaturi.⁵⁴

DEFINICIJA MISTERIJSKIH KULTOV

Misteriji so imeli v verskem in duhovnem življenju antičnega sveta bistveno vlogo in so bili vse prej kot zaključeni sistemi. V veliki meri so bili uporabljeni za konvencionalni svet bogov, filozofskih in astroloških špekulacij in so odpirali drugačne in pomembne dimenzije človeških

nasprotij.⁵⁵ Beseda 'misterij' je grškega izvora (*mustes* pomeni posvetiti, *mus* pa zapreti oči, stisniti ustnice).⁵⁶ Grška beseda *mysterion*, kar pomeni skrivnost, je vsebovala vse tisto, kar je znanost skušala razkriti, in čeprav je večji del misterijev razvozlan, še vedno ostaja nejasen del, kar zagotavlja fenomenu čar in vznemirjenje.⁵⁷ Burckhardt je v svoji knjigi *Die Zeit Konstantins* zapisal, da misteriji nikoli ne bodo razjasnjeni. Izdaja skrivnosti neposvečenim je veljala za hud zločin in pesnika Ajshila so obtožili, da je nekatere stvari iz misterijev obnovil na odru. Smrti je ušel le tako, da je zbežal k Dionizovemu oltarju in da je zakonsko dokazal, da ni bil nikoli posvečen.⁵⁸ Platon je v svojem drugem pismu Dioniziju Mlajšemu zapisal: 'Kot so mi povedali, torej trdiš,

da nimaš dovolj podatkov o naravi praprvega božanstva. Da bi ti to razložil, moram uporabiti zgolj nerazumljive namige za primer, da bi pismo prišlo v roke komu drugemu, da mu ne bo razumljivo. Po mojem je zadeva takšna. S kraljem vsega je povezano vse. On je namreč končni cilj vsega in stvaritelj vse lepote. Drugo se poveže z drugim, tretje z drugim itd. A le pazi, da ta razlaga ne pride do neizobraženih ušes. Kakor se mi namreč zdi, je prav malo verjetno, da bi se množici zdelo kaj še bolj smešno od takega nauka, a hkrati tudi ni ničesar, kar bi v umnih glavah zbudilo večje občudovanje in večji zanos. Upoštevaj to in pazi, da se zaradi zdajšnjega nevrednega obnavljanja misli pozneje ne bi kesal...' V *Sofistu* je Platon razlagal, kdo je neposvečen:



'Pazljivo preveri, da naju ne bi slišal kateri od neposvečenih. To pa so tisti, za katere ni ničesar drugega razen tistega, kar lahko trdno zagrabijo z rokami, nobenega obstoja pa ne pripisujejo delovanju nevidnega in njegovega obstoja.' Numenij iz Apameje je navajal kot dejstvo, da sta iz strahu, da vzvišene resnice ne bi razkrila neposvečenim, Sokrat in Platon uporabljala skrivne besede. Platon se je pri skrivnosti molka zgledoval po orfikih in resnice ni želel razkriti neposvečenim zato, da ne bi užalili svetega dostojanstva.⁵⁹

Misteriji so tako imeli veliko skupnega z zaprtostjo, skrivnostjo in molčečnostjo, zato ne preseneča, da je literarno izročilo izrazilo fragmentarno in skopo.⁶⁰ Izhajajo iz ritualne posvetitve, iz iniciacije, latinskega izraza za grški *mysis*. Izraz 'misterij' se prvič pojavi pri Herodotu in piscih tragedij, čeprav je nastal pri javnih obredih in tempeljskih slavnostih.⁶¹ Razvoj same besede *mysterion* usmerja pot k razumevanju in interpretaciji. V teku časa je prišlo do širitve in do prenesenega pomena besede, tako da je 'mysterion' obsegal tudi druge vsebine. Beseda orgija je uporabljena predvsem v kontekstu skupnih praznovanj, povzdignjenih na emocionalno raven, v krogu Dioniza in Demetre. Religiozna praznovanja so spodbudila emocionalne moči v ljudeh. Orgije so pri Grkih entuziastično pripovedovale o globokem verskem dogodku, medtem ko sama beseda 'orgija' za širše množice pomeni skupno praznovanje in druženje, kjer imajo droge in spolnost glavno besedo.⁶² Po analizi Franza Cumonta naj bi orientalske religije premamljale vernike s prazniki in sprevodi, s petjem in opojno glasbo in se sprevrgle v izprijenost. Jerome Carcopino pa je poudaril, da je orientalska mistika pod vplivom tako grške špekulacije kot rimske discipline znala iz razvrata naturističnih kultov izluščiti ideal in se povzpeti do višav duha. Predpisano umivanje in ritualno očiščevanje je bilo združeno z mirom, ki ga je bilo mogoče doseči z odpovedjo in askezo.⁶³ Mistična izkušnja se je zgodila takrat, ko je posameznika vsrkala

večja celota in ga dvignila nad raven posvetnega trpljenja in zla.⁶⁴

Religije, ki so se razširile v Italijo in Rim ter v bližnje zahodne province in so jim Rimljani rekli 'tuje', so prihajale z območij Vzhoda in so se v stiku z grškim svetom spremenile in prilagodile lokalnim pogojem, zato je zanje najprimernejši izraz grško-vzhodna verovanja. Čas prihoda tujih religij se od kulta do kulta razlikuje, prav tako politični, socialni in psihološki pogoji. Medtem ko je Velika Mati Kibela prišla v Rim v času 2. punske vojne, je pojav Izide, Horusa, Serapisa in ostalih misterijskih kultov manj jasen. Če je kult Velike Matere ščitilo rimsko plemstvo, sta drugim vzhodnim verstvom, ki so bila vpeljana kasneje, uspeh zagotavljala mestno delavstvo in veliko število tujcev, ki so se ustalili v Rimu.⁶⁵ Dejstvo, da te religije štejejo za vzhodne, je perspektiva, ki jo je podal krščanski avtor iz 4. stoletja, Firmik Matern. Prvi jih je klasificiral kot ločeno skupino, ki nasprotuje edini resnični religiji, krščanstvu, kar je mnoge zgodovinarje napeljalo k ignoriranju specifičnih značilnosti individualnih religij in razvrščanju v skupino misterioznih verovanj, ki ponujajo spiritualno tolažbo in zagotavljanje življenja po smrti. Tudi razlage glede uspeha vzhodnih kultov na Zahodu ločujejo zgodovinarje. Tradicionalno se je uspeh razlagal s prisotnostjo ljudi, ki so 'posvojili' te kulte na Vzhodu. Ti pripadniki naj bi domnevno spreobrnil Rimljane in tujce na Zahodu, ki so občutili pomanjkanje duhovnosti v lastnih verovanjih.⁶⁶

PRIVRŽENCI KULTOV IN DEJAVNIKI ŠIRITVE

Duhovni svet rimskega cesarstva je v času začetka našega štetja vseboval že mnoge elemente starega Vzhoda, podedovane iz duhovne zakladnice helenističnih imperijev, in je že koreninil v po človeških merilih prikrojenem predstavnem svetu Grčije in Rima. Spremenjena družbena struktura, novi politični koncept in okrepljeni priliv

vzhodnega življenja v pomembne upravne službe, vse to je pospešilo krepitev orientalskega elementa v duhovnem svetu Rima in njegovih provinc.⁶⁷

V Rim se je zgrnilo precejšno število beguncev iz vseh predelov Italije in tujih sužnjev, obenem pa so se tudi nekatere plasti prebivalstva postopoma odmikale od tradicionalne religije; vse od 4. stoletja naprej pa je bila tudi v Rimu vedno večja potreba po osebni religiozni izkušnji. Takšno izkušnjo so omogočali zlasti konventikli in zaprte družbe misterijskih religij - skrivna združenja, ki so se izmikala nadzoru države.⁶⁸ Kulturi so med svoje vernike sprejemali vse tiste, ki jih je religiozna struktura antičnega sveta izključila od privilegijev kulta, zlasti ženske in sužnje. Čustva, ki so jih te religije vzbujale, uteha, ki so jo nudile, je privlačila predvsem ženske⁶⁹: v njih so svečeniki Izide in Kibeke odkrili najbolj goreče in velikodušne pristaše. Mitra je okoli sebe zbiral samo moške, ki jim je naložil strogo moralno disciplino. Pripadniki teh kultov so začeli na tozemsko življenje gledati kot na pripravo za prihodnje življenje. Po njihovem prepričanju je bila odrešitev možna z natančnim izpolnjevanjem verskih ceremonialov, ki so človeka lahko osvobodili ne glede na izvor ali družbeni status. Misterijski kulturi so bili nov družbeni okvir, kjer so se ohranjale in obnavljale stare oblike religioznega življenja, ki niso več slonele na krvnih, narodnostnih ali razrednih vezeh. Pripadnost eni misterijski ločini ni izključevala posvečenosti v druge skrivne bratovščine.⁷⁰

Tudi intelektualne elite so odkrile kulte, ki so bili sposobni spodbuditi nove religijske koncepcije. Obstajali so elevzinski misteriji in orfejsko-pitagorejska bratovščina v grško-orientalskih misterijih, ki so bile zelo popularni v cesarskem Rimu in provincah. Obstajalo je nekaj, kar bi po Mirceu Eliadeju lahko imenovali mitologija duše.⁷¹ Misterij naj bi človeka preobrazil od znotraj in ga dvignil v višje stanje, ki pripada drugemu svetu, zato so mu pripadala tudi nekatera slovita imena: Pitagora, Herodot (posvečen v elevzinske

misterije), Platon, Aristotel, Filip, Aleksander Veliki, Plutarh (dosmrtni svečenik Apolonovega templja v Delfih), Cezar.⁷²

Širjenje kultov so spodbujali različni dejavniki: podpora cesarjev, osebna prepričanja in politični razlogi. Verniki so te religije pogosto povezovali z vladarjevim kultom, običajno iz državljanske solidarnosti, kar je manj opazno pri pripadnikih aleksandrijskih kultov. Uradniki in vojaki, vseh stopenj po hierarhični lestvici, so bili prav tako pomembni dejavniki širjenja. Vojaki so odkrili in zakrivali kult Mitre, Jupitra Dolihia in Jupitra Heliopolitanus. Tukaj so bili še trgovci, ki so bili skoraj vsi vzhodnega izvora. Njihovi bogovi so potovali z njimi. Bili so navzoči v pristaniščih (Puteoli, Ostii, Kartagini, Marseille), vzdolž rek (dolina Rena, Donave, Ebra) in deželnih poti (prehodi Alp, os Rona-Ren), v kozmopolitanskih in komercialnih mestih in ob pomembnejših poteh (Lyon, Ptuj, Trst). Častilci teh bogov so bili vedno na nogah, odrezani od lokalnih božanstev, in so potrebovali bogove, ki so potovali z njimi ter jim nudili zaščito.⁷³

Pri vpeljavi misterijev ne smemo zanemariti pomena lokalne pobude v kolonijah. V določenih pogledih je edino obdobje rimske kolonizacije, v kateri sta praksa in teorija dobro in enakovredno izpričani, tisto, ki je sledilo smrti Cicerona in je trajalo v obdobju Avgusta. V tem času so nastale številne kolonije in napisanih je bilo mnogo del socialne, verske in politične zgodovine. Dokazi za lokalno raznolikost in replikacijo rimskih institucij predstavljata zlasti dva fenomena; inskripcija *lex sacra* pri Kartagini in čaščenje božanstva *Mater Matuta* pri Bejrutu. Napis navaja javne kulte različnih božanstev v številnih lokacijah, čeprav so skoraj vsa imena bogov izgubljena.⁷⁴

Nekateri zgodovinarji menijo, da je bilo relativno malo spreobrnitev: po Ramsayju MacMullenu je od pripadnikov Izidinega kulta v Ostiji bil mogoče kakšen mož, ženska iz Aleksandrije ali Antiohije ali mogoče potomec družine, ki je bila iz teh mest. Sužnji in njihovi potomci naj bi bili tisti, ki so tvorili

množice vernikov. V Kampaniji, Eritriji in Apuliji je $\frac{3}{4}$ pripadnikov Izidinega kulta bilo sužnjev in osvobodencev; v Rimu, Benečiji in Siciliji jih je bilo $\frac{3}{5}$. Skoraj polovica Izidinih vernikov je bila neitalskega izvora. Spreobrnitve so bile v Španiji, Galiji, Afriki, Mavretaniji, Germaniji in celo Britaniji, kjer je Izidin kult prešel pristaniška okrožja in mesta z grško-egipčanskimi prebivalci in dosegel tužce. Kult Kibebe je našel plodna tla v Galiji, kjer je bilo odkritih 60 oltarjev (za žrtvovanje biku), več kot kjerkoli drugje v imperiju. Verjetno je tuje čaščenje Velikih Mater pripravilo podlago za Veliko Mater Kibebe. Čaščenje Izide, Kibebe in Mitre se je razširilo široko na zahod, medtem ko je čaščenje sirskih božanstev ostalo marginalno in so ga skoraj vedno prakticirali le priseljenci in tužci⁷⁵

ZNAČILNOSTI MISTERIJSKIH KULTOV

Sinkretizem helenistične in rimske dobe sta posebej označevala njegova razširjenost in ustvarjalnost.⁷⁶ Stapljanje grških in feničanskih, traških in frigijskih, egipčanskih in sirskih kultov je bila bistvena značilnost vseh teh kultov, ki so jih zgodovinarji kasneje imenovali sinkretistične, da bi poudarili nenehno prepletanje motivov različnega izvora, vendar so bili združeni v eni sami, sorodni religiozni in družbeni ideologiji.⁷⁷

Najslovitejši in najstarejši med vsemi je misterijski kult, poznan kot 'elevzinski misterij'.⁷⁸ Sprevod in slavnostno praznovanje, kar je bilo okvir posvetitve, sta bila v septembru in oktobru-čas oranja. Od vseh grških templjev je bil edini elevzinski namenjen velikim shodom in je mogel sprejeti do 10 000 ljudi,⁷⁹ čeprav je bil oltar (in ne tempelj) središče žrtvovanja. Večinoma so oltarji stali na odprtem prostoru in samostojno in v glavnem pred templjem⁸⁰. Častilci večine misterijskih kultov so sicer zgradili regionalne kultne centre, tempelje in svetišča, vendar je prevladovala lokalna usmerjenost kultov. To je veljalo za boginjo Sirijo v Hierapoli, za

Demetro in njeno svetišče v Elevzini, za Izido, Kibebe in Mitro.⁸¹

Slovesno elevzinsko zaobljubo in večji del obrednih posvetitev so prevzeli vsi helenistični misteriji in skoraj vse okultne, iniciacijske organizacije v srednjem in novem veku.⁸² V nasprotju z iniciacijo v elevzinske misterije, ki je potekala izključno v telesteriju in ob natančno določenem času, so se iniciacije v drugih odrešenjskih religijah lahko opravljale kjerkoli in kadarkoli. Z izjemo dionizijskih misterijev so vsi drugi prišli z Vzhoda: iz Frigije (Kibelini in Atisovi), Egipta (Izidini in Ozirisovi), Fenicije (Adonisovi), Irana (Mitrovi).⁸³

Na festivalih, praznovanjih, iniciacijah in drugih slovesnostih je bilo božanstvo, duhovno ali fizično, prisotno med častilci. Verniki božanstvu niso bili ob nobeni priložnosti bližje. Proklos je dejal, da so se v vseh iniciacijah in misterijih bogovi izkazovali pod različnimi podobami in s pogostim spreminjanjem oblike; včasih kot svetloba brez izrazitejše oblike, včasih v človeški podobi ali v povsem drugih oblikah.⁸⁴ Ta zaveza, ki ni bila odprta za vse, je narekovala duhovno in teološko pripravo, ki jo je organiziral za to specializirani kler. Spreobrnitev je potekala ob ceremonijah in praznikih in je ponujala individualno moralnost. V primerjavi z manj duhovno in bolj ritualistično vero Rimljanov, ki ni pozivala k individualni zavesti, razumu ali občutkom, so vzhodni kultu tem lažje prepričali ljudi o svoji vseuporabnosti.⁸⁵ Znano je, da se je novinec zaobljubil s prisego, da bo obdržal zase vse, kar bo med slovesnostjo videl in slišal. Nato se je učil svetega izročila (*hieros logos*) s pripovedovanjem mita o izvoru kulta. Pred posvetitvenim obredom se je podvrgel postu in opravil pokoro, nato se je očistil z lustracijami. V Kibelinih misterijih je bil novinec obravnavan kot *moriturus*, smrti izročeni. Tej mistični smrti je sledilo novo, duhovno rojstvo. Salustij poroča, da so pri frigijskem obredu nove posvečence 'hranili z mlekom, kot da bi se bili na novo rodili' (*De diis et mundo*). V Mitrovih in

Atisovih misterijih so brike in ovne žrtvovali nad jarkom, pokritim z mrežo, tako, da je kri kapljala na posvečenca, ki je ležal spodaj. Novinec je obredno sodeloval pri liturgičnem scenariju, ki je obravnaval smrt in vstajenje posvečenega. V spisu, znanem kot Mitrova liturgija, lahko preberemo: 'Danes, ko si me vnovič rodil, si me med miriadami naredil nesmrtnega...ali: 'Vnovič rojen, da bi se prerodil v tem rojstvu, ki ustvarja Življenje..'. Med slovesnostmi je novinec motril nekatere svete predmete ali jih premikal. V Mitrovih misterijih sta kruh in vino posvečenim v tem življenju podeljevala modrost in slavo, v posmrtnem pa poveljučano nesmrtnost.⁸⁶ Z iniciacijo je novinec postal enak bogovom, vendar je modrost, ki je bila ponujena kandidatu za iniciacijo, imela pravi učinek na njegovo dušo le, če je prej očistil nižje življenje svoje čutnosti. Plutarh je govoril o grozi tistih, ki so bili pred posvetitvijo, in njihovo stanje uma primerjal s pripravo na smrt.⁸⁷ Pojme, kot so apoteoza, pobožanstvenje in pridobitev nesmrtnosti so poznali vsi misteriji.⁸⁸

Žrtvovanje so za določeno božanstvo izvajali v upanju, da bo njihova prošnja uslišana in tako pri Rimljanih kot pri Grkih je bil glavni cilj kulta bolj pomoč pri življenjskem uspehu kot pa očiščenje vernikov.⁸⁹ Lahko je šlo za preprosto žrtvovanje, sestavljeno iz sadja, cvetja, medu, vina ali z daritvijo domačih živali.⁹⁰ Po mnenju Johna Scheida je čudežna moč žrtvovanja izvirala iz tega, da so bogovi poklanjali kri življenja; življenje naj bi se dotaknilo najglobljega bistva stvari; le tako naj bi bilo mogoče prebiti mejo med človeškim in nadnaravnim.⁹¹ Helenistični misteriji so kljub svojemu poduhovljenju ohranili vrsto arhaičnih prvin. Homofagija (uživanje surovega mesa) pri dionizičnem obredu je obnavljala specifično religiozno izkušnjo prvotnih lovcev. Posvetitev v elevzinske misterije je novincu omogočila spominjanje (*anamnesis*) starih priseg in vrednosti žita in kruha. Posvečeni v vseh kultih so vino uporabljali pri misterijskih obredih za okrepitev zbranosti in duševne podobe. Vino

je bilo čisto ali pa začinjeno z rastlinami za doseganje posebnih stanj zavesti. Misteriji so se opirali na arhaične oblike obrednega obnašanja, to so bučna glasba, divji ples, tetoviranje in uživanje halucinogenih zelišč, njihov namen pa je bilo izsiliti prihod božanstva - doseči *unio mystica*.⁹² Aleksander Veliki naj bi žrtvoval pred vsako bitko in po njej ter tudi v mestih, v katere je vstopil. Plutarh je zapisal, da kadar Aleksandra Velikega niso zadrževale vojne dolžnosti, je zjutraj, takoj po bujenju, najprej žrtvoval bogovom.⁹³

Kulti so torej vernikom ponudili individualno odrešenje, posvečenost in blaženost, ki je tradicionalna antična religija ni poznala, zato lahko govorimo o dvojni funkciji misterija: ponujal je življenjsko terapijo in upanje na življenje po smrti.⁹⁴ Za Heraklita iz Efeza (535-475 pr. Kr.) je bilo rečeno, da so bile njegove misli neprehodne poti in da je tisti, ki je nanje stopil, ne da bi bil posvečen, našel le motnost in temo, za tiste, ki jih je vanje uvedel mistik, pa so bile svetlejše od sonca. Imenovali so ga 'Temačni', ker se je le z misteriji dalo osvetliti njegov intuitivni vidik. Njegov izrek: 'Kako lahko rečemo o svojem vsakdanjem življenju 'Smo', če pa s stališča večnega vemo, da 'Nismo'?', ni usmerjal pozornosti na minljivost zemeljskih stvari, temveč na sijaj in lepoto večnega. Za Heraklita sta bila Dioniz (bog rasti in življenja) in Had (bog propada) eno in isto, kar je potrdil z besedami, da le tisti, ki vidi smrt v življenju in življenje v smrti, in oboje v večnem, visoko nad življenjem in smrtjo, lahko v pravi luči opazuje vrednosti in napake bivanja.⁹⁵

RIMLJANI IN MISTERIJI

Prezemanje vzhodnih kultov, ki so se precej razlikovali od rimskega verstva, ker so nastali na drugačnih družbenopolitičnih tleh, prežeti z mysticismom in idejami o povračilu na drugem svetu, sta sprejeli rimska vlada in aristokracija z odporom, medtem ko so ljudske množice in sužnji z vneto sprejemali egiptovske Izido, Anubisa in

Serapisa.⁹⁶ Za Rimljane je bilo rečeno, da so misterije razumeli v njihovi najbolj površni obliki; bogovom so zidali templje in žrtvenike, vendar so jih bolj posvečali samim sebi.⁹⁷

V helenističnem obdobju, še bolj izrazito pa v času rimskega cesarstva, so ti vzhodni kultu izgubili etnični značaj; s svojim ustrojem in soteriologijo so oznanjali univerzalno težnjo.⁹⁸ Rim je bil izpostavljen helenističnim vplivom, prek katerih so se odkritje orientalskih dogem in nauk grških filozof prepletla in zlila v eno. Helenistično obdobje naj bi bilo tisto, ki je starorientalsko in staroegipčansko verujočo predstavo oblikovalo v nove preobleke, vendar sta se Kibela in Sabazij srečala že konec 5. stoletja v Grčiji, Dioniz pa je kot misterijski bog umrlim kazal pot v onostranstvo že v 4. stoletju. Nobeno od orientalskih verstev ni prišlo na italaska tla, ne da bi pred tem dalj časa cvetelo v Grčiji ali v kateri od greciziranih dežel. Takoj po Aleksandrovi osvojitvi jih je prenesel helenizem in preden so prestopila grške meje, so postala obremenjena s kozmopolitsko filozofijo. Urbanost, mobilnost in komunikacije so ustvarili pogoje za širitev in ustalitev kultov; premiki vojakov, premeščanje le-teh je pripeljalo do prenosa in čaščenja kultov na nova območja. Rimski vladarji so veljali za pomembne pospeševalce misterijskih kultov.⁹⁹

Orientalaska božanstva niso bila brezčutna, ampak so trpela, umirala in vstajala od mrtvih; njihovi miti so zaobjemali kozmos in varovali njegovo skrivnost.¹⁰⁰ Mnogi so odgovor na potrebe po emocionalni in spiritualni veri našli prav v helenističnem svetu.¹⁰¹ Vzrok, da so se Rimljani tako zlahka obrnili k orientalskim bogovom, ni bil samo ta, ker je bil Vzhod bogat in obljuden, ampak tudi, ker je helenistična civilizacija, s katero je bil prežet Rim, predelala kulte iz vseh delov Vzhoda na isti način, po svoji podobi in pod pritiskom svojih duhovnih nagnjenj.¹⁰²

Navdušenje nad spoznavanjem verovanj zunaj grško-rimske tradicije je prišlo s prisvojitvijo številnih vzhodnjaških kultov v 1. stoletju po Kr., njihova popularnost pa se je

nadaljevala v kasnejših stoletjih. Eden od teh je bil prav kult Izide in Serapisa, podprt z obširno mitologijo in množino verskih tekstov - zlasti himn v molitvah Izide. Drug kult, ki je pridobil množico častilcev, je perzijski bog Sonca, Mitra. Aspekt obeh kultov, Izidinega in Mitrovega, ki je obljubljal odrešitev v posmrtnem življenju predanim vernikom, je odseval še v drugem vzhodnem kultu, ki se je pojavil proti koncu 1. stoletju po Kr. Za razliko od njiju se je ta kult veliko počasneje absorbiral v ogrodje konvencionalne družbe. Izidin kult je bil sicer uradno zatiran in celo zakonsko prepovedan v času vladanja Tiberija, potem ko so se svečeniki znašli sredi spolnega škandala, ki je vključeval ljudi s senatorskim statusom, vendar ni nikoli fundamentalno spremenil norm rimske družbe. Še manj Mitrov kult, ki je tudi imel odkrito podporo. Za razliko od kulta Izide in Mitre krščanstvo ni poudarjalo božjih dejanj, ampak bolj trpljenje človeka.¹⁰³

Elitnost misterijskih kultov: podpora rimskih vladarjev

Podobno, kot si je našel Aleksander Veliki za svoje grško-orientalske kraljestvo primerno glavno mesto v helensko-judovsko-egiptovski in zlasti kozmopolitski Aleksandriji, tako naj bi na stičišču Orienta in Okcidenta ležeča prestolnica nove rimsko-helenistične svetovne države ne bila italaska občina, ampak glavno mesto mnogih narodov, ki mu je bil vzet narodni značaj. Zato je Cezar dopustil, da so tu poleg očeta Jupitra častili na novo priseljene egipčanske bogove, in dovolil celo Judom svobodno opravljanje lastnega obredja.¹⁰⁴ 29. stih pete Vergilijeve ekloge ('Poznano je, da je Cezar prvi posredoval v Rim misterije Liber Patra'), je treba razumeti tako, da je Cezar, iz državnih razlogov želel tradicionalno obliko Liberovega kulta zamenjati z aleksandrijsko različico Dioniz-Oziris, ki bi jo z upravnim aparatom lahko kontroliral. Podoben odnos z grško-egipčanskim religioznim sinkretizmom je imel tudi Antonij, ki je bil po poroki s Kleopatrom proglašen za Dioniza-Oziris, Kleopatra pa za Izido-Semelo, s čimer se je nadaljevala praksa številnih helenističnih vladarjev, ki so

se kot Aleksander Veliki dali imenovati Novi Dioniz, da bi, kakor je on, tudi sami vladali svetu.¹⁰⁵

Tuji kultu so v 2. stoletju po po Kr. prep-lavljali Rim. Kulte iz Anatolije so sprejeli z reformo obredja Kibe in Atisa, ki jo je uvedel cesar Klavdij. Egiptovske kulte, ki jih je preganjal Tiberij¹⁰⁶, je spet dovolil Kaligula. Tiberij, z nekaj izjemami na vzhodu, je vedno zavračal ponujena božanska čaščenja, vendar naj bi se pojavil oblečen kot Bakh, Apolon in Jupiter. Klavdij, zaverovan v versko znanost (reorganiziral je haruspice in čaščenje Kibe), je delil vedenje z Tiberijem, vendar je tudi nadaljeval prakso provincialne in zahodne verske politike Avgusta. Domicijan je znova postavil Izidin tempelj, uničen v požaru leta 80 pr. Kr. Sirska boginja Atargatis je bila edina, katere čaščenje je dovolil Neron, ki dolgo ni priznaval nobenega drugega boga. Neron je po eni strani deloval brezbrizno v odnosu do tradicionalne rimske religije, po drugi se je zatekal k magičnim praksam in vzhodnim kultom. Zbiral in spodbujal je božanske asociacije; napisi so mu pripisovali pristojnosti Herkula, Marsa, Jupitra, čeprav je bil prvotno, predvsem na začetku vladanja, povezan z Apolonom.¹⁰⁷ Čaščenje vzhodnih kultov naj bi predvsem bil odraz vladarjevih muh. V obdobju Flavijcev (68-96 po Kr.) je opazna prisotnost vzhodnih kultov, za kar je bila zaslužna tudi Vespazijanova povezava z Egiptom; v *Domus Flavia* na Palaciju je bila kapela egipčanskih božanstev za dobro cesarja. Pod Flavijci se je v Rimu pojavilo tudi prvo žrtvovanje Mitru; takrat so odprli Mitrova svetišča v Rimu in Kapui. Tiste, ki jih ti kultu niso premamili, je družilo sumničavo sovraštvo. Spreobračanje k judaizmu znotraj imperialne družin je preganjal Domicijan leta 95.¹⁰⁸

'Povzhodnjenje' rimske vere je pripisano Severom in pod vplivom vladarjev, trgovcev in uradnikov so se ti kultu znatno razširili. V deželah, v katere so se kultu že razširili, so pridobili še večjo moč, in se razširili v kraje, kamor prej niso segli. Jasnejšo povezavo med

cesarsko politiko in vzhodnimi kultu dajeta Elagabal in Sever Aleksander. Elagabal je promoviral naraščajočo idejo o enem bogu z razdeljeno močjo, iz katere so ostale božanske figure bile le odraz. Sončni bog (*Sol, Helios*) je bil veliko božanstvo, ki je prejel prednosti iz sinkretističnega gibanja 3. stoletja. S Severom Aleksandrom se je pojavila nova oblika sinkretizma; postavila je bogove na enako raven, ne da bi favorizirala ali izključevala koga, zato ker so misleci v 3. stoletju menili, da so odrazi višjega božanstva, ki so ga želeli definirati. V tem času je povsod največ pozornosti dobila Kibela. Žrtvovanje bikov in ovc je postajalo številčnejše ob koncu obdobja Antonija in med obdobjem Severov je bilo pogosto povezano z vladarjevim kultom. Karakala je prisegal na kult Serapisa, ki se je leta 212 pojavil na njegovih kovancih. Poznan je bil kot ljubitelj Serapisa in Serapis je imel posvečen tempelj, zgrajen na Kvirinalu. Kult Jupitra Dolihena je dosegel svojo težo pod Severi, preden je začel pojenjati okoli leta 220. Ker je bil tesno povezan z vojaki, je bil ta kult bolj ali manj razširjen znotraj vojaških obrambnih linij. Pod Severi so bile posvetitve Mitri za varstvo vladarja najštevilčnejše. Vsi napisi Mitri so sledili isti formuli, za varstvo Avgusta pa je bil najpomembnejši Jupiter Optimus Maximus. Naposled je zadnji vidik 'povzhodnjenja' verskega življenja predstavljala razširitev krščanstva.¹⁰⁹

1. Navedeno po: A. B. Lorfels, Aleksander Veliki: Zadnji antični čarovnik, Ljubljana 2009 (dalje: Lorfels, Aleksander Veliki), str. 78.
2. Gian Biagio Conte, Zgodovina latinske književnosti: od začetkov do padca rimskega cesarstva, Ljubljana 2010 (dalje: Conte, Zgodovina latinske književnosti), str. 629.
3. Apulej, Metamorfoze ali Zlati osel, Ljubljana 1981 (dalje Apulej: Zlati osel), str. 227, 228.
4. Carl J. Richard, Why We're All Romans, The Roman Contribution to The Western World, Lanham 2010 (dalje: Richard, Why We're All Romans), str. 38.
5. Franz Cumont, The Mysteries of Mithra, Chicago 1903 (dalje: Cumont, The Mysteries), str. 30.
6. Linda Woodhead, Krščanstvo, zelo kratek uvod, Ljubljana 2009 (dalje: Woodhead, Krščanstvo), str. 81.

7. Zmago Šmitek, Mitološko izročilo Slovencev: svetinje preteklosti, Ljubljana 2011 (dalje: Šmitek, Mitološko izročilo Slovencev), str. 90.
8. Robert Ellwood, *Tales of Lights and Shadows; The Mythology of the Afterlife*, London 2010 (dalje: Ellwood, *Tales of Light and Shadows*), str. 26.
9. Mark P.O. Morford, Robert J. Lenardon, *Classical Mythology*, 5. izdaja, White Plains, New York 1955 (dalje: Morford, *Classical Mythology*), str. 308.
10. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 17.
11. Stewart Perowne, *Rimska mitologija*, Opatija 1986 (dalje: Perowne, *Rimska mitologija*), str. 88.
12. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 30.
13. Rene Girard, *Grešni kozel*, Ljubljana 2011 (dalje: Girard, *Grešni kozel*), str. 17.
14. Ludwig Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, Ljubljana 1982 (dalje: Feuerbach, *Bistvo krščanstva*), str. 100.
15. Svetlana Slapšak, *Antične ženske, religija in demokracija*, v: *Ženske in religija*, Poligrafi, št. 45/46, letnik 12, Ljubljana 2007 (dalje: Slapšak, *Antične ženske, religija in demokracija*), str. 91.
16. Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mit in tragedija v stari Grčiji*, Ljubljana 2004 (dalje: Vernant, *Mit in tragedija*), str. 18.
17. Nadja Furlan Štante, *Manjkajoče rebro. Ženska, religija in spolni stereotipi*, Koper 2006 (dalje: Furlan, *Manjkajoče rebro*), str. 133.
18. Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods: the Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Arts*, Princeton 1981 (dalje: Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*), str. 373.
19. James Frazer, *Zlata veja: raziskava magije in religije*, Knjiga 1, Ljubljana 2001 (dalje: Frazer, *Zlata veja*), str. 406.
20. Marcel Detienne, *Iznajdba mitologije*, Ljubljana 2008 (dalje: Detienne, *Iznajdba mitologije*), str. 109, 114.
21. Mircea Eliade, *Aspekti mita*, Zagreb 2004 (dalje: Eliade, *Aspekti mita*), str. 2.
22. Marjeta Šašel Kos, *A Few Remarks Concerning the archaiologia of Nauportus and Emona: The Argonauts*, v: *Mediterranean Myths from Classical Antiquity to the Eighteenth Century*, Mediteranski miti od antike do 18. stoletja, Ljubljana 2006 (dalje: ŠašelKos, *The Argonauts*), str. 13.
23. Platonovo zanimanje za misticizem izvira iz Pitagore. Pitagorejci so bili vključeni v misterijske kulte; verjeli so v reinkarnacijo in preseljevanje duš, kar je imelo močan vpliv na Platona. William Raeper, Linda Smith, *Vodnik po idejah: religija in filozofija v preteklosti in danes*, Ljubljana 1995 (dalje: Raeper, *Vodnik po idejah*), str. 14.
24. Luc Brisson, *Platonov odnos do mita*, v: *Antični mit in literatura*, Poligrafi, številka 31/32, letnik 8, Ljubljana 2003 (dalje: Brisson, *Platonov odnos do mita*), str. 33, 47, 48.
25. Max Charlesworth, *Filozofija in religija*, od Platona do postmodernizma, Ljubljana 2011 (dalje: Charlesworth, *Filozofija in religija*), str. 28, 34.
26. Karen Armstrong, *Kratka zgodovina mita*, Ljubljana 2005 (dalje: Armstrong, *Kratka zgodovina mita*), str. 93.
27. Rudolf Steiner, *Krščanstvo kot mistično dejstvo in pravadni misterij*, Šmarješke Toplice 2012 (dalje: Steiner, *Krščanstvo kot mistično dejstvo*), str. 71.
28. Alenka Jovanovski, *Ljubezen in lepo. Hermenevtika ljubezni*, v: *Ljubezni. Eros, Philia, Agape*, Poligrafi, št. 33/34, letnik 9, Ljubljana 2004 (dalje: Jovanovski, *Ljubezen in lepo*), str. 28.
29. Umberto Eco, *Zgodovina lepote*, Ljubljana 2006 (dalje: Eco, *Zgodovina lepote*), str. 49-50.
30. Giovanni Reale, *Eros, demon posrednik*, v: *Ljubezni. Eros, Philia, Agape*, Poligrafi, št. 33/34, letnik 9, Ljubljana 2004 (dalje: Reale, *Eros, demon posrednik*), str. 188.
31. Pierre Hadot, *Kaj je antična filozofija*, Ljubljana 2009 (dalje: Hadot, *Kaj je antična filozofija*), str. 175.
32. Platonovi poznejši učenci, neoplatoniki, so mu pripisovali skrivno doktrino, ki jo je delil le s tistimi, ki so je bili vredni in ki jim jo je razkril pod 'pečatom skrivnosti'. Na njegov nauk so gledali tako skrivnostno kot na nauk misterijev. Steiner, *Krščanstvo kot mistično dejstvo*, str. 48.
33. Steiner, *Krščanstvo kot mistično dejstvo*, str. 33.
34. Arthur Cotterell, *A Dictionary of World Mythology*, Oxford 1986 (dalje: Cotterell, *A Dictionary*), str. 21.
35. Hadot, *Kaj je antična filozofija*, str. 176.
36. Manfred Frank, *Enharmonična zamenjava Dioniza in Kristusa pri Hölderlinu v romantiki in antiki*, v: *Antični mit in literatura*, Poligrafi, št. 31/32, letnik 8, Ljubljana 2003 (dalje: Frank, *Enharmonična zamenjava*), str. 98.
37. Ellwood, *Tales of Lights and Shadows*, str. 143,144.
38. Michael Grant, *Miti starih Grkov in Rimljanov*, Ljubljana 1968 (dalje: Grant, *Miti starih Grkov*), str. 131.
39. Robert A. Segal (ur.), *The Myth and The Ritual Theory: An Anthology*, Malden-Oxford 1998 (dalje: Segal, *The Myth and The Ritual Theory*), str. 2, 3, 6.
40. Aleš Debeljak, *Oblike religiozne imaginacije*, Ljubljana 1995 (dalje: Debeljak, *Oblike religiozne imaginacije*), str. 82.
41. Clyde Curry Smith, *Verstva stare Grčije in Rima*, v: *Velika verstva sveta*, Koper 1987 (dalje: C. Smith, *Verstva stare Grčije in Rima*), str. 103.
42. *Mitologija*, ilustrirana enciklopedija, Ljubljana 1988 (dalje: *Mitologija*, ilustrirana enciklopedija), str. 10.
43. Gerold Dommermuth-Gudrich, *50 znamenitih: MITI, Kranj 2011* (dalje: Dommermuth-Gudrich, *50 znamenitih*), str. 9.
44. Steiner, *Krščanstvo kot mistično dejstvo*, str. 28.
45. Dommermuth-Gudrich, *50 znamenitih*, str.12.
46. Armstrong, *Kratka zgodovina mita*, str. 12.
47. *Ibidem*, str. 13.
48. Philip Wilkinson, *Myths and Legends: an Illustrated Guide to Their Origins and Meanings*, London 2009 (dalje: Wilkinson, *Myths and Legends*), str. 6-9.
49. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, str. 85.
50. Manfred Frank, *Prihajajoči bog*, Ljubljana 2005 (dalje: Frank, *Prihajajoči bog*), str. 8.
51. Eliade, *Aspekti mita*, str. 6.
52. H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek & Roman Religion 2, Transition & Reversal in Myth & Ritual*, Leiden 1993 (dalje: Versnel, *Inconsistencies in Greek & Roman Religion 2*), str. 27.
53. Dommermuth-Gudrich, *50 znamenitih*, str. 371.
54. Wilkinson, *Myths and Legends*, str. 15.
55. Hans Kloft, *Mysterienkulte der Antike: Götter, Menschen, Rituale*, München 1999 (dalje: Kloft, *Mysterienkulte der*

- Antike), str. 10; Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Teorija religije, Ljubljana 2007 (dalje: Stark, Teorija religije), str. 160.
56. Mitologija, ilustrirana enciklopedija, str. 144.
57. Kloft, Mysterienkulte der Antike, str. 7.
58. Steiner, Krščanstvo kot mistično dejstvo, str. 16, 118.
59. Razlikovanja med posvečenim v elevzinske in orfično-pitagorejske misterije ter neposvečenim, pa tudi strogo disciplino molčanja posvečenega je Platon uporabljal tudi za primerjavo razumevanja in nerazumevanja filozofije. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 19-20.
60. Harold P. Willoughby, Pagan Regeneration, A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World, Chicago 1960 (dalje: Willoughby, A Study of Mystery Initiations), str. 69.
61. C. Smith, Verstva stare Grčije in Rima, str. 103.
62. Kloft, Mysterienkulte der Antike, str. 9.
63. Jerome Carcopino, Rim na vzponu cesarstva, Ljubljana 2001 (dalje: Carcopino, Rim na vzponu cesarstva), str. 142.
64. Raeper, Vodnik po idejah, str. 178.
65. Mircea Eliade, Zgodovina religioznih verovanj in idej, Knjiga 2, Ljubljana 1996 (dalje: Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2), str. 216.
66. Marcel Le Glay, Jean-Louis Voisin, Yann Le Bohec, A History of Rome, Chichester 2009 (dalje: Le Glay, A History of Rome), str. 400-401.
67. Rado Radešček, Boj med svetlobo in temo: izvori ljudskih vraž in običajev, Ljubljana 1999 (dalje: Radešček, Boj med svetlobo in temo), str. 253.
68. Eliade, Zgodovina religioznih dejanj, Knjiga 2, str. 86.
69. Claude Mosse je poudarila, da je bil status žensk ambivalenten: po eni strani so bile integralni del državljskega kolektiva v območju kultov in so se lahko pojavljale kot priznan in za državo pomemben kolektiv ali kot uspešne posameznice, na drugi strani pa naj bi drugačen status žensk v kultih samo še potrjeval žensko drugačnost v konstruktivni državljske (moške) identitete. Slapšak, Antične ženske, religija in demokracija, str. 93.
70. Ambrogio Donini, Oris zgodovine verstev, Ljubljana 1965 (dalje: Donini, Oris), str. 197.
71. Eliade, Aspekti mita, str. 169.
72. Darja Kalan, Olimpi med vzhodnimi in zahodnimi miselnimi državami, Ljubljana 1995 (dalje: Kalan, Olimpi) str. 81. Eduard Schire je zapisal, da so Platona v Egiptu posvetili v Izidine misterije, a ne kakor Pitagoro, v vseh devet stopenj, temveč le v prve tri, kar po drugih mnenjih uradne znanosti ni resnično. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 35.
73. Le Glay, A History of Rome, str. 402.
74. David S. Potter, The Roman Empire at Bay, AD 180-395, London; New York 2004 (dalje: Potter, The Roman Empire), str. 432, 435.
75. Le Glay, A History of Rome, str. 401.
76. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 167.
77. Donini, Oris zgodovine verstev, str. 199.
78. Mitologija, ilustrirana enciklopedija, str. 144.
79. Smith, Verstva stare Grčije in Rima, 104.
80. V nasprotju z bližnjevzhodno in grško arhitekturo ima rimska arhitektura dva močna vzornika: Grke in Etruščane. Grki so svojo kulturo širili preko svojih kolonij na Siciliji in v južni Italiji. Bili so tudi arhitekti rimskih svetišč. Hermodor iz Salamine je zgradil tempelj Jupitra Statorja na Kapitolu (146 pr. Kr.), Apolodor iz Damaska Trajanov forum (113 pr. Kr.). Jože Marinko, Antična arhitektura, Ljubljana 1997 (dalje: Marinko, Antična arhitektura), str. 158.
81. Kloft, Mysterienkulte der Antike, str. 96.
82. B. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 20.
83. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 168.
84. George Ryley Scott, Phallic Worship, A History of Sex and Sexual Rites, London 1966 (dalje: Scott, Phallic Worship), str. 127.
85. Le Glay, A History of Rome, str. 401.
86. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 168-169.
87. Steiner, Krščanstvo kot mistično dejstvo, str. 17.
88. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 169.
89. Robin Lane Fox, Klasični svet: Epska povijest Grčke in Rima, Zagreb 2008 (dalje: Lane Fox, Klasični svet), str. 244.
90. Valerie M. Warrior, Roman Religion, Cambridge Introduction to Roman Civilization, Cambridge 2008 (dalje: Warrior, Roman Religion), str. 8.
91. Paul Veyne, Kako je naš svet postal krščanski (312-394), Ljubljana 2010 (dalje: Veyne, Kako je naš svet postal krščanski), str. 99.
92. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 173.
93. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 74, 85.
94. Kloft, Mysterienkulte der Antike, str. 97.
95. Steiner, Krščanstvo kot mistično dejstvo, str. 34-36.
96. Sergej A. Tokarev, Vera v zgodovini narodov sveta, Ljubljana 1974 (dalje: Tokarev, Vera v zgodovini), str. 330.
97. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 91.
98. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 168.
99. Kloft, Mysterienkulte der Antike, str. 103, 105.
100. Carcopino, Rim na vzponu cesarstva, str. 138.
101. A History of Western Society, Volume 1, str. 171.
102. Carcopino, Rim na vzponu cesarstva, str. 139.
103. David S. Potter, Emperors of Rome: Imperial Rome from Julius Caesar to the Last Emperor, London 2008 (dalje: Potter, Emperors of Rome), str. 128.
104. Theodor Mommsen, Rimska zgodovina, Ljubljana 1980 (dalje: Mommsen, Rimska zgodovina), str. 207.
105. Gabričević, Studije i članci, str. 147.
106. Ker je Tiberij izgnal vse Izidine svečenike pod pretvezo, da so s spletkami spodbujali prešuštvo, je Juvenal obsodil vse orientalske svečenike, Kaldejce, Komagence, Frigijce ali Izidine svečenike, ter jih ozmerjal s sleparji in goljufi. Carcopino, Rim na vzponu cesarstva, str. 139.
107. Le Glay, A History of Rome, str. 281, 317.
108. Carcopino, Rim na vzponu cesarstva, str. 139.
109. Le Glay, A History of Rome, str. 432-433.



MARIJA PEGAN

Terčeljeva pesnitev *Metropolit*¹

UVOD

Zanimanje za Filipa Terčelja se širi. Minilo je šele dvajset let od izida prve monografije o Filipu Terčelju ob 100. obletnici njegovega rojstva leta 1992 izpod peresa Marijana Breclja pri založbi Ognjišče v zbirki Graditelji slovenskega doma v Kopru. Od takrat se zanimanje zanj vztrajno širi in kaže, da so ljudje željni izvedeti več o življenju in delu tega uglednega primorskega duhovnika, besednega ustvarjalca in po splošnem mnenju mučenca.

Njegova besedna ustvarjalnost in dediščina še nista povsem ugotovljeni in raziskani. Vedno znova odkrivamo še skrite ostaline Terčeljeve zapuščine na nepričakovanih mestih, tako je poleti 2012 v arhivu solkanskega župnišča župnik Vinko Paljk našel rokopisni cikel vzgojnih pesmi pod naslovom Na Sion, objavljen v Družini, Novem glasu* in Koledarju GMD 2013.

Februarja 2012 pa je po posredovanju patra Vida Lisjaka meni prišla v roke pesem "Filip Terčelj: Zadnji ilirski metropolit. V spomin nadškofa Sedeja."

Gre za dolgo pesem v 134 verzih in treh dejanjih z epsko-lirsko in preroško vsebino.

Želim jo v nadaljevanju predstaviti, kajti po spletu okoliščin doslej še ni bila objavljena pod pesnikovim imenom, pač pa kot skriti naslov v dodatku k življenjepisu nadškofa Sedeja v samozaložbi njegovega nečaka Josipa Sedeja leta 1971, štirideset let po nastanku!

KRATKA VSEBINA PESMI

Pesnik dogajanje postavi v okvir jesenske narave in adventnega cerkvenega časa, v občutje neznosne stiske Slovenca - trpina in njegove silne potrebe po Rešeniku. V tem okviru zagledamo strtega in bolnega nadškofa, Sedeja, ki pod gradom v škofijskem dvorcu ob svetopisemski besedi v meditaciji premišljuje stisko poslednjih dni in poslednjo sodbo, na predvečer prve adventne nedelje, večer svoje smrti.

Ko je naslednji dan ljudstvo prvič prišlo k zornicam, je izvedelo, da "je ugasnila luč, je umrl Sedej". Ne vemo, ali je bil res ob umirajočem "Benjamin" in ali mu je res bral "prerokbo", vemo pa, da je to pesniška metafora in pesniška resnica z odmevnimi reminiscencami.

Pesnik predstavi zastraženega mrliča. Nato gre po poti na Sveto goro, kamor so

ljubljenega očeta na svojih ramah nesli slovenski fantje in moške in kjer so ga prevzeli njegovi duhovni sinovi, duhovniki, in ga pokopali v sveto zemljo. Pesnik pripoved zaključni s pretresljivo prošnjo vladiki že v Božji navzočnosti, naj prosi za narod, da ostane zvest Cerkvi, da upanja božjega ne izgubi. Ljudstvu pa za popotnico v življenje izroči s krvjo Sedejevega življenja pisani testament: "Kdor veruje v Boga, kdor ljubi svoj rod, ne umrje nikdar: on večno živi".

Terčeljeva nabožna pesem nam je dobro znana in mnogo prepevana, zahtevnejša zvrst, kakršen je *Metropolit*, pa povsem neznana. Zato jo želim, po dvainosemdesetih letih od nastanka, predstaviti in jo objaviti samostojno pod pesnikovim imenom ter upravičiti njen nastanek kot živ, organski odziv na nenadomestljivo izgubo nadškofa – vladike – Sedeja, ki ga pesnitev povzdigne in povrne ljudstvu v uteho in vzgled. To dolgujem pesniku.

Škof Sedej ni bil nikoli pozabljen, Terčelj pa določen pozabi, a ne pozabljen.

Kaj o tem ve Kranjska? Nič! Skoraj nič. Zato tako lahkotno kar naprej vztraja pri krilaticah o sprva "prefinjeni" (P. Krečič) italijanizaciji, o "katoliškosti" (S. Krajnc) fašizma!

PREDSTAVITEV FAKSIMILA ORIGINALA PESNITVE METROPOLIT Z OPOMBAMI IN DOKUMENTI

Objava pesnitve je nastala na podlagi faksimila "Terčeljevega tipkopijsnega originala, Lj., 2./I. 37" na tankem rjavem listu starega formata 21 x 34, odkritega aprila 2012, kot ga je Terčelj sam natipkal pet let po nastanku pesmi.

Filip Terčelj (Grivče – Šturje – Ajdovščina, 2. 2. 1892 † 7. 1. 1946, Davča – Sp. Sorica) je bil duhovnik, profesor verouka, voditelj mladine, predavatelj, prosvetni delavec, prosvetno-versko-kulturni organizator, urednik, publicist, narodnoobrambni in verski pisatelj, pesnik kakih 150 uglasbenih, skoraj ponarodelih cerkvenih pesmi. Antifašist. Antikomunist. Rojen na Kranjskem

kot prvi med sedmimi otroki kmetu Filipu in Mariji, r. Rustja, v Grivčah, vasi v pobočju Gore nad Šturjami na levem bregu Hublja, ki je bil mejnik med avstro-ogrsko Kranjsko in Goriško od 1830. Po končani štiriletni ljudski šoli v Šturjah je 13-leten odšel zdoma, da je v Šentvidu nad Ljubljano nadaljeval šolanje v generaciji prvencev slovenske klasične gimnazije, ki jo je 1905 ustanovil ljubljanski škof Jeglič, 1913 je maturiral in študij nadaljeval na Škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani na Dolničarjevi, za stolnico. Bil je vseskozi odličnjak. Posvečen je bil 6. 6. 1917, pel novo mašo 10. 6. v Ljubljani in bil 6. 7. 17 z dekretom škofa Jegliča določen za kaplana v Škofji Loki. Medtem je hudo zbolela mati in 4. 7. 1917 umrla, kar ga je zelo zaznamovalo. Iz očetovega drugega zakona z Anico Breclj je 1923 dobil polsestro Marinko. V Škofji Loki je ostal do 8. 9. 1921, ko je bil za eno leto poslan na socialno-pedagoško fakulteto univerze v Kölnu, kjer si je pridobil socialno pedagoško izobrazbo z akademskim naslovom profesor teologije. Medtem je deloval tudi med slovenskimi izseljenci, rudarji v Porurju, zanje ustanovil prvo zasebno slovensko šolo v Hambornu pri Oberhausnu pri Essnu, udeleževal se je študijskih tečajev v Mönchen-Gladbachu ter v okviru Kolpingovih ljudskih ustanov doživljal bogato kulturno-prosvetno življenje.

Po vrnitvi septembra 1922 ga je škof Jeglič poslal na zasedeno Primorsko v Gorico nadškofu Sedeju v pomoč za potrebe Prosvetne zveze, katere glavni tajnik je postal in urednik njenega mesečnega glasila, *Naš čolnič*, 1923–28, ter član ožjega književnega odseka GMD 1924–29. Imel je delovno mesto in dohodke duhovnega vodje in kateheta v slovenskem Alojzijevišču. Terčelj se je kot nekakšen odlično izurjen 'režiser ali general', izredno prepričljiv govornik, odličen organizator in literarni talent z vso vnemo vključil v delo znotraj duhovniške stanovske organizacije Zbor svečnikov svetega Pavla, s katero so primorski duhovniki odgovorili na italijansko zasedbo naših krajev. Odlično je vplival na razmah Prosvetne zveze v najmanjšo

vipavsko, posoško in goriško vas zasedene Primorske. V času hude gospodarske krize konec 1920 je odhajal v Trst, kjer je primorske emigrante v Južno Ameriko v slovo pospremil z duhovno popotnico. Nosil je bremena z ljudstvom in mu v stiski dvigal moralo, poln ognja in čudovite bližine do mladih in starejših je pomagal k lepoti bogoslužja, znal je pritegovati in osvajati srca, z izrednim govorniškimi nastopom je polnil svetišča v Logu pri Vipavi, pri Mariji Obršljanski na Krasu, na Sveti gori nad Sočo, na Mengorah nad Tolminom in po prepovedi Prosvetne zveze hodil predavat na skrivne tabore na Vitovljah in Višarjah. Fašistična oblast ga je takoj zaznala kot bistveno oviro pri italijanizaciji zasedene Julijske krajine "Venezia Julia" in se ga besedno in fizično lotila že spomladi 1923. Po prepovedi Prosvetne zveze in njenega glasila 1927/28 se je Terčelj podvzval in v gostem zaporedju do 1931 izdal osem knjižnih enot.

Kakor nadškofa in drugih uglednih brankov slovenstva se je tudi njega oblast hotela znebiti. Bil je aretiran na silvestrovo 1931, niti mesec dni po pokopu nadškofa Sedeja 3. 12. 1931, kateremu je medtem iz osebne bližine napisal veličastno pesem Metropolitu v spomin.

Naslednjih pet mesecev je prestajal v sodnih zaporih v Gorici in Koprju, bil obsojen na 5 let konfinacije na jug Italije, v Campobasso, po petih mesecih, konec novembra 1932, pa pomiloščen ob priložnosti prve desetletnice vzpona fašizma na oblast – ironija ironična – za kar ga je UDBA še posmrtno skušala bremeniti sodelovanja z italijansko tajno policijo – da bi opravičila svoj kriminalni umor velikega rodoljuba in ljubljene duhovnika.

Po povratku iz konfinacije za Terčelja na Goriškem ni bilo nikakršne službe, živel je na ramenih staršev in od vbogajme, nekaj tednov leta 1934 vendarle smel nadomeščati od ustrahovanj in groženj obolelega ajdovskega župnika Fona, a je medtem, ker mu je grozila ponovna aretacija, 26. 4. 1934 prebežal v Ljubljano, ilegalno, ker mu je potekel potni list.

Najprej je iskal zdravniško pomoč v umobolnici, kruh pri šolskih sestrah v Repnjem in pri karmeličankah v Mostah. V Ljubljani se je čutil odveč, v dušo ga je zeblo in jokalo je ob brezbriznosti Kranjcev do izgube Primorske, ob mačehovskem, že kar sovražnem odnosu do beguncev, ob strankarskih in drugih delitvah, v katere se ni želel vključevati.

Za šolsko leto 1934/35 je bil s škofijskim dekretom nastavljen za prefekta v Marijanišče, kjer je ostal in stanoval eno leto, z odlokom beograjskega ministrstva za prosveto pa imenovan za suplenta verouka na II. ženski, današnji poljanski gimnaziji, kjer je po potrebi poučeval tudi filozofijo, pedagogiko, sociologijo, italijanščino in nemščino. Med več kateheti gimnazije je bil odgovoren za šolske maše in mašni pevski zbor, ki ga je vodil in vodil on sam; ni naključje, da je ravno v tem času gimnazijski zbor narasel na 91 pevcev in dosegal velike uspehe, a ga je na nastopih vodil prof. V. Schweiger; tudi za radio Ljubljana so snemali in potovali po Jugoslaviji. Konec avgusta 1935 je opustil službo prefekta v Marijanišču in sprejel službo honorarnega hišnega duhovnika v prisilnih delavnicah oz. umobolnici na Poljanskem nasipu, kjer je dobil svoje stanovanje in tam ostal do konca svojih dni: v sobi je imel harmonij, na mizi gostoljubno košarico dobrot za mlade in vse, ki so njegove pomoči iskali. Ves čas je deloval v emigrantskih društvih Soča in Tabor, ne glede na strankarsko usmerjenost, pisal prošnje in zahvale za tiste, ki tega niso znali, delal vse, kar je bilo treba, hodil predavat med emigrante v Mursko Soboto, Maribor, Sv. Kungoto, na Ptuj in v Kamnik, obiskoval begunce še iz 1. svetovne vojne, predaval na radiu in na društvenih shodih na Vegovi in v dvorani Union.

Ob koncu 1935 je ustanovil nadstrankarsko duhovno usmerjeno Sedejevo družino, ki je nudila zavetje in oporo primorskim sirotam brez očeta, nadškofa Sedeja. Deloval je kot talna voda, ki vse nevidno napaja: recimo proslavo v Ljubljani ob 30. obletnici Gregorčičeve smrti 21.11. 36 z odkritjem spomenika

leto pozneje, 8. 9. 1937; pa peto obletnico Sedejeve smrti z odkritjem spomenika 29. 11. 1936 v Stični, kjer je bila njegova pesem Metropolitu v spomin prvič javno deklamirana; slovesno sveto mašo zadušnico Lojzetu Bratužu v spomin ob sedmini njegove smrti 23. 2. 1937, za kar mu je pridobil frančiškanskega provinciala patra Ranta na Tromostovju.

Dolgo je Terčelj ostal le suplent z nizkimi osebnimi dohodki, razočaran, ker ni napredoval v profesuro, ko je 1938 prejel naziv profesor, 1939 pa še priznano delovno dobo v Gorici. Tako se je Terčelju izboljšal njegov družbeni in gmotni položaj.

Terčelj je deloval nadstrankarsko, sodeloval pri Slovenski straži in Slovenski dijaški zvezi. Zahajal je v družbo frančiškanov in v Finžgarjev krog. Prijateljeval je z Brecljevimi in s Tomšičevimi. Pri svetem Jožefu je uvedel adoracijo Najsvetejšega za svoje dijakinje ob sobotah popoldan, z njimi odhajal na poletne taborne na Žingarico in prirejal glasbeno-gledališke predstave, pisal dramska besedila, prigodnice, slavnostne pesmi, pogrebne, dajal iz rok v roke razna besedila, objavljaj aktualnosti v Slovincu, odmeve v Istri, glasilo emigrantov. Besedo je umetniško oblikoval v pesmih, izpovedno-refleksivnih črticah z vipavskimi in posošskimi motivi, pogosto z avtobiografsko noto, čustveno nabite, psihološko poglobljene in jih objavljaj v Naši zvezdi, Luči in Lučki, skrit za psevdonomi.

Italijanska tajna policija je Terčelja zasedovala ves čas in ga ob zasedbi Ljubljanske pokrajine takoj maja 1941 aretirala in zaslila, ostal je štiri tedne v zaporu.

Nato je smel nadaljevati profesorsko delo in duhovno oskrbo bolnice, kjer je tvegaj življenje za zavetje svojim dijakinjam, članicam OF, medtem ko je sam odklanjal članstvo v OF. Za kaznovane dijakinje se je v profesorskem zboru zavzel z nastopom "J'accuse", kot odmev slovitega Zolajevega zagovora krivično obsojenega judovskega člana francoske vojaške komande – Terčelj je zagovarjal, da so za kazen dijakinj glasovali tisti, ki so nemoteno ostali na svojih

profesorskih stolčkih, medtem ko so dijakinje uvedli v nevarne akcije in jim nakopali kazni. S tem se je zameril profesorjem.

Vojno so na šoli dramatično občutili. Izpraznjene klopi so polnili pribežniki iz Štajerske in Terčelj je marsikaterega begunca oskrbel s toplim obrokom v ljudski kuhinji, pri Slamiču ali mu kako drugače pomagal. Septembra 1943 se je z menjavo okupatorja občutno menjaj režim in februarja 1944 je nemška oblast izselila umobolne v neprimerne prostore stare šempetske vojašnice, na Vrazov trg: Terčelj je odšel z njimi in ostal naseljen med njimi v isti bolniški sobi v nemogočih razmerah več kot leto dni, ob profesuri!

Ob "osvoboditvi" je na šoli zaprosil za vrnitev na Primorsko, da bi pomagal pri obnovi svoje domovine, a so ga namesto tega za tri mesece strpali v "partizanski zapor" z najbolj absurdno izmed obsodb – kot izdajalca naroda! Takrat se je zanj zavzela edina Tomšičeva družina. Bil pa je Terčelj v svaštvo z Brecljevimi – Marjanom in Bogdanom – po očetu Antonu, pokojnem že 1943, in s Kristanovimi. Po izpustu, 20. 9. 1945, ni bil nikjer zaželen, niti v bolnici ni smel ostati, nadziran in, brez pristanka oblasti za opravljanje duhovniške ali kakršnekoli druge službe, lačen in gol, ki ni imel, kamor bi trudno glavo položil. Svoje stvari je odložil na podstrešje pri Sv. Jožefu in o božiču 1945 postal gost sozapornika sobrata Franca Krašne, po rodu Zgornjevipavca, ki je 4. 12. 1945 pridobil pristanek oblasti za upravljanje župnije na Spodnji Sorici s podružnico v Davči. Terčelj se je s Sorice domačim javil 18. 12. 1945. Na praznik razglašnja Gospodovega 6. 1. 1946 je župnik Krašna pri jutranji maši na Sorici oznanil, da pojdetaj naslednji dan s Terčeljem v Škofjo Loko in v Ljubljano oblast prosit za na škofjeloškem gradu zaprte gospodarje, Danjarje, potomce "nemških kolonov" – osem kolonov * je leta 1283 freisinški škof Emiho pripeljal iz Innichna, da so najprej skrčili pot ob Sorici, nato postavili hube, zemljiške enote in si na njih zgradili domove – njihove številne družine je oblast tik pred božičem

1945 pregnala s stoletnih domov prek meje v Avstrijo.

Duhovnika sta šla maševat ob 10. uri v Davčo in bila nato gosta na kosilu pri organistu Francu Peternelju starejšem, Jurežu po domače, ter proti tretji uri odrinila prek gozdnih globeli peš, da bi se do noči vrnila v župnišče na Spodnji Sorici. Na tej poti sta ju zajela dva oznovca, ju čez noč zadržala, zasliševala in mučila na samotni kmetiji pri Brelihu, naslednji dan, 7. 1. 1946, na večer sta ju v Štulčevi grapi ustrelila. Teren je bil zato eno leto zastražen.

Pisni viri:

- Brecelj M., Filip Terčelj, Ognjišče, Koper 1992.
- Harej, PBL, 641 2 in navedeno literaturo.
- Novak V., SBL, IV, 58 – 9 in navedena literatura.
- Slovenski Primorec, 29. 8. 1946, št. 35.
- Dr. Pavle Blaznik, Kolonizacija Selške doline, inavguralna disertacija, Ljubljana 1928.
- M. Pegan: Zbornik Terčeljevih dni 2010 v Ajdovščini, tam M. Tavčar, 33, in G. E. Beličič, 62.
- M. Pegan: F. Terčelja in F. Krašne Pot v smrti, Ljubljana 2011, nova pričevanja o poti smrti.
- M. Pegan: Terčelj v: ŠKALj, ACAGo, SŠM, ARS, ZAL, ACS Rim; publikacija v pripravi.
- M. Pegan: Prva faksimilirana izdaja Terčeljevega književnega dela v XII enotah, Ljubljana, 7. 1. 2011.



- Pričevanja:
- Franca Peternelja ml. in drugih o okoliščinah smrti dveh duhovnikov, Davča 2003 -13;
 - Marije Thaler o pregonu "nemških kolonov" –Danjarjev, 12. 1. 2013.
- Terčeljevo uredniško in soavtorsko delo:
- Naš čolnič (1923 – 28), urednik in soavtor z uvodniki, pomenki, pismi, večerno šolo, članki o društvenem življenju doma, v Nemčiji, članki s socialno- vzgojnimi in versko- vzgojnimi vsebinami, o živih vrelcih zakramentov; avtor črtic, kratke povesti, prevoda svetniškega življenjepisa Marjetica v Družini (1929 – 30). Sourednik Goriške Mohorjeve družbe, soavtor v Koledarjih GMD in v Jadranskem almanahu v Trstu. V Ljubljani soavtor v revijah Luč (1937 – 38), Naša zvezda (1938–39), Lučka (1943 – 44 – 45). Avtor črtic in pesmi z osebno-izpovedno in narodnoobrambno noto. Avtor pesmi s pokrajinskimi, folklornimi motivi, slavnih pesmi, podoknic, pogrebnic, spevoiger in dramskih prizorov.
 - Kam greš? – Molitvenika s Terčeljevim uvodom, uredil V. Šček, 1925, Ponatisi 29, 31, 1947.
 - Socialna čitanka – soavtor s poglavjem Cerkev, uredil Janko Kralj, 1926.
 - Soavtor v Kolačkih P. Paljka, 1926, Prvih korakih F. Kleinmayrja, 1926.
- Soavtor:
- s 150 pesmimi v treh knjigah cerkvenih pesmaric z avtorskimi liturgičnimi uvodi:
 - Božji spevi, 1929. Gospodov dan, 1930. Zdrava Marija, podpisana Pelikan, 1933.
 - Soavtor Svetih pesmic, 1932, ponatisi 1940 in 1955, in Barčice, zbirke pesmic, Trst 1933.
 - Soavtor v Evharističnih šmarnicah – Sv. Rešnje Telo in družina, šmarnica za 26. maj 1935, Ljubljana.
- Primerjaj:
- Bibliografija F.T., d36 – d51, v: Terčeljevo književno delo, XII, M. Pegan.
- Terčeljevo samostojno objavljeno književno delo:
- Zrna – avtor in urednik, GMD, 1927.

- Za domačim ognjiščem – avtor in urednik, GMD, 1927.
- Marija, naše življenje (šmarnično branje za 31 dni) – avtor in urednik, Gorica 1928.
- Mati uči otroka moliti – avtor in urednik, GMD, 1930.
- Verbum Dei – urednik in pisec priročnika pridig za duhovnike, Gorica 1931.
- Našemu nadpastirju za srebrni jubilej – avtor in urednik ob soavtorju B. in Trentar, 1931.
- Srce in denar, spevoigra v enem dejanju, glasba V. Vodopivec, Pevska zveza, Ljubljana 1931
- Liber precum – cerkveni molitvenik – obredni priročnik za duhovnike, Gorica 1932.
- Ogorki, 10 črtic – podpisan Grivški, GMD, tiskano v Trstu, 1935.
- Vozniki, povest – F. Terčelj, GMD 1940, izid 1945.
- Prevodi: Vozniki v francoščini 1953, nemščini 1971, angleščini in hrvaščini.
- Izgubljeni dve knjigi duhovno-medicinskih opažanj o umobolnih, cf. MB, 40, Terčeljevo pismo 21.9. 45
- Izgubljena povest kot kronika domačega kraja v nastajanju, cf., PBL, 641. Podpisoval se je: Filip Terčelj; F. T.; Pelikan; Grivški; Soški.

V času fašizma so se avtorji podpisovali s psevdonimi, puščali nekakšne kode, začetnice ali nič.

ŽIVLJENJSKE IN DRUŽBENE OKOLIŠČINE V POJASNILO NASTANKA PESMI

Terčelj, ljubljanski duhovnik, je postal goriški duhovnik jeseni 1922, tako rekoč najmlajši med Sedejevimi duhovniki; prav on bi utegnil biti 'Benjamin' ob umirajočem vladiki Sedeju novembra 1931. Postal je podpredsednik Prosvetne zveze in urednik njenega glasila Naš čolnič s službenim mestom spiritula in kateheta v slovenskem Alojzijevišču.

Fašisti so Terčelja prvič napadli že 24. 2. 1923 po predavanju o krščanski vzgoji v družini in v javnosti za Prosvetno zvezo v Biljani (NAGO Nadškofijski arhiv Gorica, No. 782/23), kljub temu, da je bilo predavanje oblastem pravilno prijavljeno. Nadškof Sedej se je zanj zavzel pri goriškem podprefektu, a kaj, ko je bil že sam tam v nemilosti.

Jeseni 1923 so z Gentilejevo reformo na zasedenem ozemlju začeli uvajati italijansko osnovno šolo, postopno od prvega do petega razreda do jeseni 1927, ko je bila slovenska šola že ukinjena,

Prosvetna zveza je bila prepovedana, prav kmalu prepovedani tudi slovenski časopisi in revije, prepovedano je bilo krščevanje s slovenskimi imeni, obstoječa so poitalijančili. Itd.

Terčelj, dotlej duša živega prosvetnega in verskega življenja, je zdaj hitel s knjižnimi izdajami, dokler je bilo to mogoče. Poleg tega je oskrboval interna praznovanja v Alojzijevišču, v semenišču, v Marijinih družbah in apostolstvih molitve s pesmimi, recitali in spevoigrami in na ta način nevidno nadaljeval z duhovnim vodstvom slovenske mladine. Ko so leta 1931 v slovensko Alojzijevišče v Gorici – zgrajeno iz darov slovenskih duhovnikov, ki so se po letu 1892 povezali v društvo za potrebe slovenskih fantov kot pripravnico za vstop v prej nemške, zdaj italijanske šole – vključili italijanske gojence in v vodstvo nastavili italijanskega komisarja, da bi zavod prisilili v italijansko komunikacijo in ga pospešeno poitalijančili, so slovenski duhovniki živo občutili težo dogodkov. Terčelj se je trudil, da bi obdržal mesto duhovnega vodje v Alojzijevišču v oporo slovenskim gojencem, in si prizadeval, da bi pridobil mesto tudi med slovenskimi malosemeniščniki, zato je prosil nadškofa Sedeja za nekaj ur profesure v semenišču, za kar se je v tistem času dodatno izobraževal v Bergamu. Zaman! Po volji nadškofa Sedeja naj bi se umaknil v zakotje župnije Sveti Križ na Vipavskem, kot se je Virgil Šček že moral umakniti v zakotje župnije Avber. A Terčelj je odhod v Sv. Križ

odklonil; škofu je predlagal alternativno rešitev. Zavedal se je, da je najbolj potreben v Gorici! Z nadškofom sta se sporazumela. Od tod Terčeljev znameniti rek:

*A jaz se na bregu ne ganem, viharju
kljubujem, ostanem!***

Terčelj je slutil, da ni vse v nadškofovi moči, ni pa vedel, kako zelo nemočen je nadškof, posebno ne po vtisu, ki ga je nanje napravila čestitka nadškofu ob srebrnem jubileju 25.

3. 1931, ko je papež pohvalil Sedejevo delo v blagor duš in mu izrazil "blagonaklonjenost"!

Za slovensko duhovščino je bilo bistveno, da ne podleže fašističnim pritiskom in da obrani življenjski prostor za delovanje slovenske skupnosti. Verjeli so, da bo vse drugo ob papeževi zaslombi dosegel nadškof Sedej, ki je vsaj znotraj Cerkve dotlej dosegel spoštovanje temeljne pravice Slovencev do slovenskega jezika in zato užival popolno zaupanje duhovščine, vseh slovenskih krščanskih organizacij in vernikov, ki so mu ob vsaki priložnosti izražali vdanost in zahvalo.

Nadškof Sedej je bil steber verskega življenja in narodnega odpora proti fašizmu. V začetku novembra 1931 pa je odjeknila novica o nadškofovem odstopu na papeževo željo, kmalu nato še novica o imenovanju Sirottija za apostolskega administratorja, ki je nadškofa strla. Umrl je v soboto, 28. 11. 1931, ob treh popoldne in bil pokopan v četrtek, 3. 12. 1931.

Zdaj Terčelj ni mogel več molčati. Hotel je, da gre resnica med ljudstvo. To je storil s pesmijo.

VIR:

Dr. Rudolf Klinec, Primorska duhovščina pod fašizmom, 54 – 60, GMD, Gorica 1979.

Marijan Breclj, Filip Terčelj, Ognjišče, Koper 1992.

FILIP TERČELJ:
ZADNJI ILIRSKI METROPOLIT²
(V SPOMIN NADŠKOFU SEDEJU.)

1. POSLEDNJA MEDITACIJA.

Jesenski dan.

V sončni Gorici je umiralo sonce za Brdi.
Grozdje je bilo obrano, le listi rumeni
so čakali smrti na utrujeni trti.
V mestu je vrelo življenje. Odsekana veja³
želela je priti spet k deblu⁴. Dežela je vrela,⁵
molče je hitela na semenj za praznik
svetnika Andreja⁶.

Po cerkvah so zopet viseli višnjevi prti,
adventni znanilci so klicali ljudstvo k
pokori
in mu govorili o sodbi poslednji in smrti.

Advent!

Res, dvojni advent⁷ v goriški deželi.
Od hribov cerkljanskih tja dol do Devina,
od Nanosa, kralja Vipavske, do zadnje
vasice v Brdih⁸,
kjer sreba slovensko kri tožna furlanska
nižina,⁹
je tlelo¹⁰ v stotisočih¹¹ upanje na Rešenika,
da rešil bi suženjskih spon Slovence
– trpina.

Pod gradom¹²

v dvorcu škofijskem na stolu ob oknu
sedel je v sobi nemočni – vladika¹³ Sedej.
Do takrat je stal. A dvojna bolezen
podrla je hrast neomajni, da dihala
skromno življenje je komaj očitno z odseka-
nih vej!

Utrujen in bled je vladikov trpki obraz.
Nocoj – na vigilijo prve adventne¹⁴ – dobil je
posebno bolesten izraz: pred dušo asketa
je stopil prerok adventni, naznanil mu čas,

čas smrti in sodbe ... Dozorel je klas.

Poklicati dal je duhovnega sina;¹⁵
kot Jakob nekdam, očak izraelski –
je k smrtni postelji pozval sinove,
da dal bi jim nauke poslednje in blagoslove
– a ni jih bilo!¹⁶

Okrutna tujina¹⁷
mu vzela je Jožefa;¹⁸ z njim so prodali
ostale sinove in le Benjamina
je klicati dal, da bi mu prebral
poslednje dejanje iz zgodbe človeške:
premišljevanje poslednje: o sodbi vesoljni,
s katero se božja pravica v ljubezni
dopolni.¹⁹

Duhovnik je bral:
Ko videli boste gnusobo pustošenja svetega
kraja,
takrat naj v hribe beži, kdor biva v dolini!
Molite, da ne bi bežali v soboto ali pozimi,
ker stiska velika bo prišla takrat na svet;
in če bi ne bilo pravičnih, ne bil bi nobeden
otet.²⁰
In narod bo stal zoper narod ...
"Dovolj!"²¹ Duhovnik je sveto berilo končal.

Vladika je vzdihnil, nato je molčal:
grozota je stisnila možu pobožno srce.
Težko je dihal, pa se je zravnal
in dvignil je h Kristusu vele roke
in z glasom tresočim takole dejal:
"Gorje jim krivičnim, strašno gorje!"
Naslednjega dne,
ko ljudstvo je prvič k zornicam²² hitelo,
ko morje je sveč pred oltarjem gorelo,
ko tisoče zbral je v Gorici Andrej –
je ugasnila luč: umrl je Sedej.

2. ZASTRAŽEN MRLIČ

Zaplakal je bridko narod ob Soči.²³
Umrli mu je oče, duhovnik, vodnik,
izdihnil je prerok – mučenec – svetnik.
Zvonovi so peli po celi deželi:²⁴
"Moli, usmiljeni narod ob Soči!

Moli in joči!"

Mrliča so dali na pare v kapeli.
Hiteli so k njemu sinovi in hčere,
vsaj mrtvega videti so si želeli
očeta, ki zlato je nosil srce.
Zastonj so prišli, mrliča so vzeli
jim tuji ljudje!

Zastražili s stražo²⁵ so oder mrtvaški,
da ne bi ga videl narod beraški,
da z bleskom uradnim bi skrili zločin
in ljudske solze.
Mogoče pa se je tiran²⁶ tega bal,
da ne bi mrlič od mrtvih vstal
in ga kaznoval za strašno gorje?

Ponoči šele so do njega prišli
otroci – sirote. Preproste roke
skrivaj so mu dale cvetov na srce –
cvetovi solza,²⁷
bridkosti gorja.

3. POT NA SVETO GORO

Slovesni pogreb ... Pač uradna parada
kot pri zločincih je stara navada.

Mitre²⁸ in mirte²⁹, vmes karabine,³⁰
pobožne molitve in tihe kletvine,
jokanje zvonov in pesem grobov,
hinavščina skrita in žalost očita:
vse bilo je zmešano v žalnem sprevodu.

Le enega bilo ni v žalnem pohodu:
pesmi domače, ki vzeta je rodu,
pesmi pobožne, molitve slovenske,
katero je ljubil vladika Sedej –
te ni bilo.

Pač! Vzknila je pesem in zrasla molitev,
ko prišel sprevod je iz mesta do mej,
kjer dviga se cesta na Sveto goro!

V črnih trakovih so vile se vrste
fantov preprostih, utrujenih mož.
Spodaj v dolini je jokala Soča,
v joku ihtela molitev je vroča,

tiha molitev fantov in mož.

Fantje so s trnja spletli mu krono,
trnjevo krono vladiku – svetniku.
In položili na trugo so črno
venec bodeči³¹ – spleten mučeniku,
ki mu je zloba zasekala rane
v dušo trpečo z zločinsko roko.
Vzeli so trugo mrtvaško na rame
in so jo nesli počasi, težko
na Sveto goro³².
Tam so jo vzeli sinovi duhovni
in jo spustili v črno zemljo,
v zemljo namočeno³³ z našo krvjo.

Zvonovi so plakali³⁴, srca drhtela,
bridko je jokala cela dežela
in solzno je bilo slovensko oko.

--

Na Gori ob Soči počiva naš oče
in gleda iz neba na nesrečno zemljo,
katero je ljubil goreče, srčno.

Vladika Sedej!
K sodniku pravičnemu Kristusu stopi
in to mu povej:
Naš narod ob Soči
trpi in molči!
Pomoči mu pošlji,
da v svoji bolesti
ostane zvest Cerkvi, tvoji nevesti,
da upanja božjega ne izgubi.

--

Minul je advent³⁵
in prišla bo ura,
ko bodo odprli
tvoj testament.

S krvjo si zapisal poslednje besede:

Otroci, ne bojte se suženjskih dni,
kdor veruje v Boga, kdor ljubi svoj rod,
ne umrje nikdar: on večno živi!³⁶

* Novi glas, 25, 2012; Družina, 26/27, 2012.

** Terčeljevo pismo šturskemu župniku Srečku Gregorcju, MB, str. 22 – 25.

1. V tej številki objavljamo besedilo pesmi Filipa Terčelja *Zadnji ilirski metropolit* z najnujnejšimi pojasnili in Terčeljevimi življenjepisi iz podpera urednice objave Marije Pegan. V naslednjih številkah bomo objavili še njen raziskovalni esej, posvečen pesnitvi, Terčelju in Sedeju. (Op. ur.)

2. Pesnitev v treh dejanjih v spomin na smrt in pokop zadnjega slovenskega goriškega nadškofa in metropolita in na Slovence – trpina, na njegovo dostojanstveno pot počasi težko na Sveto goro s Sedejevo krsto na ramenih, to mogočno pesnitev mu je goriški duhovnik in pesnik Filip Terčelj (1892 – 1946) napisal iz neposredne bližine in povezanosti in čas pesnitve na koncu točno opredelil: "minul je advent" 1931.

Zadnji ilirski metropolit in goriški nadškof (1906–1931) je bil dr. Frančišek Borgia Sedej. Umril je na vigilijo prve adventne nedelje, v soboto, 28. novembra 1931, ob 15. uri v škofjskem dvorcu v Gorici. Sin slovenske kmečke matere in očeta s cerkljanskih hribov doma je s svojim narodnoobrambnim antifašističnim likom primerljiv liku svetniškega münstrskega škofa Clemensa Augusta von Galna (Svetniki, 115), ki je iz ljubezni do Boga in do ljudi v ponos nemškega naroda in človeštva tvegaval življenje v boju proti nemškemu nacionalsocializmu, a ga je preživel. Sedej je umrl, Terčelj tudi. Primerljivost se tu konča. Zaečenja se čisto druga zgodba! Ker smo mi drugačni. Škof Galen je bil že leta 1946 imenovan za kardinala, a je kmalu po tem umrl za slepičem. Nemci pa so njegov spomin takoj povzdignili in začeli s postopkom beatifikacije ter uspehi.

Kaj pa mi na Goriškem? Omahujemo. Tri svetniške žrtve fašizma imamo, našega nadškofa dr. F. Sedeja, našega skladatelja in zborovodja Alojza Bratuža in našega duhovnika in pesnika F. Terčelja. Stopimo korak naprej, Slovenci, z dvignjeno glavo in s samozavestjo, hvaležni, da smo preživeli iz rodovnih in duhovnih korenin svojih prednikov in svetnikov in se potrudimo, da vesoljni Cerkvi pokažemo tri rubine naše krajevne Cerkve, naše svetnike, ki so del zgodovinske identitete našega naroda. K njim se zatekajmo po pomoč in vzgled v zmedeni našega časa. Goriška nadškofija, ustanovljena 1751. Ilirska metropolija, ustanovljena 1830 s sedežem v Gorici s štirimi podrejenimi škofijami, sufragani: ljubljansko, tržaško-koprsko, poreško-puljsko in krško. Od Slovencev se je najdlje obdržal na škofovskem stolu goriški nadškof Sedej. Dolgo so italijanske fašistične oblasti pritiskale za njegov odhod, a se ni vdal; odstopil je v poslušnosti papežu Piju XI., ki pa je njegovo zaupanje izdal, ko je za naslednika postavil profašističnega Sirottija, kar je Sedeja strlo do smrti.

3. Odsekana veja, podoba nedvoumno kaže na način, kako je bil nadškof odstavljen – odsekani Trpno, vsiljeno, neprostoVOLjno stanje povzroča trpljenje. Odsekana veja – tudi Primorska – želela je priti spet k deblu – Sloveniji.

4. Veja – v ikonografiji 'trta in mladike' – želela je k deblu – k Cerkvi, odsekana od debla Cerkve, nikoli od trte Kristusa!

5. Dežela je vrela, ljudstvo dežele – osebni in družbeni vidik se prepletata v napoved zgodovinskega konflikta. Vrela je kot vre življenje – kot vre v kotlu – vre od nevdržnosti in krivic – bati se je, da ne prevre – litostrates, bistroumni nesmisli: "je vrela, molče je hitela" – ker spregovoriti ni smela po slovensko – le slutila je o svojem nadškofu – najhuše.

6. Svetnik Andrej goduje 30. novembra: od nekdanj se na ta praznik v mesto Gorico na semenj zgrinja vsa dežela.

7. Dvojni advent v goriški deželi – čas pričakovanja prihoda Kristusa Rešenika, čas pokore in smrti grehu, kar naznanja višnjeva liturgična barva – pa tudi čas rešitve iz zatiranja in suženjskih spon. Po orisu narave in mesta na jesenski dan v adventu pesnik nastavi dramski konflikt v dvojnosti adventa – ki se nevarno stopnjuje v spopad družbenega z božjim.

8. V nenadkriljivi besedni zvezi pesnik zaobjame vso slovensko deželo na jugozahodnem in severozahodnem slovenskem etničnem robu v stiku z romanskim in nemškim svetom. Tam na robu v Devinu slovenska skupnost do današnjega dne živi!

9. "sreba slovensko kri tožna furlanska nižina", umetniško močna srljiva protivnost.

10. Tli upanje, prikrit ogenj, tiho tli pod površjem upor!

11. V stotisočih: po cerkveni statistiki 650 000 Slovencev in Hrvatov od leta 1918 pod Italijo, po prirodni 767 000. (B., 16)

12. Pesnik v podnaslovu prečrta piko, da nadaljuje z malo začetnico v naslednji verz, ki s podnaslovom tvori eno.

13. V naslovu "vladika" odmev slave črnogorskega svetnega in cerkvenega vladarja, vladike Petra II. Petrovića Njegoša (1813-1851), pesnika črnogorskega nacionalnega epa Gorskog venca (1847).

14. Na predvečer prve od štirih adventnih nedelj pričakovanja Jezusovega rojstva na svet.

15. S posvečenjem duhovnik po škofu prejme sinovstvo; Sedej je v očetovski ljubezni 'sinovom' zgradil semenišče, ga oskrboval, gojil 'sinovstvo', duhovnike posvečeval, od njih zahteval predano službo in svetost življenja.

16. Ni jih bilo! Kajti do 1930 so Italijani že konfirirali 27, zaprli 15, čez mejo izrinali 70 slovenskih duhovnikov! (B., 77– 81.)

17. Italija ni bila Primorcem nikoli njihova država, pač pa okrutna tujina; pošiljala jih je umirat za svoj imperij v osvajaalne vojne, 1936 v Abesinijo, 1940 v Grčijo, sicer pa slovenske ljudi sramotila s "schiaavi" - sužnji brez kulture, "alogeni" tujerodci, jim prepovedala materin jezik, do nerazpoznavnosti poitalijančila njih stara slovenska osebna imena, priimke, imena krajev, mest, vasi in celo njiv, jih prepovedovala krščevati z imeni slovenskih svetnikov: Cirila, Metoda, Vladislava, Vladimira, jim pogojevala vstop v šolo z brezprizivnim poitalijančenjem, spreobrnjenjem "convertiti", kar je hotela opraviti v par letih, zaposlitev pogojevala z vstopom v fašistični sindikat, z davki uničevala slovenske gospodarstvenike. (B., 8.)

18. 1 Mz. /37 Terčelj primerja nadškofa Sedeja s starozaveznim očakom Jakobom. Škofovo zgodbo opredeli z zgodbo Jakoba in njegovih sinov, ki so iz zavisti prodali brata Jožefa v egiptovski sužnost. V nadaljevanju zgodbe, ko vsi sinovi odidejo za kruhom v Egipt, Jakob obdrži od sebi le najmlajšega sina Benjamina. Sinov – pregnanih, zaprtih, konfiriranih! – ni bilo. Italijansko prilastitev Primorske pesnik označi za kupčijo, za izdajo brata po bratu, Primorca po Kranjcu, po državi SHS.

19. Tri krščanske čednosti: vera, upanje in ljubezen: ljubezen do Boga in do bližnjega. Tri poslednje reči: smrt, sodba, pekel ali nebesa. "Sodba, s katero se božja pravica v ljubezni dopolni!" zapiše pesnik Terčelj – jedro krščanskega nauka!

20. Otet, odrešen. Mt. 24, 7–23 itd. Evangelist Matej poroča, da Jezus navaja preroka adventa Daniela, ko učencem napove stisko poslednjih dni pred prihodom Sina človekovega na sodni dan. Citata svetopisemske prerokbe Terčelj ne opremi z navednicami, kot standard veleva, ker ga pesniško predruča in verjetno zato, ker prerokbo privzame za dejstvo!

21. Dovolj! Verjetno vzklík vladike, ki prekine prerokbo, bi lahko 'prevedli': Tega ne morem več poslušati, zreti' – v tem trenutku začenja njegovo preroško videnje. Zamolčanost sili, da si nadaljevanje prerokbe ogledamo sami, Mr. 13, 12 – 21: "In izdajal bo v smrt brat brata in oče sina. Otroci bodo vstajali proti staremu in jih pošiljali v smrt. Vsi vas bodo sovražili zaradi mojega imena. Toda kdor bo vztrajal do konca, bo rešen." V smislu te prerokbe pesnik sklene tudi svojo pesnitev: "Kdor veruje v Boga, kdor ljubi svoj rod, ne umrje nikdar."
22. Zornice, zgodnje adventne svete maše v decembru, ko se jutra zorijo in se zori upanje na Kristusov prihod. V predkoncilskem času pred 1963 so bile zornice povezane z obrednim postom od polnoči do jutranje svete maše s prejemom svetega obhajila na tešče; v pokoncilskem času je celonočni post ukinjen, s tem so praktično ukinjene zornice.
23. Narod ob Soči, eden in edini, slovenski! In vendar je bil nadškof Sedej, do kraja zvest svojemu poklicu, enako škof Slovencev, Furlanov in Italijanov, po letu 1920 pa še tirolskih Nemcev in, v nasprotju z oblastjo, je ostal enako pravičen pastir vsem narodom na stičišču njihovega bivanja, med Jadranom in Sočo na sončni strani Alp.
24. Dan smrti je bil deževen, dan pokopa sončen. Ivan Slemič, župnik iz Čepovana (S. Medvešček, 1977), piše: "Po hribih je brila burja, raznašala snežinke in jih zbiral v zamete, a še hujše nas je zadela ta nepričakovana vest in iz ust vseh vernikov si slišal obupajoči glas: Izgubili smo našega škofa! Naslednji dan, prvo adventno nedeljo, so solze zalile oči vernikov, ko so slišali v cerkvi oznanilo. Vseh se je pollaščala tiha bojazen in skrb."
25. Zastržili so mrliča! Ne gre za zgolj dramatični učinek primerjave z Jezusom, križanim, umrlim, v grob položenim in z rimskimi vojaki zastraženim, ker je napovedal, da bo tretji dan od mrtvih vstal – da ga ne bi kdo iz groba ukral in lagal, da je vstal. Oblast je truplo zastržila – za našega človeka nezaslišano onečaščenje drage mu osebe, ki mu jo skušajo v žalovanju odtujiti, onemogočiti pristop, dotike, poglede, molitve in polaganje cvetov. Groteskna, skoraj poganska odvratnost mogočnika, v popolnem nasprotju s plemenitim čutenjem "naroda beraškega". Pet let pozneje, februarja 1937, so fašistični oblastniki podobno zastržili truplo Lojzeta Bratuža, da ga niti žena z otrokoma ni mogla obiskati in se od njega posloviti.
26. Terčelj se obregne ob tirana Mussolinija osebno s posmehljivim dovtipom njegovi vraževnosti in prav ljudski maniri.
27. Nenavadna besedna zveza, nominativna apozicija, bega, pričakovali bi akuzativno apozicijo, skladnjo: dali so očetu cvetov, tako bi za vejico bilo, za pomišljajem pa nominativna apozicija kot: to so – ' cvetovi solza in bridkosti gorja ' (očetu na srce).
28. Mitre, škofovska pokrivala.
29. Mirte, dišave sredozemskega grmiča z dišečimi belimi cvetovi in plodovi za izdelavo opojnega olja, iz smole kadila.
30. Karabine, puške karabine, po katerih se policijski stražarji imenujejo karabinjeri, puškine cevi so štrlele iznad miter.
31. Venec divjega otrdelega bodečega zimzelenega asparagusa s skalnih pobočij 'Skalnice' za krono vladiku – svetniku.
32. Sveta gora, med Soško fronto namočena s krvjo vojakov, ne le Slovencev, tudi Bošnjakov, Istranov, Dalmatincev, kakega Korošca, Avstrijca, Čeha, Poljaka, Madžara in celo Nemca – Prusa.
33. Sveta gora namočena z našo krvjo: pesnik tu misli na 400 let krvi in znoj od Urške Ferligoj iz Grgarja dalje, ki se ji je na skalni gori prikazala mati Marija in se z njo po slovensko pomenila za svetišče, za katerega se je Urška potegovala in ga pogumno in uspešno zagovarjala pred grofom v Gorici, ubranila ga je za ceno žrtev in trpljenja v ječi. Terčelj misli na kri in znoj naših dedov od začetka prve gradnje svetišča do obnove svetišča na pogorišču soške fronte prve svetovne vojne, svetišča od topniškega ognja zadeto, požgano in do tal zrušeno 24. 6. 1915: "Ogenj je planil iz samostanskega poslopja /.../ plameneči oblaki so legli na svetišče /.../ vzdržetale so ustne, roke so pokrile obraz /.../ srce Primorske, srce naših src je izgorevalo." Alojzij Res*, Ob Soči, Trst 1916. Sveta Gora je naš slovenski Sion in naša gora poveličanja.
34. Pesnik poda točen čas, ko je napisal pesnitev: "Minul je advent", o božiču 1931, Testament bo odprl škofov nečak Ciril.
35. Pesnik pa pozna 's krvjo' Sedejevega življenja pisan testament in ga posreduje 'otrokom' na pot v življenje.
36. S tem razreši v prologu nastavljeni konflikt med družbenim in božjim. 'Otrokom' ne obljubi konca sužnjih dni, ti so in bodo, lagal bi, če bi rekel, da preidejo; ne poziva jih k revoluciji ne k samoodrešitvi, pač pa sirotam brez očeta ponudi v odgovor na izziv življenja 'očetov' testament, Sedejev duhovni testament, ki je v veri v Boga in v ljubezni do svojega rodu za večno življenje. Tako svojo pesnitev Metropolit pesnik sklene v en krog z Danielovo prerokbo. Pesnikova preroška vizija se, žal, v zgodovini dejansko uresniči v bratomorni vojni. Pesnikova razrešitev stiske pa ostaja osebna odločitev za vse čase.



MOJCA POLONA VAUPOTIČ

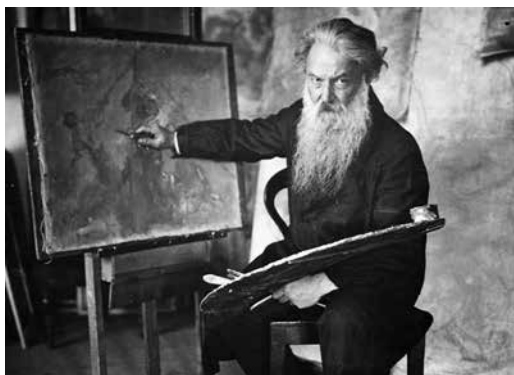
Rihard Jakopič v impresiji megle, sonca, snega in besed

Najmočnejši vtis iz zgodnjega otroštva: megličasto ljubljansko barje z razpuščajočimi se obrisi predmetov, zavrtimi v sivino, kot v vato – in zmagoslavni dir sončnih žarkov skozi ta puhasti svet, dir, ki sproti, ko trga pajčolane, spreminja podobo vsega, kar sreča, spreminja obrise, barve, obstojnost predmetov, spreminja nebrzdano, prelivajočo se, mogočno energijo sàmo, bistvo tega, kar je. Ali pravzaprav, ne: razkriva bistvo tega, kar je, ker je to bistvo: Spreminjanje, Akcija, Energija. Prvobitno hrepenenje prebujajoče se umetniške osebnosti: najti pot, slikarsko izraziti to spoznanje – bolje: to doživetje bistva. Spoznanje namreč terja miselno kontrolo doživetega, v tej kontroli pa je nevarnost omejevanja: oddaljevanja od zakonitosti bistva. "Saj ta svet okrog nas – saj to smo pravzaprav tudi mi ... ves kozmos je v nas ..." Zato je Jakopič do konca odklanjal teoretiziranje v umetnosti.¹

Kdo so umetniki, ki so naredili enega čudežev v evropskem slikarstvu? V nasprotju z realističnimi slikarskimi deli, na katerih vidimo skoraj vse motive, linije in barve do potankosti natančno ustvarjene, so impresionisti temu navkljub ustvarili viden kontrast. In prav zaradi tega je sama beseda impresionizem (*fr. impression*, vtis) imela na samem začetku svojega rojstva celo slabšalen pomen. Gre namreč za slikarski slog, ki ga je v letih 1860–90 uvedla skupina slikarjev, delujoča v Parizu. Družilo pa jih je odklanjanje klasicističnega in naturalističnega akademskega ter ateljejskega slikarstva.

Leta 1874 so imeli francoski impresionisti tako imenovano razstavo *Salon des Refusés*

(salon zavrnjenih). To se je zgodilo na račun njihovih del, še posebej zaradi slike Clauda Moneta, *Impresija – vzhajajoče sonce*. Iz posmehljivega gledanja na to zvrst slikarskega ustvarjanja je nastalo ime "impresionisti" tudi za ostale ustvarjalce tega sloga. Impresionisti so namreč upodabljali stvari, kakršne so videti v prvem trenutku. To je v edinem resničnem trenutku, ko naš razum še ni posegel vmes, da bi nam pojasnil kaj več in ko vmes še niso posegle naše vnaprejšnje predstave o njih. Slikar Auguste Manet je trdil, da "obstaja le ena prava stvar: na prvi mah upodobiti to, kar se vidi". In da "ne slikamo pokrajine, marine ali osebe, temveč vtis pokrajine, marine ali osebe ob določeni uri dneva". Vincent van Gogh si je s



Rihard Jakopič v ateljeju

svojimi podobami vedno želel izraziti nekaj večnega, vendar "prek vibracij kolorita". Paul Cézanne je delal na tem, da hoče jabolku, ki ga naslika, razkriti dušo predmeta, njegovo bit jabolka. Edgar Degas je imel rad vedno drugačne gibe baletk. Skratka, vsak izmed impresionistov je imel svoj moto.

Tudi slovensko ozemlje ni bilo brez umetnostne tradicije. S freskami poslikane gotske cerkve v odročnejših krajih, ki so ušle modernizacijskemu zagonu baroka, pričajo o tem enako zgovorno kot slike v večini baročnih farnih cerkva, s slikarjimi okrašeni gradovi in mestne hiše, meščanski domovi ter slavnostne dvorane. Pozno 19. stoletje pa je pomenilo upad umetniških potreb in je s katastrofalnimi posledicami slabih letin in čezmorske konkurence, ki so osiromašile slovenskega kmeta, zapisalo tudi svoje umetnike klateški usodi. Nekaj poskusov, da bi se zakoreninili doma in da bi na razstavah zbudili zanimanje zase in za svoja dela, je žalostno propadlo. Takratno okolje ni kazalo ne volje ne potrebe po umetnosti; če si mu jo hotel približati, se je bilo vprašanja potrebno lotiti z druge strani – ne prositi, ponujati in se prilagajati umetnostnim željam, temveč prisiliti okolje, da dozori do spoznanja in sprejemanja umetnosti.

Ravno v letu, ko se je 19. stoletje prevažalo v 20., je na Slovenskem prvič nastopila četverica umetnikov, ki jih danes poznamo pod imenom *slovenski impresionisti*. To so bili

Rihard Jakopič, Matija Jama, Ivan Grohar in Matej Sternen. Leta 1900 so se na 1. razstavi slovenskega umetniškega društva v Ljubljani predstavili kot predstavniki moderne smeri. Še izraziteje pa se je četverica predstavila kot zastopnica tipične oblike impresionizma na drugi razstavi društva leta 1902. A tudi dela slovenskih slikarjev so naletela na podoben odklon in zasmehovanje, kot ju je pred skoraj 30 leti izzvala znamenita razstava v rodni deželi impresionizma, Franciji. Ljubljanska javnost po večini ni bila pripravljena na njihov *impresionistični* pristop, kar ni vodilo le do slabe prodaje njihovih del, ampak celo do osebnih žalitev. Zato so sklenili, da si izbojujejo priznanje zunaj domovine.

Leta 1902 so se tik pred odprtjem razstave v galeriji Miethke na Dunaju združili v umetniški klub Sava, saj je Miethke vztrajal, da se mora skupina predstaviti z nekim narodno-geografskim določevalnim imenom, ker so pred tem na Dunaju uspešno razstavljali češka, poljska, madžarska in hrvaška umetniška združenja; pa tudi zato, da z navideznimi oblikami nekakšne kulturne avtonomije pomiri nacionalna nasprotja. Odmevi na razstavo so dobro znani ter temeljito analizirani. Ivan Cankar in Oton Župančič sta celo napisala teksta, v katerih sta podala doživeto videnje slovenske krajine v njeni lirično zasejani štimungji ter v barvno eruptivnem izrazu. S tema kritikama se tudi začenja proces mitologizacije slovenskega impresionizma, ki kljub kasnejšim kritičnim opozorilom vztraja še danes. Pod svojim "zaščitnim" imenom so se do prve svetovne vojne zvrstile razstave še v Beogradu, Sofiji, Trstu, Zagrebu, Varšavi, Krakovu, Rimu in v novem Jakopičevem paviljonu.

Pred omenjenim letom pravzaprav nihče od štirih slikarjev ni bil impresionist v današnjem pomenu besede, ampak so se ukvarjali s študijami ali pa ravno ustvarjali svoja prva bolj ali manj profesionalna dela. Umetniki so se srečali in sčasoma tudi osebno zblížali v 90. letih, v sloviti münchenški zasebni slikarski šoli, ki jo je leta 1891 ustanovil Anton Ažbe.

V Münchnu in na Dunaju so se na različnih razstavah spoznali z deli francoskih, pa tudi nemških impresionistov. Te rešitve so povezali z Ažbetovimi nauki in tako so bile dane osnove za njihov nadaljnji umetniški razvoj. Prvi med štirimi umetniki je v Ažbetovo šolo že leta 1890 prišel Rihard Jakopič, nato pa še Jama, Grohar in Stern. V tej znameniti skupini štirih slikarjev sta dva slikarja izhajala iz mestnega, dva pa iz kmečkega okolja.

Slikarji so si za cilj postavili slikanje svetlobe in življenja, za kar pa je bilo potrebno slikanje na prostem, na čisti dnevni svetlobi. S tem povezano se v prvem desetletju 20. stoletja motivika veže zlasti na krajino, v kateri so najlažje dosegali zastavljen cilj, seveda pa je takšna motivika ustrezala tudi francoskim zgledom. Slikar Matija Jama je nekoč zapisal: *"Za pravega umetnika, pesnika ni in ne sme biti nekakih postav, zakonov in pravil, nikake teoretične estetike: narava edina bodi mu učiteljica, samo ona večno mlada, večno lepa narava ga more vzdržati in oduševiti."*²

Za njihova dela so značilne ponavljajoče se lokacije, kjer je treba omeniti Škofjo Loko, ki je postala pravi Barbizon četverice. Slikarji so slikali v okolici kraja, kjer je imel vsak izbrano svoje območje, saj se je vsak v okviru krajine navduševal nad drugačno motiviko. Jakopič je tako na primer rad slikal ilovnato območje in gozd s topoli, brezami in borovci. Groharja je bolj kot gozd pritegnil travnik in njive z zelenjem. Oba pa sta svojo motiviko poiskala med Kamnitnikom in Crngrobom. Stern je imel rad barvitost mešanih gozdov in prav tako borovce ter breze, slikal pa je v okolju Godešiča, Gorenje vasi in Trate. V njihovih opusih – pri nekaterih bolj, pri drugih manj – je mogoče najti tudi priznavanje figuralike, ki se je razvila zlasti v njihovem zrelem obdobju.

Rihard Jakopič se je že v začetku zblizevanja vedno bolj uveljavljal kot vodilni člen. Tudi po naravi je bil voditeljska osebnost. Sodeloval je pri ustanovitvi Slovenskega umetniškega društva, bil je njegov tajnik in še posebej aktiven pri pripravi prve slovenske umetniške razstave leta 1900. Tako se z



Rihard Jakopič v ateljeju

impresionisti že začenja proces ikonizacije krajine, ki je morda najpomembnejša metoda slovenskega impresionizma sploh, in sicer, da je krajina tisto prepoznavno polje, ki pri štafeljani sliki omogoča najbolj avtentičen razvoj problematike. Po drugi strani pa šele tako pojmovana likovna krajina dopušča, da se v njej naselijo predstave tudi o nacionalni biti, identiteti ter izrazu.

"Vse, kar umetnik ustvarja, mora biti rezultat notranjih doživljanjev. Če slika ustreza tem doživljanjem, je dovršena, če ne, je pomanjkljiva. Isto imate v literaturi. Če besede ne ustrezajo vašemu stremljenju, ne morete biti zadovoljni. Idealne popolnosti sicer sploh ni, vendar ne sme biti razlika med doživetjem in med doseženim izrazom prevelika. Do neke meje se le morete približati svojemu stremljenju."

Treba je torej doseči, kar čuti človek v sebi. Poskušal sem že tudi razvrstiti barve v nekem gotovem medsebojnem razmerju, ne da bi se preveč vezal na kak surovo oprijemljiv predmet, da pa vendarle predočujejo neko zaključeno celoto. Čutim, da je tudi na ta način mogoče

ustvariti umotvor, t. j. viden izraz svoje duševnosti. Ta način izražanja bi se dal primerjati v muziki s kombiniranjem raznih glasov in zvokov. Seveda gre pri vsem tem eksperimentiranju za to, da se sklada z notranjimi doživljaji. Če se sklada, potem je slika dovršena."³

Jakopič se je rodil bogatemu trgovcu in posestniku Francu Jakopiču v ljubljanskem predmestju Krakovu, 12. aprila leta 1869. Glede na to, da je bil aprilski otrok, je kasneje temu rad pripisoval svojo pogosto muhavost in neodgovornost. Svoje "pomembne" narave se je baje zavedal že kot otrok, kar je bila le-ta najbrž podlaga za njegove poznejše impresionistične težnje, zagotovo pa je nekaj talenta podedoval tudi po svoji materi Neži, rojeni Dolžan, ki je bila izjemno umetniško nadarjena. Znani so prav tako njegovi podatki iz otroštva, ki govorijo o njegovi neprilagojenosti in težavah poznejšega slikarja pri šolanju. Te težave so se nadaljevale tudi v njegovi študijski dobi, saj v nobeni šoli in pri nobenem učitelju ni zdržal prav dolgo.⁴

Tako kot mnogi drugi slovenski umetniki v drugi polovici 19. stoletja je Jakopič za prvi kraj svojega šolanja izbral Dunaj, vendar je bila tudi zanj avstro-ogrška prestolnica le prehodna postaja, ki mu je pomagala, da se je lažje usmeril. Zaradi mladosti pa je bil najbrž tudi njegov umetniški interes drugje, a je večino časa vendarle posvečal šolanju, pa tudi veseljačenju. Bivanje na Dunaju je hitro zaključil prav tako zaradi pogostih epileptičnih napadov, ki so se mu pričeli prav tam in se mu nato ponavljali vse do konca življenja.

Njegovemu izobraževanju je sledil München, ki je bil v devetdesetih letih najbrž optimalna izbira. To je bilo zanj vsekakor bolj zanimivo obdobje, saj se je tam likovno formiral in spoznal temelje delovanja sistema likovne umetnosti. Jesen in zimo je preživel tam, spomladi ali zgodaj poleti pa se je vračal domov. Leta 1906 se je verjetno ustalil v Ljubljani. A najpomembnejši "učni pripomoček" v devetdesetih letih je bil za Jakopiča vendarle München, prav tako pa tudi za ostale naše slikarje, nekdanje tamkajšnje študente še dolgo, če ne za vedno, prvo središče umetnosti.

Rihard Jakopič se je v Münchnu srečal z deli francoskih impresionistov in postimpresionistov in prvič videl slikarsko metodo, ki bi ga utegnila voditi k cilju. Strastno se je oklenil nekaterih njihovih prijemov: pastoznega slikanja, lopatice, nizanja barvnih plasti, pokrivanja barv, vendar pa se je do nekaterih učinkov hotel prebiti sam. Hotel je k jedru, vselej nekje skriteму, k vse prešinjajoči energiji, ki nabija vsako krpo nanesene barve, vsak njihov vehementni dotik platna, ki razgibava in presvetljuje samo barvo ter priča vsak hip o mogočnem soobstoju materije in energije. Jakopič, Grohar, Jama in Sternen, ki so se najprej znašli v münchenskem ateljeju pri učitelju Ažbetu, so kmalu "zaplavali" z novim tokom, ki jih je odnesel iz ateljeja v naravo, da se spopadejo s "trepetajočim zrakom in hipnim vidnim vtisom predmeta", čisto po receptu impresionistov. Jakopič je že takoj v začetku pokazal nepričakovano izbirčnost glede motiva. Že v tem času je očitno njegovo izrazito nagnjenje slikati v "ciklih", oziroma vračati se spet in spet k izbranemu motivu. Vidni vtis izbranega predmeta izčrpa že v prvih nekaj različicah, pogosto ga obogati tudi z razpoloženjem, običajno otožnim, a ne ostane vedno pri tem. Vedno znova se vrača k že dodobra znanim obrisom, med drugim tudi zato, ker so ga kot obrisi nehali zanimati.

Razcvet Münchna kot centra likovne umetnosti je delno omogočil dolgotrajen deželni in državni interes za to področje, ki se je intenzivno začel kazati že v 18. stoletju, v času vodilnega kneza Karla Teodorja, ki je bil slikarstvu močno naklonjen. Vendar pa se je v mestu, ki je bilo ob koncu 19. stoletja še preplavljeno z umetniki, že dogajal preobrat, v katerem je številna umetniška skupnost začela preraščati v lastno ekonomsko bazo, se posledično zapirati in nadzorovati. Bavarska prestolnica, ki se gospodarsko ni tako hitro razvijala kot nekatera druga bavarska mesta, ni imela več zadostnega finančnega zaledja in petičnih zbiralcev za svojo še vedno naraščajočo likovno produkcijo. In tako je našim umetnikom proti koncu stoletja kar

na lastni koži postalo jasno, da so razmere v Münchnu vedno manj ugodne za uresničitev velike umetniške kariere. Njihovi poskusi, da bi se tam uveljavili, so ostali neuspešni; razni dogodki, ostrejša merila velikega centra, pomanjkanje osebnih zvez in njihove želje, da bi se tam uveljavili, so ostali neuspešni, saj jih je vednost, da bo tujina najprej poskrbela za lastne otroke, usmerjala nazaj na Kranjsko.

V domovini pa, poleg tega, da je Cerkev usmerjala okus najširših množic, je imela v rokah še dva izjemno močna aduta. Ob tem, da je kontinuirano cela desetletja dajala slovenski publiki v branje v najrazličnejših oblikah izoblikovan teoretični koncept literature, je bila za likovnike redni in skoraj edini naročnik. Glede na to, da v devetdesetih letih na Kranjskem ni bilo vidnejšega dogajanja, lahko mirno rečemo, da je bila Cerkev sploh edini aktivni dejavnik in protagonist na likovnem polju. Poleg slikarstva za cerkveno rabo je bilo vse opaznejše dogajanje, povezano z likovno umetnostjo, skrčeno predvsem na njeno društveno dejavnost (*Društvo za krščansko umetnost*) ter njene publikacije (*Dom in svet*). Tudi slovenski modernisti so v neki meri sodelovali z njo, ne le kot ilustratorji katoliškega tiska; Grohar, Sternin in tudi Jakopič so se preizkusili kot cerkveni slikarji in freskantje, pri čemer pa je znano, da slednji dela pri poslikavi kapelice v ljubljanskem Krakovu ni dokončal. Ker slovenski modernisti niso bili vedno "po okusu" Cerkve in ta z njimi ni imela najboljših izkušenj, je naročila še naprej dajala drugim preverjenim umetnikom, tako nemškim kot slovenskim.

V Ljubljani so živeli ali pa so se vanjo vedno znova vračali tudi vsi ostali veliki kulturni delavci; bila je simbolično središče slovenstva. Bila je po naključju tudi Jakopičevo rojstno mesto, na katerem je visel z neomajno ljubeznijo. V obstoječih razmerah pa je Jakopič hitro obveljal za uspešnega, zagnanega in učinkovitega ustvarjalca na mnogih področjih. Svojo pozicijo je trdno navezal na mednarodni uspeh, ki je postal nekakšna asociacija ob imenu Sava, in specifično produkcijo, ki je



Večer na Savi

po razstavi pri Miethkeju doživljala hiter in intenziven proces uveljavljanja. Brez opaznejšega interesa drugih je vse zastavljeno lahko izpeljal sam; lotil se je pisanja ter z njim hkrati retorično branil lastne pozicije. Leta 1907 je ustanovil šolo, ki je pridobila za slikarstvo navdušeno mlajšo generacijo. Še vedno je vodil in za razne potrebe občasno aktiviral ostanke Save. V tem času pa je prav tako začel načrtovati in zidati lastno razstavišče.⁵ Poleg teh očitnih in dolgotrajnih dejavnosti je ob najrazličnejših dogodkih in situacijah poskušal uveljaviti svoje interese, kar ga prikazuje kot socialno nadarjenega in spretnega stratega z izrednim razumevanjem pravil igre in solidno razvito tržno logiko.

Vsekakor pa mu je ob vsej aktivnosti delovno vneto močno razjedalo nerožnato stanje Ljubljane. Ob tem, da se je tu in tam že začela pojavljati nova veja ekspresionistov, se je ves čas trudil skrbeti za stalno razstavno življenje, a ob tem se dejansko ni imel na kaj opreti, še najmanj pa na kakršnokoli denarno podporo. Ljubljana kot razstavišče v svetu ni imela imena, poleg tega pa je v času, ko se je Jakopiču vendarle posrečilo pritegniti vrsto tujih razstavljalcev – posameznikov in umetniških skupin – ostala kraj, kjer se je zelo težko kaj malega prodalo. Slovenski umetniki so si sicer želeli razstavljati v Ljubljani, a jih je pri tem ovirala kronična revščina, saj pogosto še stroškov za prevoz umetnin niso



Sončni breg

mogli poravnati. In tukaj je ostala na vsej poziciji le Jakopičeva vztrajnost, vzdržljivost, moč in njegov osebni ugled doma in na tujem. Precej je sodeloval z umetniki s Češke, Slovaške, Poljske, Hrvaške in pa s tistimi iz primorskih krajev. To sodelovanje je nekoliko zavrla prva svetovna vojna, a se je po njej vse skupaj, čeprav z nekaterimi spremembami, vztrajno nadaljevalo. Hkrati pa je ob koncu prve svetovne vojne ter z mlado državo SHS Jakopič uresničil še kar nekaj svojih pred tem neizsanjanih ciljev. Skrb za socialno varnost likovnih umetnikov pa je realiziralo Društvo slovenskih likovnih umetnikov po drugi svetovni vojni.

In kje se skrivajo vsi Jakopičevi impresionistični letni časi, trepetanje zraka in energija, ki govori svoj recital s platna? Njegova dela prepoznamo po dokaj izrazitih, včasih neurejenih in zanosnih barvnih potegih, v razmahu vijug in polkrogov, ki so podobni razburkanemu morju v burji. Že na začetku svojega ustvarjanja je rad slikal čustva, ki ustvarjajo svoj svet, svoje zakonitosti v tem svetu, temu pa je sledila vedno bolj materializirana barvna energija. Ta njegov razvoj lahko zasledujemo na motivih, h katerim se je Jakopič vedno znova vračal, v obdobjih desetih in tudi dvajsetih let. Eden takšnih motivov so njegove "breze" (*Med brezami*), ki so dejansko pojem v slovenskem slikarstvu, in če pogledamo upodobitev tega

motiva v različnih obdobjih, opazimo tudi vidne spremembe. Med impresionističnimi "pomladnimi" in "jesenskimi" brezami so očitni vidni vtisi slikarja. Gre za vizijo barvnih luči, brez ostrih obrisov pri prelivanju in prehajanju z enega elementa na drugega in potem se ta luč nadaljuje in raste, prevzema središčno vlogo, dokler ne izpodrine sploh vsega ostalega, kar je še ostalo.

Sledita še dva Jakopičeva motiva, h katerima se je vedno znova vračal; to sta *Križanke* in *Ob Savi*. Kronološki pregled njegovih Križank nam skoraj s šolsko nazornostjo kaže različne faze njegovega ustvarjanja, preizkušanja različnih slikarskih načinov in hkrati povsem različnih učinkov z neznatno, skorajda neopazno spremembo prijema. Križanke v vseh letnih časih ter v vseh vremenskih razmerah so za marsikoga skorajda zaščitni znak in prepoznavnost Jakopičevega slikarstva. V nekaterih različicah savskega motiva pa je slikar prišel tako daleč z odmetavanjem vsega, kar je občutil kot podrobnost in se mu je zdelo odveč, da mu je v zadnji fazi ostala le še slikarsko obdelana površina ter z barvo izraženo dinamično gibanje; torej od predmeta upodabljanja neodvisna dramatična eksplozija barvne energije. Tukaj se je znašel v bolj brezpredmetnem upodabljanju kot kadarkoli prej.

Če želimo še dobesedno pogledati v "notranji prostor" Jakopičevega slikarstva, se bomo zagotovo ustavili pri njegovi sliki *Pri klavirju*. V tem primeru želi slikar poleg notranje luči upodobiti še glasbo. Gre za prelivanje žive energije, prihajajoče iz glasbila, v ustrezno slikarsko govorico. Svoj "impresionistični" problem notranjosti je v tem primeru rešil s sledečo potezo: "v sliko" je postavil svetilko in opazoval, kako svetloba razpušča barve, spreminja oblike, jemlje stvarjem telesnost ter hkrati povečuje intenziteto podobe. Ob proučevanju notranje svetlobe postaja slikar zmeraj bolj samosvoj, saj z njim ne prihaja na površje raziskovanje svetlobnega in barvnega problema v impresionističnem duhu, temveč močna želja iztrgati idiličnemu

prizoru njegovo notranjo napetost, torej "omnitude realitatis".

Za Jakopiča je značilno na eni strani strastno, zanosno ustvarjanje, ki dosega strme viške, hkrati pa utegne stvari pustiti nedokončane; na drugi strani pa zelo idilično izdelani detajli. Skoraj na vsaki sliki lahko zasledimo barvne gmote, ki večkrat tudi nimajo pravega pomena, a hkrati povejo svoje: dramatične, zgovorne barve, nabite s svetlobo, ki izražajo resumé slikarjeve vsebine, njegovega ustvarjalnega duha, realizacijo bistva ter mogočno govorijo o njegovi skorajda neskončni ustvarjalni moči.

Posebno temo v Jakopičevemu ustvarjanju zavzema omemba same risbe. Slikar ji ni bil nikoli naklonjen, saj je bil izrazit kolorist in v svojem slikarstvu hud nasprotnik črte, kot tudi kakršnegakoli ostrejšega oblikovanja. Z risbami Jakopič nikoli ni poskušal ustvariti nečesa dokončnega, saj so mu bile le v pomoč pri lažji izvedbi dokončnih izdelkov v barvi. Črta, v kolikor že mora tu in tam "spregovoriti", pa ima bolj vlogo barve, predvsem, da razgibava površino in ustvarja prehodno mejo med svetlobo in senco. Sicer je po tematiki in obdelavi razpon njegovih risb zelo širok, saj obsega od močno stiliziranih krajin pa vse do zgovorno razgibanih in razigranih figuralnih kompozicij. Še posebej pri figurah je potrebno omeniti, da skoraj nikoli ne mirujejo, ampak so v stanju nekega lastnega dogajanja, ki se ne glede na gledalca ukvarja s svojimi temami. Tako ni težko ugotoviti, da je pri upodabljanju njegovih figur izrazit poudarek na gibu, zamahu in dejanju. Ves v gibanju je prav tako njegov monumentalni in simbolični *Slepec*, delo, ki je močno vplivalo še na kasnejši slikarski izraz umetnikov. Tako se prav ta velika Jakopičeva figura s pisatelji naše moderne vred, z mojstri slovenskega impresionizma ter še z drugimi mladimi umetniki in znanstveniki kot mogočen očak dviguje nad zaspano in neprebujeno slovensko srenjo s preloma stoletja.

Leta 1923 je Jakopič zaradi finančne stiske paviljon, ki je stal na občinski zemlji, prodal

ljubljski občini. Paviljon je sicer od konca vojne pa do prodaje deloval podobno kot pred vojno, v Jakopičevi politiki pa, najbrž zaradi poskusov zagona novih likovnih institucij, ni več imel tako zelo izrazite vloge kakor dotlej. Res pa je, da si je Jakopič s tem, ko je omogočil, da v njem razstavlja tudi mlajša generacija, zagotovil do nje most in trajno zvezo. Mladi France Kralj je v ocenjevanju Jakopičevega položaja v slovenski likovni sceni poudaril vlogo paviljona z naslednjimi besedami:

*"Kakor na pravem Olimpu je predstavljal tu prvomestnega boga: Rihard Jakopič. Njegova pojava, njegova postava, njegova modra, odločna, odkrita, obenem zastrta beseda ga je na uglednem mestu ugodno podpirala. Bil je dejansko višja sila, kajti postavil je slovenskim umetnikom razstavni hram, kjer so se skozi dvajset let vrstile umetnostne manifestacije – razstave."*⁶

V tem obdobju pa je na splošno začela precej naraščati Jakopičeva slava, začel se je čas velikih in javnih priznanj, od velike skupinske razstave Jakopiča, Jame, Sternena in Vesela, ki jo je Narodna galerija pripravila leta 1927,⁷ imenitnega, razkošno opremljenega *Jakopičevega zbornika* v izdaji *Ljubljanskega zvona* ob njegovi šestdesetletnici, do rednega članstva IV. razreda v takrat ustanovljeni Slovenski akademiji znanosti in umetnosti, ki mu je bilo podeljen 7. oktobra leta 1938. V teh letih, ko je bledela podoba ostalih "savanov", je postajal ključna medijska osebnost, s tem pa je dobival tudi finančno donosna naročila.

Javno pisanje je bilo eno izmed ključnih slikarjevih orodij, ki ga prav tako prikazuje kot izjemnega stratega. Jakopič je princip delovanja in izjemen pomen medijev zelo dobro razumel, zato je znal odlično ravnati z njimi in njihovimi predstavniki. Lastno impozantno umetniško figuro je prav v sodelovanju z njimi oblikoval prav sam, saj se je zavedal, da za status velikega umetnika ne sme nikoli za dolgo izginiti iz medijske pozornosti in da mora poleg svojih del predstaviti tudi atraktivno in zanimivo podobo svoje osebnosti. Tako nam je s svojim pisanjem ali pa v izdelkih drugih piscev dal veliko

napotkov, kako naj razumemo njega, njegovo delovanje in umetnost. A kljub izjemni javni odmevnosti, pri čemer se je zdel še dolgo v trideseta leta na vrhu moči, je na ključnih področjih svojega ustvarjanja začel slabeti. Njegove poteze so marsikje začele izgubljeni prejšnji premišljenost, večplastnost, izvrstno taktično naravnost in denimo na kulturno-političnem področju se je vedno bolj nagibal k patetično monumentalnim in neuresničljivim akcijam. Leta 1929 je nastal njegov znameniti *Avtoportret*, v katerem se nam zdi slikar na vrhu svojih ustvarjalnih moči, saj se je upodobil, kako ustvarja v silnem zanosu, a vendarle gre zgolj za ceneno interpretacijsko potezo za publiko.

Tudi sicer je bil v tridesetih letih pa vse do smrti leta 1943 Jakopičev najboljše projekt, o katerem se zdi, da je bil tudi edini, za katerega je bil zares zagret, povezan z nadaljnjim kultiviranjem njegove javne osebne podobe – še najbolj bi ga označili za produkcijo zgodovine. Kljub temu, da ni nikdar dokončal začetih spominov, je ogromno časa posvetil piljenju zgodbe o sebi in svoji umetnosti, pri čemer je svoje moči združil z nekdanjim pesnikom in pripadnikom povojne generacije Antonom Podbevškom.⁸

Zasluge slikarja Riharda Jakopiča so za slovensko kulturno zgodovino neizbrisne. Kot slikar je zapustil orjaški, raznolik opus in neverjeten spekter del različnih kvalitete, z bistvenimi deli pa sega vse do vrednosti najpomembnejših slikarskih stvaritev v mednarodnem merilu. Bil je videc, ki je z genialno intuicijo daleč prehitel razvoj in odpiral povsem nove poti ter slikarske vizije.

"Kakor sloni Cankarjev optimizem na njegovem etosu, tako je tudi bistvo slovenskega impresionizma slikarsko doživetje lepote, resnice in ljubezni. Ta etični moment slovenskih slikarjev je tudi glavna in bistvena razlika med francosko in slovensko moderno umetnostjo. Slovenski impresionizem je po svojem umetniškem etosu mnogo globlji in močnejši od francoskega, zlasti v svojem najvišjem vzponu – Rihardu Jakopiču. Etični moment slovenskega impresionizma se kaže

*v delu naših slikarjev na več načinov, najbolj viden pa je v njihovi zasidranosti v domačih tleh ..."*⁹

LITERATURA

Rihard Jakopič v besedi, Slovenski knjižni zavod, 1947.

Rihard Jakopič, To sem jaz, umetnik ... Življenje in delo, Mestni muzej Ljubljana, Kulturno-informacijski center Križanke, Junij 1993.

Eva Ilc, Cankar in Jakopič, Jezik in slovstvo, II, 1956/57.

Anton Podbevšek, "Pogovor z Jakopičem: Ob stoletnici njegovega rojstva 12. aprila 1969", Sodobnost, XVII, št. 4, 1969.

Nace Šumi, Jakopič in barvni svet v slovenskem slikarstvu, Sinteza, oktober 1969.

Fran Šijanec, Sodobna slovenska likovna umetnost, Maribor, Založba Obzorja, 1961.

Vida Vidmar, Sava: Klub slovenskih impresionistov, Zbornik za umetnostno zgodovino, Nova vrsta III, Ljubljana 1955.

1. Objavljeno v eni izmed strokovnih knjig o Rihardu Jakopiču (neznani natančni podatki o izdaji knjige; tudi strani niso označene).
2. Ibid.
3. Rihard Jakopič v besedi, Pri Slovenskem knjižnem zavodu v Ljubljani, 1947, str. 143
4. Leta 1879 se vpiše na realko, kjer ga prvi dve leti risanje uči prof. Czerkowski, pozneje pa z večjim uspehom prof. France Globočnik; v tem času že poskuša samostojno slikati (Mestni log, Krim), hkrati pa se zasebno uči pri Juriju Tavčarju, vendar tu ostane le pri mešanju barv in kopiranju po predlogah.
5. V vseh treh pogledih je storil Jakopič sedaj odločilne korake: ustanovil je risarsko šolo (najprej skupaj z Matejem Sternom, kasneje jo je vodil sam); napisal je spomenico mestni občini, v kateri terja ustanovitev umetniške galerije na čisto narodnem temelju in na podlagi originalov; z izjemnimi denarnimi izdatki je kot začasno razstavišče postavil t. i. "Jakopičev paviljon" (po načrtu Maksa Fabianija) in ga odprl z zgodovinsko III. slovensko umetniško razstavo leta 1909, ki se je je udeležilo 28 večinoma mlajših umetnikov. Odtlej se razstavno življenje v Ljubljani ni več pretrgalo – celo med 1. svetovno vojno ne, čeprav se je tedaj skrčilo na bolj ali manj prodajne "božične razstave".
6. France Kralj, Moja pot, Ljubljana, 1933, str. 62
7. Glede Umetnostne galerije pa je Jakopič storil odločilni korak, ko je na Jubilejni razstavi leta 1910 prvič zbral pod skupno streho kar 250 del slovenskih umetnikov, nastalih med leti 1839–1910, torej osemdeset let slovenskega slikarstva. Z dopolnitvijo Historične razstave, dvanajst let pozneje, pa pomeni ta razstava temeljni kamen, na katerem sloni zbirka današnje Narodne galerije v Ljubljani.
8. Anton Podbevšek, "Človek z bombami" je, kljub temu, da je bil v zgodnji mladosti drugih umetniških nazorov, kot slikar v Jakopiču prepoznal svojega "genija" in postala sta tandem, ki je skozi percepcijo ostarelega slikarja zelo natančno podajal zgodovino Jakopičeve generacije.
9. Eva Ilc, Cankar in Jakopič, Jezik in slovstvo, II/1956–1957, str. 77.

FRANC KRIŽNAR

Pasijonsko leto v avstrijskem Erlu 2013

Po petih letih smo spet doživeli 21 predstav zgodbe o Kristusu, ki potekajo vse od davnega leta 1613. Tokrat smo jih bili torej deležni njihovi 400-letnici. Pri nas v Sloveniji pa *Škofjeloški pasijon* vse od leta 1721, naslednjič spet 2015.

UVOD

Beseda pasijon izhaja iz latinščine (*passio*, trpljenje) in v teologiji v evangelijih pomeni t. i. Kristusovo trpljenje, opisano v evangelijih. Čas Jezusovega trpljenja se v cerkvenem letu začne s *septuagesimo* (evang.) oziroma pepelnično sredo (kat.) in traja vse tja do velikega tedna: od cvetne nedelje (kamor sodijo še druge pasijonske igre). V glasbi pa je pasijon uglasbitev evangeljskega besedila, ki govori o Kristusovem trpljenju. V srednjem veku je bilo to le svečano branje s porazdeljenimi vlogami (koralni pasijon), v 16. in 17. stol. pa se taka enoglasna recitacija evangelista izmenjuje z večglasno zborovsko skladbo (responsorialni pasijoni npr. Orlanda di Lassa in Heinricha Schütza). V 17.–18. stol. pa je to že povsem samostojna (glasbena) kompozicija z vsemi glasbenimi elementi oz. oblikami, kot so npr. arije, recitativi, zbori in inštrumentalni stavki (oratorijski pasijoni, kot so dela Johanna Sebastiana Bacha: *Pasijon po*

Janezu, 1724; *Pasijon po Mateju*, 1729 idr.). V 20. stol. so pasijone znova oživilo Hugo Distler, Ernst Pepping, Krzysztof Penderecki (*Pasijon po Luku*, 1966) in Arvo Pärt (*Pasijon po Janezu*, 1982).

Ta (avstrijski) pasijon, ki ga letos upri-zarjajo ob njegovi 400-letnici, se odvija na pet let v majhni vasici – in ne v mestu – Erl, na predelu Tirolske na meji z Nemčijo, ki je nasploh bogato s temi igrami. V bližini Erla (ta je v neposredni bližini bolj znanega smučarskega središča Kufstein) je podoben (avstrijski) pasijon še v Thierseeju, če pa jima dodamo v neposredni (nemški) bližini še enega najbolj znanih in prav tako z dolgo tradicijo (malo manj kot 400 let), tistega v Oberammergauu, smo res lahko v neke vrste evropski pasijonski Meki. Samo Avstrija ima več kot deset pasijonov z različnimi frekven-cami predvajanj. Od evropskih držav z več kot 90 podobnimi prireditvami jih imata od Avstrije več samo še Italija in Španija: prva čez 20 in druga več kot 15. Blizu sta jim še Belgija

in Nemčija (vsaka po 10), potem pa je veliko držav s samo po enim *pasijonom*. Večinoma gre v vseh teh primerih za statične, gledališke postavitve, ki pa se ena bolj kot druga kosajo z vsemi najbolj nenavadnimi gledališkimi elementi, saj gre tako rekoč za spektakularne, množične prizore, četudi je večina monologov in dialogov govorenih, dramska besedila izjemno komorna, da ne zapišem intimna. Tudi Slovenci nismo pri tem od muh, saj imamo edini podobnost poleg Hrvatov, ki imajo neke vrste izvorni verski ali vsaj etnološko oživljeni procesijski pasijon na Hvaru; vsako leto samo enkrat, in to ponoči od 22. do 6. zjutraj, med velikim četrtkom in velikim petkom. Torej je edini od vseh omenjenih prav *Škofjeloški pasijon* novodoben in procesijski, tak, ki je obdržal vse elemente baročnega kolosalnega sloga v večini svojih gledaliških elementov. Torej, če imamo po podatkih *Europassiona*, tj. evropske zveze pasijonskih držav v Evropi, nekaj čez 90 takih prireditev (te še vedno nastajajo in umirajo hkrati), jih je po celem svetu menda čez 3.000. Seveda večinoma v katoliškem oz. krščanskem svetu, ostala verstva pa jih skoraj ne poznajo. In na vseh teh krščanskih koreninah oz. v krščanskem etosu se tudi zaradi znane in popularne zgodbe odvijajo tudi dandanašnji novodobni pasijoni. Na vse to in še na marsikaj je opozorilo tudi okoli 190 delegatov osrednje evropske zveze pasijonskih mest, ki so se v imenu (le) ok. 40 (evropskih) pasijonov iz 14 evropskih držav zbrali v Erlu (med 31. majem in 2. junijem 2013) pod aktualnimi taktirkami generalnega sekretarja Josefa Langa (iz Nemčije), zakladnika Lexa Hoube (iz Nizozemske), kaplana msgr. Fausta Panfilija (iz Italije) in člana Andree Pesleuta (iz Belgije). Med udeleženci letošnjega rednega kongresa *Europassion* v Erlu je bil tudi predstavnik Škofje Loke (v imenu Občine Škofja Loka), ki zastopa ne le edinega, ampak tudi enega najbolj odmevnih in edinstvenih pasijonov, *Škofjeloški pasijon*, četudi vemo, da jih je pri nas še nekaj (npr. *Razborski*, v Vipavskem Križu, *Poljanski*, *Ribniški*, ...). Škofja Loka je namreč od leta

2007 prav zaradi *Škofjeloškega pasijona* članica te ugledne evropske pasijonske zveze.

TRADICIJA, KI TRAJA STOLETJA ...

Tudi v Erlu gre za nekaj podobnega, vendar je njihov pasijon tako kot večina evropskih prikazov o Kristusovem trpljenju statičnega, odrskega značaja. Njihov zgodovinski in gledališko-verski prikaz pasijona se odvija vse od l. 1613 in je zato v vseh 400 letih doživljal nenehne spremembe, dopolnitve – krajšanj je bilo zagotovo manj – kajti njihova zgodba še vedno traja okoli dve uri in pol. Iz bogatega gledališkega lista, v katerem so navedeni prav vsi izvajalci (z nekaj alternacijami), razberemo, da je bil prav ta izvedbeni historiat dolg, poln in deležen veliko sprememb. Zagotovo je bilo – kot v vsakem prvotnem verskem pasijonu – potrebno veliko let, stoletij, da se je potemtakem celotna zgodba pasijona razvila v tako perfektno gledališko predstavo, kot jo gledamo in poslušamo danes. Tudi lokacije in s tem izvedbene možnosti *Pasijona* so se v Erlu nenehno spreminjale, nadgrajevale: Tirolska vasica pod 1724 m visokim Wendensteinom in neposredno v bližini njihove glavne reke Inn je od tistih prazračetkov pasijona doživela veliko sprememb. Dandanes gre v Erlu za totalno gledališče, zlasti še, ker so prav za zadnje postavitve (med 26. majem in 5. oktobrom 2013, torej v vseh 21 predstavah v posebnem, zato zgrajenem pasijonskem gledališču z vgrajenim velikimi orgelskim inštrumentom in vso prepotrebno infrastrukturo) prikazali totalno gledališče: od lučne tehnike, kostumov, scenografije in kostumografije, režije, do živih glasbenih prizorov z zbori in orkestrom na odru. Erl, ki leži v neke vrste srečnem pasijonskem mejnem področju na severozahodnem delu Avstrije in ob neposredni meji z Nemčijo (tam je kar nekaj pasijonov, ki so si komaj podobni, enaki pa zagotovo ne), je tako navkljub vsem gledališkim presežnikom samo eden izmed vrste morda najboljših. Organizacija pasijona v Erlu, ki je v rokah tamkajšnjih *Pasijonskih*

iger, je prav tako odlična. Delo je razdeljeno na dva dela, z vmesnim polurnim odmorom. Naenkrat je pred nami, tako kot naj bi to veljalo za vse baročne spektakle. Razgrnejo se vse odlike; slabosti skorajda ni. Te kvalitete je morda pripisati tudi nekaterim spremembam, ki so se v teku zgodovinskega razvoja *Pasijona* v Erlu vseskozi dogajale. Programska knjižica nas o tem opozori vsaj na tista prelomna leta, ki so v evoluciji dognala dandanašnji *Pasijon*. Naenkrat ga lahko vidi 1500 obiskovalcev v dokaj sodobnem, amfiteatralno zgrajenem gledališču (nazadnje prenovljeno 1909–1911).

Najbolj bogato je v programski knjižici prikazana tradicija in zgodovinski prikaz uprizarjanj *Pasijonov* v Erlu; vse od Erla na Tirolskem, kot majhne vasice z velikimi predstavami, do danes. Kot piše o tem (n. n.) avtor, gre za mnogo več kot za verski obred; gre za ohranjanje kulturne dediščine. Med prvimi priča o tem veduta Erla iz davnega l. 1575 in seveda začetek uprizarjanj *Pasijona* v malo večjem lesenem kmečkem poslopju vse do l. 1902. Ampak tradicija traja še dandanes. Če je začetek le-tega omenjen v zvezi s prvim (starim) tekstom ene izmed velikonočnih iger avtorja Sebastijana Wilda iz nemškega Augsburga, sta potem med prvotno najbolj zaslužnimi omenjena še Elisabeth Mayr in Jakob Mühlbacher. V času uprizarjanja *Pasijona* v letih 1879–1902 že poznajo eno od prvih uporabljenih umetnih cerkvenih pesmi *Dobri pastir*, saj je part enega od glasov objavljen kot dokument tistega časa. Da so bile podobe tistih vlog veliko bolj klasične, včasih pa tudi folklorne, je tudi verjeti. Naslednjo (novo) pasijonsko zgradbo so v Erlu zgradili l. 1912 in ima z današnjega vidika zgleden odrski prostor. Iz istega leta obstaja tudi fotografija enega od očitno legendarnih *Jezusov*. To je bil igralec Kaspar Pfisterer. Križanje in objokovanje *Jezusa* je bilo vseskozi centralna točka te drame. Mater *Marijo* je l. 1922 igrala Maria Pfisterer. Družinska tradicija se je očitno tudi v Erlu začela in se nadaljuje še dandanes. Leta 1922 so ta *Pasijon* v Erlu imenovali celo *Tirolska pasijonska igra*. Današnje sodobno

stavbo gledališča so zastavili leta 1957 in ga odprli čez dve leti (1959). Tega leta je bil *Jezus Kristus* (ponovno) Kaspar Pfisterer, *Marija* pa Maria Kneringer Wieser. Največje ime iz tistih časov uprizarjanj *Pasijona* pa je bil Johann Schwaighofer. Novodobna zgodovina le-tega (z novim *Prologom* in celostno podobo) pa traja vse od leta 1991. Prihod v Jeruzalem so že tedaj prikazovali z (živim) oslom. Glavni protagonisti tistih časov so bili Claudia Dippner (*Marija*), režiser Rolf Parton, igralec Florian Harlander (*Jezus*) in avtor (novega) besedila Karl Lubomirski. Posebnost današnje dvorane oz. odra v Erlu pa je nov velik orgelski inštrument, ki ga je leta 1960 postavila slovita orgelska firma *Walcker* iz Ludwigsburga in Dunaja. Gre za velik koncertni orgelski inštrument s tremi manuali in pedalom. Glasba je očitno v tem *Pasijonu* prisotna vseskozi, od njegove prve omembe in izvedbe v letu 1613. Že takrat se navaja glasbeni ansambel s trobili oz. njihovimi zgodovinskimi predhodniki. Slika iz leta 1912 to samo še potrjuje in utrjuje: trobente, pozavne in (dve) tubi! Nič čudnega, saj je omenjeno pasijonsko gledališče v Erlu takrat, ko *pasijona* ne uprizarjajo, samo še eno od tradicionalnih glasbenih in opernih odrov.

PASIJON 2013 V AVSTRIJSKEM ERLU

Sobotno (1. junija 2013) predstavo *Pasijona* v Erlu je odprl evropski komisar in sedanjí predsednik *Evropskega foruma Alpbach* Franz Fischler, zagotovo bolj v čast visokim evropskim gostom kot pa sami predstavi. Kljub temu, da je šlo komaj za drugo letošnjo predstavo, je vse teklo kot namazano.

Lični gledališki list *Festschrift/Slavnostni list* ob 400-letnici pasijonske igre v Erlu 2013 (na 90 str., A5 format) prinaša pravo malo podatkovno in slikovno bogastvo; seveda do navedbe vsake še tako majhne vloge. Besedila sta napisala Peter Kitzbichler in Claudia Dresch, natisnila pa jih je tiskarna *Meissner* iz bližnjega Oberaudorfa. Prvi od obeh avtorjev je prispeval tudi fotografije, objavljene pa so tudi tiste, ki jih je naredil še fotograf Roman

Potykanowicz. Z naslovnice veje tudi celotno oblikovanje projekta: logo, plakat, vstopnice, ... V tej bogati spregi slik in besedila so med uvodničarji salzburški škof dr. Alois Kothgasser, deželni glavar Günther Platter, deželna svetnica za izobraževanje in kulturo dr. Beate Palfrader, krajevni župnik Peter Rabl, župan Georg Aicher-Hechenberger in (prvomestnik) načelnik Johann Dresch. Znano besedilo *Pasijona – Kristusovega trpljenja* je po podatkih iz gledališke knjižice priredil (predelal) Felix Mitterer. Besedilo je posodobil do te mere, da je preprosto Jezusa Kristusa počlovečil in s tem posredno nakazal tudi aktualizacijo vseh preostalih oseb: glavnih in manjših vlog vse do zadnjega otroka v številnih množičnih prizorih. Gre za avtorja, ki ima za seboj kar precej tovrstnih praks (in natisov), saj je bil dotlej v številnih tovrstnih vlogah: od svobodnega umetnika do gledališkega igralca. Ta komaj nakazana in začeta profesionalizacija *Pasijona* v Erlu se nam bo skozi celotno besedilo še pojavljala, tudi ob drugih udeleženi vlogah; tako je bilo tudi na sami predstavi. Lahko rečem, da je šlo za kar najbolj utečeno perfektizacijo. Še najbolj mu je sledil režiser Markus Plattner; kot da bi omenjena in prva med enakimi sodelavci skupaj glodala tole celotno predstavo. Gre za mlajšega umetnika, lahko bi rekli, da sta se v spregi F. Mitterer-M. Plattner združila različnost generacij; saj ju samo v letih loči skoraj 30 let! Tudi on je šolani režiser in od l. 2000 profesionalni vodja gledališča v rojstnem Schwazu. Slovi po režijah nekaterih klasičnih del in nekaterih "masovkah", kamor pasijoni zagotovo spadajo. Posebej skomponirano glasbo je za predstavo prispeval avstrijski skladatelj Wolfram Wagner (roj. 1962); po generaciji nekje med prvima obema. Zanj je najbolj značilno, da zdaj sodeluje v *Pasijonu* v Erlu že drugič (prvič 2008). Scenografinja se je s številnimi domisljicami, izjemno subtilno uporabo odrske tehnike, kar malce približala slovitemu Wagnerjevemu teatru v Bayreuthu-Wagnerjevemu *Gesamtkunstwerk/celostnemu gledališču*. Sicer navzven delujoča asketska scenografija

je bila tako raznolika, pa spet enovita, da se je enostavno in dobesedno prelivala iz prizora v prizor, iz slike v sliko (konkretno tudi od žive do zamrznjene!), od posamičnega in komornega prizora do masovke, od 1. v 2. del. Scenaristka Anneline Büchner, tudi debitantka v Erlu, prihaja iz berlinske gledališke šole. Zanj bi res lahko rekli, da je omenjeni *Pasijon* s svojimi pristnimi prijemi razpotegnila daleč od avstrijske province (alias vasi, kar Erl pravzaprav je) do velikonemškega in velikopoteznega teatra. Kostumografinja Lenka Radecky si je privoščila kar nekaj nasprotij, ki jih seveda terjajo vloge: tako individualne, solistične in pa vse tiste množične, ki jih je res nešteto. V tem je moralo biti izjemno soglasje ali kar totalno kolektivno delo ne le z vsemi že navedenimi pač pa tudi s tistimi, ki šele prihajajo na vrsto v omenjenem gledališkem listu. To je zagotovo najbolj opazen oblikovalec luči Ralf Wapler, priznan filmski in gledališki oblikovalec luči na nenehnih poteh med rodno Avstrijo in sosednjo Nemčijo. Njegove razsvetljave avditorija z gledalci, od koder kar nekajkrat pridejo precejšnje množice statistov, pa vse do najbolj zahtevnih odrskih kreacij; z vsemi množicami raznoliko pomembnih in oblečenih posameznikov, različnih ansambelskih (gledaliških) kombinacij, pa vse do že omenjenih masovk. Teater je bil več kot živ, čeprav je tudi tokrat šlo za samo še eno statično predstavitev *Pasijona* v vrsti te najbolj popularne in hkrati največkrat izbrane oblike le-tega; za razliko od veliko bolj pogrešane procesijske oblike, ki je vendarle za prikazovanje in podoživljanje *pasijona*, za sprego izvajalcev in gledalcev vernikov, še vedno najbolj logična. Saj gre v tem in takih primerih za procesijo, ki je pravzaprav neke vrste "alfa in omega" podobnih verskih obredov; seveda s takrat in tako udeleženo litanijsko glasbo in udeležbo vseh v njej: izvajalcev in občinstva. Vodja predstave, morda neke vrste tehnični vodja, je bil Erwin Thraier; tudi ta (predstava) je tekla "kot po maslu". Zanimiva, nič kaj obrobna pa je vloga glasbe. V tem *Pasijonu* poteka v živo: ne le zaradi prisotnosti



Erl 2013

otroškega in mešanega (pevskega) zbora v insceniranih in kostumiranih vlogah na sami sceni, ampak tudi zaradi prisotnosti orkestra in pa velikega orgelskega inštrumenta v sami dvorani; spet seveda na odru. Prav v *pasijonih* se mi zdi njena vloga dominantna, poglavitna; seveda na različne načine. Tukaj v Erlu zagotovo med prevladujočimi. Zato si je ne bi omislili na novo komponirane, scenske, torej takšne, ki dobesedno podčrtava celotno zgodbo, osvetljava, kostumografijo, sceno, režijo, koreografijo. Glasba tokrat ni "dekla za vse", kot bi se morda na prvi pogled zazdelo, ampak je njen temeljni podčrtovalec in komentator; več kot to, od uvodnega *preludija*, do nenehnih *interludijev*, pa vse do sklepnega *finala*. Nenavadna je zasedba: od samostojne in "avec accompagnato" vodene vloge orgel (med štirimi predvidenimi organisti) je bil tokrat za igralnikom Herbert Wess, do *soigre* z zbori. Na odru je bil orkester v zasedbi: violina, (dve) kljunasti flauti in klarinet (pihala), tri trobente, (francoski) rog, tri pozavne, tolkalec in harfistka. Živo izvedbo je tokrat vodil (prvi) dirigent Bernahrd Sieberer (ob še 2. dirigentu oz. asistentu). Profesionalni dirigent ima za seboj kar nekaj vidnih vlog, je ustanovitelj in vodja specializiranega zbora v Innsbrucku in

kar nekajletni glasbeni sodelavec (zborovodja) *Pasijona* v Erlu. Lahko bi zapisal, da je šlo v vlogi glasbe za nekaj več, bila je samostojna umetniška enota celoti in kot taka umetniško in ne le ulititaristično koristnostno tretirana. Njena povsem profesionalna izvedba je še dala vedeti, da je šlo tokrat ne le v njenem ustvarjalnem, pač pa tudi poustvarjalnem, tj. izvedbenem pogledu za povsem profesionalen pristop poklicnih glasbenikov; kar pa seveda v tem geografskem prostoru, v neke vrste trikotniku: Innsbruck-München-Salzburg, glede na današnjo ponudbo in glasbeno vrednost omenjenih sredin, niti ni bilo težko. Perfektna izvedba! Zato seveda zdaj pri omenjenih izvajalcih in opisani glasbi (v nemškem jeziku!) ni potrebno še posebej omenjati *Orkestra* in *zbora pasijonskih iger* v Erlu, *Otroškega zbora* in vseh sodelavcev množičnih prizorov, v katerih nastopajo prebivalci Erla. Ponavljam, njihova vloga je v celotni umetniški in verski podobi tega *Pasijona* več kot vidna in slišna: od posamičnih, individualnih elementov (npr. naslovne vloge Jezusa Floriana Harlanderja) do obeh njegovih replik (še preostala dva Jezusa Kristusa odigrata Erwin Kronthaler in Harald

Osterauer), pa do zadnje navedene vloge – zadnjega člana enega in drugega zbora in zadnjega statista. To je namreč *Pasijon* v Erlu. Četudi bi mu v besedilnem delu lahko še marsikaj odvzeli ali celo dodali, pa je bilo teksta zagotovo preveč. Relativno dolgo razvlečena predstava ravno v tem delu celotno zgodbo neverjetno zavleče, oder se pretvarja v statiko, dinamika sicer je, ampak je je premalo. Ne glede na to, da je skušal celotni izvedbeni tim z vsemi razpoložljivimi in tehnično sodobnimi sredstvi gasiti tudi te vrste požar, je celotna zgodba še vedno predolga. Z malo več besedne in izvedbene simbolike bi se dalo omenjeni *Pasijon* še aktualizirati, posodobiti, skrajšati ... Kajti ravno to je očitno tudi letošnji dosežek 400-letnega predstavljanja *Pasijona* v Erlu. Ta je vse od leta 1613 zagotovo doživel že toliko sprememb in dopolnitev, posodobitev in aktualizacij, da si ga je dandanes skoraj nemogoče zamisliti v tisti praobliki in vsebini. *Pasijoni* se praviloma odvijajo skozi vse letošnje poletje ravno ob sobotah, tja do sobote, 5. oktobra. Vstopnice zanje niti niso predrage (med 18 in 37 €), zato ni čudno, da je obisk tako množičen. Zadnje in sodobne revitalizacije so v gledališču opravili v letu 2007. Tonska tehnika je včasih malce zatajila glede razumljivosti oz. slišnosti vseh govorjenih vlog, zato pa so bili dosežki osvetljave naravnost fantastični. V gledališkem listu so navedeni tudi vsi gasilci domače vasi Erl, kajti njihov *Pasijon* je predstava množice izvajalcev za množico obiskovalcev. To je logistika velikega filma, ki jo je potrebno za vsak primer predstave obnoviti: od začetka do konca.

ZAKLJUČEK

Primerja tega *Pasijona* v Erlu z našim *Škofjeloškim pasijonom* ni mogoča; saj slednji predstavlja eno redkih procesijskih oblik,

večina evropskih pasijonov pa je statičnih gledaliških predstav. Izvedbeno sta oba navkljub praviloma ljubiteljsko zasedenim vlogam z amaterskimi gledalci in profesionalnim vodstvom skoraj enaka. To daje tudi Škofjeloškemu pasijonu svojo vrednost, saj ima *Pasijon* v Erlu 400-letno tradicijo, škofjeloški pa "le" malo manj kot 300-letno (zadnja postavitev ŠP je bila 2009, prva naslednja pa je predvidena 2015; nastal kot zapisan dramski literarni spomenik 1721). Poslanstvo obeh pasijonov, ob spoštovanju vseh dramskih in liturgičnih zakonov, pa je skoraj enako. Deloma se oba nagibata h komerciali, torej ob prodanih vstopnicah že dolgo nista več zgolj verska rituala, ampak nekaj več: kulturno ozaveščanje krščanskih, katoliških množic; ne glede na čas v okviru cerkvenega koledarja, ko naj bi se pasijon odvijal le na veliki petek (vsako leto). Tudi njuna postprodukcija je enaka, namenjena ohranjanju tradicije, kulturne dediščine in seveda v smislu najnovejšega, zmaterializiranega romanja: krepiti turizem, porabništvo in še kaj. *Pasijoni*, ki jih je samo v Evropi trenutno okoli 90 (v svetu čez 3000), pa tej tezi samo pritrjujejo. Ali gre morda v pasijonski kondiciji tudi za kakšno večjo reklamo trenutne krize krščanske vere, to je pa zdaj že drugo vprašanje. Vprašanje, ki se na samo estetiko in etiko *pasijona* ne more obratiti. Kajti za vse novodobne in tradicionalne *pasijone* v Škofji Loki, Oberammergau, St. Margarethenu, Erlu, ... lahko zaključim, da so zagotovo mnogo več kot zgolj podaljšana roka verskih obredov. Tu gre predvsem zaradi same umetnosti, zaradi lepote in morda "po poti lepote k resnici" za mnogo več. To je pravzaprav odlična manifestacija najlepšega, kar lahko človeštvo v teh vsesplošnih in kriznih časih še nameni Bogu in njegovemu bogočastju. Zatorej, jubilejni *Pasijon* v Erlu 2013: DA!

BOJAN GODEŠA

Še o knjigi *Čas odločitev*

V številki 7/8 (2012) revije *Tretji dan* (str. 109–115) je bil pod naslovom *Anatomija neke knjige* objavljen prispevek izpod peresa Tomaža Ivešiča, ki obravnava knjigo pisca teh vrstic *Čas odločitev. Katoliški tabor in začetek okupacije* (Mladinska knjiga, Ljubljana 2011). Omenjeni pisec prispevka je v kritiki navedel celo vrsto trditev, ki ne ustrezajo dejstvom, in s katerimi se ni mogoče strinjati ter zato terjajo odgovor in pojasnilo.

Kritikov očitek, da gre pri trditvi, da so prostozidarji posebejlahi zahodni demokratični svet zgolj za mnenje povojnih komunističnih uradnikov in ne za izraz njihovega dejanskega predvojnega razpoloženja, zavračam kot neutemeljen. Prostozidarstvo je bilo v Jugoslaviji namreč tesno povezano s Parizom in tudi Londonom, tako da je to vplivalo na njegovo temeljno usmeritev, ki je bila hkrati odločno protifašistična in protinacistična.

O piščevem "veliko bolj utemeljenem sumu", da naj bi Nemcem s seje vlade o obravnavi protijudovskih ukrepov septembra 1940 poročal Pantić in ne Korošec, pa menim, da nima podlage v dejstvih. Ministra za telesno vzgojo (ne za gozdove in rudnike, kot zmotno predpostavlja pisec) Dušana (in ne Ljubomira, kot napačno piše kritik) Pantića namreč na seji 26. septembra 1940, ko so razpravljali o protijudovskih ukrepih, sploh

ni bilo, kajti le-te so se udeležili le člani ožjega sestava vlade. Zato so te kritikove domneve brezpredmetne.

Kritika zelo moti, ker naj bi premalo pisal oziroma celo zamolčal dogodke, povezane s Koroščevim obiskom Slovaške maja 1940, posebej še, ker sem o tem že pisal pred desetimi leti. Res je, da temu dogajanju nisem posvetil večje pozornosti, in to iz preprostega razloga, ker obisk pri slovaškem voditelju Tisi (maja 1940) sodi v kontekst Koroščevega delovanja pred spremembo njegove politične usmeritve, do katere je prišlo šele po padcu Francije (junija 1940), kar je tudi eden od temeljnih poudarkov v moji knjigi. Kar je bistvenega za razumevanje Koroščevega delovanja po spremembi njegove politike poleti 1940 (ta je namreč predmet obravnave moje knjige) in je povezano s "slovaško" zgodbo, pa je v knjigi povsem jasno zapisano, da "trditve, razširjene v zgodovinopisju v prvih letih po osvoboditvi,

da je bila slovaška država pod nemško zaščito "priljubljeni sen" Koroščeve stranke, ne odražajo dejanskega razpoloženja v Slovenski ljudski stranki." V zvezi s tem kritik tudi opozarja, da naj bi šlo pri moji trditvi glede Koroščevih načrtov za fašizacijo šolstva le za mojo špekulacijo. Pred desetimi leti naj bi pisec teh vrstic zapisal, da Korošec ob času obiska Slovaške ni bil prosvetni (šolski) minister in da tako nima nobene povezave z idejami o fašizaciji šolstva, ki so se pojavile kasneje. Vendar takšnega poudarka v mojem besedilu ni mogoče najti, kajti dobesedno sem v zvezi s tem pred leti zapisal: "Pri tem je pomembno, da v času obiska Korošec še ni bil prosvetni minister, kar je postal šele 29. junija 1940. Tako gre za časovno neskladje, saj Koroščevega obiska na Slovaškem ne moremo neposredno povezovati z njegovo ministrsko dejavnostjo, katere značilnost je bila Nemčiji naklonjena dejavnost, za katero pa se je tedaj opredelil zaradi mednarodnih okoliščin, nastalih po padcu Francije." Skratka, Koroščeva namera fašizirati mladino sicer ni bila povezana z njegovim obiskom na Slovaškem, temveč s spremembo njegove politike po padcu Francije, ko je postal prosvetni minister. Pri tem je bil Korošec v pogovoru s svojim srbskim somišljenikom Milanom Jovanovićem Stoimirovićem zelo neposreden, ko je dejal: "Inače ja nemam ništa protiv, da se sa vaspitanjem omladine postupa kao u Nemačkoj," in pri tem poskrbel, da so bili o tej njegovi nameri obveščeni tudi Nemci.

Potem so tu protijudovske uredbe, kjer naj bi po mnenju kritika, kdo je bil njihov pobudnik, še vedno obstajale različne interpretacije. Sprašujem se, kdo naj bi bil poleg Korošča še pobudnik teh ukrepov. Pisanje časnika Slovenec, pričevanja o tem, kako je Korošec kot prosvetni minister sprejel vrhovnega rabina Alkalaja in pa predvsem dejstvo, da po Koroščevi smrti vprašanje protijudovskih ukrepov v vladi ni bilo več aktualno, dovolj prepričljivo govorijo o tem, kdo je stal za temi ukrepi. O tem ni bilo nobenega dvoma tudi med tujimi diplomati. Predvsem pa je v tem

pogledu zelo pomemben, čeprav še zdaleč ne edini vir, Konstantinovičev dnevnik. Ta je seveda, sodeč tudi po upoštevanju drugih uporabnikov predvsem na področju bivše jugoslovanske države, bistveno bolj verodostojen, kot bi lahko sklepali po mnenju nekaterih slovenskih piscev, ki jim pač niso vseč njegovi zapisi o Korošču. Zato ga skušajo čimbolj diskreditirati, in to brez kakršnekoli znanstveno kritične analize, ki bi ovrgla vsebino Konstantinovičevih dnevniških zapisov. Povsem v slogu takšnega apriornega zavračanja je tudi mnenje kritika moje knjige o Konstantinovičevi paranoji.

Tudi glede kritikove domneve, da naj bi šlo pri pisanju časnika Slovenec o potrebi po močnejših avtoritarnih vladah zgolj zato, "da so si prizadevali samo za močnejšo vlado, ki bi zdržala vse pritiske, tako notranje in zunanje," lahko komentiram s tem, kako so Slovenčevo pisanje v tem času dojeli liberalci, ki so svojim političnim nasprotnikom v precej posmehljivem tonu svetovali, naj prenehajo "opičje" posnemati tuje zglede.

Poleg tega me je kritik obdolžil manipuliranja, češ, da naj bi spustil del besedila, ki pa ga dejansko navajam na drugem mestu (to opazi tudi kritik!), a kljub temu meni, da sem "po vsej verjetnosti namenoma izpustil zadnja dva stavka pogovora med knezom Pavlom in Konstantinovićem, v katerem iz konca razberemo ministrovo mnenje, da Korošec točno ve, kaj dela, in s tem namignil na taktično prilizovanje Nemcem." Seveda je kritikova ocena "in s tem namignil na taktično prilizovanje Nemcem" zgolj njegova interpretacija, ki pa se je dejansko ne da dokazati oz. celo več, od kod le je v omenjenem pogovoru lahko razbral, da je imel Konstantinović v mislih prav "taktično" prilizovanje Nemcem. Dosti bolj verjetna, in to tudi poglobljeno opisujem v knjigi, je razlaga, ki upošteva tedanji širši kontekst (boj med različnimi strujami v vladi za oblast). Tako, da se po moji interpretaciji Konstantinovičeva izjava, da Korošec ve, kaj dela, nanaša na to, da se srbski minister zaveda, da ima Korošec natančno izdelano

vizijo, na kakšen način bi se (seveda z nemško podporo) dokopal do oblasti in izpodrinil svoje nasprotnike v vladnih vrstah. Povsem jasno izhaja iz napisanega, da se je kritik v svojih sodbah o domnevnem manipuliranju močno pre naglil.

Kritika zelo moti, ker naj bi spreminjal stališča, ki sem jih zapisal pred desetletjem in več. Dejansko so se na podlagi na novo opravljenih razčlemb celotnega širšega konteksta nekatere razlage izostrile in poglobile, kar pa sem v predgovoru v knjigi tudi posebej pojasnil, da "so me rezultati raziskave (...) na neki način presenetili, saj se bistveno razlikujejo od dosedanjih razlag." Kajti kot sem v nadaljevanju predgovora zapisal, "izkristalizirala se je namreč slika, ki bistveno odstopa od dosedanjih razlag, nastalih po demokratizaciji v drugi polovici osemdesetih let, ko se je pri nas uveljavilo idealizirano (tudi v delu strokovnih krogov!) gledanje na nasprotnike partizanstva kot benignih dobrosrčnih zahodno in demokratično usmerjenih privrženecv, ki v vseh pogledih ustrezajo današnjim (evropskim) standardom. Rekonstrukcija in poglobljena kritična analiza sta pokazali na celo vrsto protislovij in nedoslednosti v dosedanjih interpretacijah, predvsem pa se je bilo treba z razširitvijo opazovalnega kota dvigniti iz miselnih okvirov, ki so obvladovali dosedanje interpretativne vzorce." Moram povedati, da se je pogled izostril šele sčasoma, še zlasti potem, ko sem se zavedel razsežnosti poskusa presaditve črno-bele emigrantske interpretacije v slovensko okolje, ki temelji na zamolčevanju, pa tudi potvarjanju vsebine dokumentov, ključnih za razumevanje časa, ki ga opisuje knjiga. Celoten poskus enostranskega prevrednotenja je potekal pod pretvezo "boja za Resnico". Zato se tudi zavzemam za revizijo revizije, tj. preseganje tez, nastalih v kulturnobojnem ozračju, za katere je bilo značilno enostransko prikazovanje medvojnih razmer. Več o tem sem pisal v Glasniku Slovenske matice (2011), kjer sem med drugim opozoril tudi na to, da imajo omenjene kulturnobojne teze zelo omejen rok trajanja.

Potem kritik odpira celo vrsto problemov, o katerih ima drugačno mnenje. Ustavil se bom le ob nekaterih, ki so pomembni za razumevanje celotne problematike, ki jo opisujem v knjigi. Tako npr. kritik trdi, da naj bi imel državni udar (27. marca 1941) izključno notranjepolitični značaj. Čeprav je bil notranjepolitični vidik tudi pomemben, pa je imel državni udar seveda tudi zunanjepolitične razloge, saj si drugače ni mogoče razlagati vpletenosti Britancev pri njegovi izvedbi. Hkrati je tudi kritikova razlaga, češ da niso prevratniki preklicali Dunajskega sporazuma (25. marca 1941), neprepričljiva, kajti dejansko so imeli organizatorji udara, ki so bili nedvomno prozahodno usmerjeni, precej razlogov za taktično zavlačevanje. Vse okoliščine udara so bile seveda tako bistveno bolj kompleksne, kot pa si predstavlja kritik. Zato sem v knjigi med drugim o tem tudi zapisal: "Simovičeva vlada je imela državni, koncentracijski značaj, toda bila je heterogena po hotenju njenih članov. V njej so bili privrženci odločne, brez-kompromisne protiosne struje, toda bili so tudi tisti, ki so nastalo krizo hoteli prebroditi s pomiritvijo Berlina in Rima, čeprav je bilo to v tedanjih razmerah dejansko iluzija."

S svojimi pre nagljenimi tezami doseže kritik vrh z zelo samosvojo razlago dogajanja 5. aprila 1941, ko sta Kulovec in Krek v Beogradu seznanila slovaškega poslanika s svojim predlogi o ustanovitvi slovenske oziroma skupne slovensko-hrvaške države pod zaščito sil osi. Tako zapiše vihravi kritik, da je možno dokument, ki govori o tem obisku, "interpretirati tudi kot razmišljanje o eni izmed opcij v primeru, da bi prišlo do debelacije Jugoslavije". Taka poljubna interpretacija, kot da bi bili v Hyde Parku, pa na kritikovo smolo nima prav nikakršne opore v dokumentu nemškega zunanjega ministrstva. Ta je povsem nedvoumen in pravi: "Slovenska voditelja predvidevata, da je vojna neodložljiva. Z njo prihaja konec Jugoslavije." Povsem jasno je torej, da sta Kulovec in Krek računala zgolj z enim izhodom vojne, to je z debelacijo jugoslovanske države in ni bilo pri njej v igri

nikakršnih drugih opcij, kot to skuša nakazati kritik. Tako v tem kontekstu tudi kritikova trditev "SLS je iskala čim več možnih izhodov, da bi bila pripravljena v danem trenutku, ko bi bilo resnično jasno, kaj je potrebno storiti za dobrobit naroda" nima osnove v preverljivih dejstvih. Še bolj pomenljiva pa je njegova razlaga, da so "vsi vedeli, da bo v trenutku napada ustanovljena Neodvisna hrvaška država, kar so v danem trenutku šteli za debelacijo Jugoslavije, čeprav po najnovejših raziskavah do debelacije ni prišlo." Vse to kaže, da neprizanesljivi kritik sploh ne razume razsežnosti omenjene problematike. A o tem vprašanju morda kdaj drugič z bolj kompetentnim sogovornikom.

Sledi še cela vrsta pripomb (o komunistih in Narodnem svetu, o statusu Narodnega sveta, o Krekovem odhodu v emigracijo, itd.), ki jih nato strne v ugotovitev, da je o nadaljnjem delovanju Natlačna več kot dovolj napisala že Griesser-Pečarjeva v knjigi Razdvojeni narod, "zato na tem mestu ne bi izgubljal besed". Prav v tem pa se skriva bistvena pomanjkljivost kritikovega pisanja, ki kljub gostobesednosti bralcem pravzaprav prikriva, kaj je ključno sporočilo moje knjige, ki sem ga predstavil v predgovoru h knjigi, "da je ob okupaciji Slovenska ljudska stranka vse svoje stavila na iskanje rešitve slovenskega vprašanja v okvirih rasističnega in totalitarnega nacističnega novega reda in je s silami osi skušala vzpostaviti sodelovanje že ob prvih stikih z njimi" ter da, "če bi že tedaj prišla na dan dejstva, ki jih razkriva pričujoča monografija, bi bila največja predvojna stranka že takoj ob okupaciji politično onemogočena pred zavezniško in

domačo javnostjo". Predvsem pa kritik niti ne poskuša soočiti teh ugotovitev z dosedanjo prevladujočo tezo v delu zgodovinopisja, ki je govorila zgolj o nekakšnem izsiljenem taktiziranju z okupatorjem, sicer pa naj bi bile predvojne elite zavezniško usmerjene in tudi vseskozi računale z zavezniško končno zmago v vojni. Knjiga je namreč pokazala precej drugačno sliko od podobe (o vseskozi zahodno-demokratično usmerjenem taboru, zvestemu jugoslovanski vladi in državi), ki se je zasidrala v slovenskem zgodovinopisju po osamosvojitvi kot "nepristranski" pogled, ki naj bi nadomestil dotlej dejansko enostransko vrednotenje nasprotnikov partizanstva. Prav omenjena knjiga Griesser-Pečarjeve, ki jo kritik daje za zgled, je eden najbolj značilnih primerov takega pisanja. Pri tem je zelo simptomatično tudi to, da kritik kot vnet zagovornik preseženih tez Tamare Griesser-Pečar ob tem ne zmore pravilno zapisati niti njenega priimka.

Vsekakor pa bi bilo precej bolj korektno, če bi kritik posvetil pozornost ključnemu sporočilu knjige in morda izpustil svoje ironične opazke, o katerih se je razpisal ob koncu prispevka. Na koncu lahko sklenem z ugotovitvijo, da je bil kritik v svojem poskusu diskreditacije in relativizacije povsem neprepričljiv, saj mu ni uspelo v ničemer omajati omenjene temeljne teze, ki jo razvijam v knjigi. Tako da sem še vedno trdno prepričan, da se bo potrebno soočiti z dejstvi, ki jih prikazujem v knjigi ter kljub kritikovem posmehljivemu tonu menim, da bo potrebno, kot sem zapisal v predgovoru h knjigi, "v mnogih pogledih na novo osmisliti zgodovino druge svetovne vojne na Slovenskem".

Če obstaja kategorija "običajnih" knjig in bi *Zmagoslavje razuma* v večini sodobnih družb spadala mednje, bi bila za slovenske razmere še vedno nadvse nenavadna in posebna. Sorazmerno s tem tudi potrebna in dobrodošla. Govori namreč o ključni vlogi krščanstva pri oblikovanju premoči zahodne civilizacije. Povedano nekoliko na daljše in s pomočjo podnaslova knjige: kako je krščanstvo z vero v razum in v prihodnost omogočilo spoštovanje osebe, demokracijo in svobodo, znotraj katere se je mogel razviti kapitalizem –, z njim pa blaginja, razcvet in premoč evropske kulture. Herezija za vsenavzoče "moderne" predsodke slutim torej na pretek ...

Knjig je avtor Rodney Stark, sicer profesor sociologije na ameriški univerzi Baylor, v grobem zasnoval kronološko. Njen prvi del, ki sledi uvodu, obsega tri poglavja. Najprej je krščanska misel soočena z nekaterimi konkurenčnimi, pretežno staroveškimi kulturami, zlasti z antično Grčijo, s Kitajsko in z islamom. Osrednja misel poudarja, da se krščanstvo

ne ustavi pred nepoznanim in pred napredkom, tudi če ta prinaša spremembo, celo *popravke* doktrine. Po drugi strani so bile konkurentke zavezane bodisi pravoverni razlagi svetih besedil, interpretaciji preteklosti, zgodovinski cikličnosti, neempirični filozofiji ali neosebni bogu, kar je vse, kot razlaga avtor, ovira za razvoj znanosti. Krščanstvo je razvilo pojem individualizma, ki za razliko od fatalizma izhaja iz človekove odgovornosti za svoja dejanja, ki se zanja odloča na podlagi svobodne volje. Iz tega je izpeljano dostojanstvo vsakega človeka, čemur zgodovinsko sledi odprava suženjstva.

Drugo poglavje je namenjeno srednjemu veku. Avtor se večkrat izrecno ali spotoma spopade s stereotipi o tem klevetanem obdobju in mu nadene precej drugačno podobo. Mnogim ključnim pojavom, ki dajejo upravičen lesk sodobnemu svetu, poišče korenine v tem času. Glavni prelom je padec Rima, ki je spodbudil vrsto revolucionarnih izumov, s čimer je Zahod prehitel ostali svet. Namesto financiranja "*osupljivih ekscesov rimske elite*" sta se "*človeški trud in spretnost usmerila k boljšim načinom kmetovanja, plovbe, transporta, blaga, gradnji cerkva, vojskovanju, izobraževanju in izvajanju glasbe*" (str. 87). Stark ne ostaja pri splošnostih, ampak v treh razdelkih (proizvodnja, vojskovanje, kopensko potovanje) razmeroma podrobno opiše

vrsto konkretnih izumov in rešitev. Nato se posveti visoki kulturi, vključno z znanostjo in ustanovitvijo univerz. Isto poglavje prinese definicijo kapitalizma in njegovo prvo verzijo, kot so jo razvili redovi v začetku devetega stoletja. Sledi podlaga s teološko relacijo in dve vrednoti, ki dotlej še zdaleč nista bili samoumevni: delo in skromnost.

Naslednje poglavje se zgodovinsko umešča v čas cvetočega kapitalizma severnoitalijanskih mest, pri čemer smo deloma še krepko v srednjem veku. Sicer pa je glavni poudarek na obratnem sorazmerju med despotstvom in kapitalizmom. Več despotstva, manj svobode: kjer ni bilo svobodnega okolja, se ni mogel razviti kapitalizem in z njim blaginja za prebivalstvo. Posebej Stark poudarja pomen moralne enakosti in seveda zasebne lastnine, kot enega od treh nujnih pogojev za kapitalizem oziroma napredek. Druga dva pogoja sta prosti trg in neprisiljena delovna sila. Nato se, vedno izhajajoč iz istega teoretičnega konteksta, posveča štirim primerom z omenjenega območja: Benetkam, Genovi, Firencam in Milanu.

Opis severnoitalijanskih mest v naravo knjige vnese spremembo. Besedilo je sicer še vedno izrazito interdisciplinarno in z močno noto ekonomske stroke, a pridobi močan zgodovinski pridih, kar utegne bralca, ki se knjige loti s predpostavkami, kot

upravičeno sledijo iz uvoda in prvega dela knjige, nekoliko presenetiti. Tako se iz Italije po opisanem vzponu in padcu nekega velikega podjetja preselimo na območje današnjega Beneluksa in v petem poglavju prispemo do Anglije z njeno najdoslednejšo in najbolj izrabljeno različico kapitalizma. Od tam nas šesto poglavje popelje v neuspeli Francijo in Španijo, ki jima je razcvet dušilo zdaj že znano učinkovanje despotizma. Zadnje poglavje pa prinaša uvid v razmere Novega sveta, zlasti odslikavo pozitivnega oziroma negativnega načela; prvega je nesla Anglija v Severno, drugega pa denimo Španija v Latinsko Ameriko.

Ob branju se čudimo zelo širokemu vsebinskemu zajemu, ki ga avtor suvereno obvladuje in podaja. Ta sega od zgodovine do teologije, od sociologije do ekonomije. Seveda bi našli mesto, kjer je dokazovanje kake trditve nekoliko manj prepričljivo, kot bi si želeli, a v splošnem si je težko predstavljati, da bi kateremu naših bralcev ta knjiga ne odprla vrsto (če že ne obzorij, pa gotovo) novih podatkov, zaokroženih v solidno in obsežno celoto. Jasno, da lahko besedilo komu preveč deluje kot enoznačen propagandni tekst za krščanstvo in kapitalizem, a to je samo dodaten razlog, da takemu bralcu ne bo škodil zadevni korektiv.

Čeprav ima knjiga obsežen znanstveni aparat, iz česar

običajno sklepamo na zahtevnejše branje, je jezik silno tekoč, dražljiv in neredko celo sočen, kar je gotovo zasluga tudi prevajalke Jerice Jerman. Škratov in napak je le za vzorec, tako da je znotraj pomanjkljivosti težko spregledati kvečjemu na pol končano stvarno kazalo.

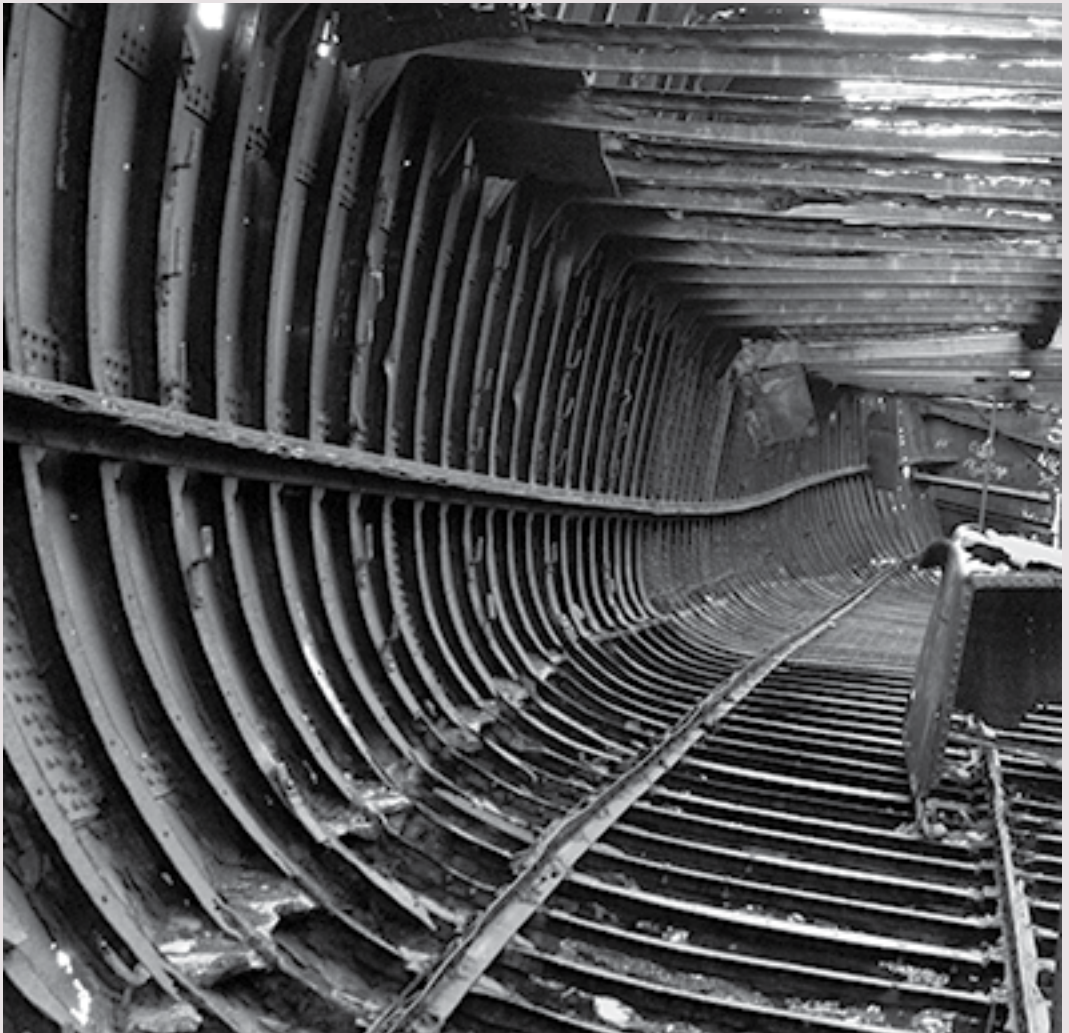
Dodatno vrednost knjigi prinaša uvod filozofa dr. Roberta Petkovška, ki je prispeval dobrih dvajset strani spremne besede. Pristop, slog in nenazadnje reference se sicer močno razlikujejo od Starkovih, a to predstavlja dobrodošlo obogatitev.

Bralec bi si seveda želel, da bi bil predstavljen tudi kak kos srednje Evrope, še posebej zaradi vpliva na naše kraje. Prav tako bi bilo zanimivo z avtorjem odpreti vprašanja, ki jih vsiljuje moderni kapitalizem oziroma svet, ki ga je razvoj pripeljal v mnoge nezavidljive kleči. Ampak to seveda ni tema knjige, ki je s svojimi štiristo stranmi dovolj obsežna. Poleg tega že zdaj omogoča mnogo razmisleka, vse do zanimivih vzporednic s sedanjim (slovenskim) časom. Tako lahko izvemo mnogokaj o zviševanju davkov, s katerimi se napaja omrežje izbrancev, na drugi strani pa omenjeno duši gospodarstvo in siromaši ljudi (str. 268, 287). Našli bi kaj na temo naših (post)socialističnih sindikatov; ti najdejo ustreznico v deviantnih različicah cehov, ki so marsikje s prenapetim in okorelim pristopom uspeli

uničiti gospodarstvo in napredek (290-292). V turbulentnih časih slovenske Cerkve bi našli tudi kako besedo o hlapčevskem odnosu vodstvenega klera do tiranske oblasti (302), ali celo o razmerju med uživanjem privilegijev in duhovno zavzetostjo (308).

Nobenega zadržka ni, ki bi omejeval tople povabilo k branju te knjige. Kot je bilo nakazano čisto na začetku, bi ob naši verjetno težko našli družbo, ki bi živela v tako krčevitem svetu predsodkov do krščanstva in določenih zgodovinskih pojavov oziroma obdobj. Zdi se, da v tem smislu žanjemo presek med levičarstvom Zahoda in sovjetsko-domačim zvarkom prakse iz totalitarizma. Močne posledice nosi tudi krščanska skupnost, ki je ranjena na vse mogoče načine, pri čemer je negotovost zaradi neosveščenosti in nerazgledanosti glede lastne kulture ena glavnih težav. Če bi bilo družbi mogoče predpisovati zdravila na recept, bi morali mednje nujno uvrstiti tudi knjigo *Zmagoslavje razuma*.

Lenart Rihar



Obletnice pomembnih in prelomnih dogodkov v slovenski zgodovini so zagotovo odlična priložnost za izid novih publikacij, ki poglobljeno obravnavajo tako zapleten proces, kot je bil denimo nastanek samostojne slovenske države ter prehod iz totalitarizma v demokracijo (ta prehod še ni povsem izvršen). Na zadnji dan maja 2013 je tako minilo petindvajset let od aretacije Janeza Janše, s čimer se je začela afera JBTZ (kar označuje priimke obtoženih v kasnejšem montirnem sodnem procesu – Janša, Borštner, Tasič, Zavrl). Zagotovo ni naključje, da je ob petindvajsetletnici tega dogodka izšla tudi izjemno zanimiva monografija publicista Igorja Omerze, ki se je slovenski javnosti že predstavil s knjigama *Edvard Kocbek – osebni dosje št. 584* ter *Od Belce do Velikovca*, v katerih se je avtor na konkretnih primerih lotil metod delovanja jugoslovanske tajne politične policije, ki jo v slovenskem prostoru poznamo pod imenom Udba, čeprav je bil njen uradni naziv ob razpadu Jugoslavije Služba državne varnosti (SDV). In navsezadnje, Omerza, ki sicer

ni zgodovinar, svoja opažanja in teze gradi predvsem na najdenem dokumentarnem gradivu, ki ga je našel v Arhivu RS. Kot je znano, je bilo njegovo raziskovanje arhivov SDV-ja za nekaj časa celo onemogočeno, saj je del slovenske politike poskušal z zakonodajno spremembo izsiliti zaprtje arhivov komunistične tajne službe z izgovorom, da je šlo za povsem normalno varnostno-obveščevalno službo, ki je skrbela za varnost države, in da bi razkritje arhivov lahko ogrozilo varnost Slovenije. Resnici veliko bližja pa je trditev, da bi razkritje arhivov dejansko ogrozilo tisti del slovenske politike, ki svojo identiteto ter prakso še vedno gradi na revolucionarnih izročilih.

Morda je tudi prav to razlog, da knjiga Igorja Omerze o aferi JBTZ zelo neposredno in za marsikoga tudi neprijetno spregovori o političnem ozadju t. i. procesa proti četverici, torej dogodka, ki je slovensko pomlad iz zaprtih intelektualnih krogov ponesel na ulice in s tem močno razširil prostor politične svobode. V sami knjigi so namreč objavljeni številni dokumenti, opisan pa je tudi kronološki potek afere JBTZ. Začelo se je 21. decembra 1987 (samo nekaj dni po litostrojski stavki!), ko je glavno poveljstvo JLA v Beogradu pod vodstvom generala Stevana Mirkovića poslalo na armadna področja splošen ukaz o tehnični reorganizaciji znotraj

armade oz. prilagoditev novim okoliščinam. Ukaz je bilo seveda potrebno področno prilagoditi, zato je področni ukaz poveljstva 9. armade (ukaz št. 5044-4) s sedežem v Ljubljani podpisal njen poveljnik Svetozar Višnjic in ga kot vojaško skrivnost dal razposlati neposredno podrejenim starešinam JLA na omenjenem armadnem območju. Omenjeni dokument pa je prišel v roke zastavniku JLA, Slovincu Ivanu Borštnerju, ki je že leto prej izstopil iz zveze komunistov in si zato nakopal zasledovalce iz vojaške Kontraobveščevalne službe (KOS), svoje težave pa je že tedaj pojasnil uredništvu Mladine, ki ga je obiskal tudi ob prejemu dokumenta in uredniku notranjepolitične redakcije Davidu Tasiču predal delno kopijo omenjenega dokumenta (ob tem sta bila prisotna tudi odgovorni urednik Franci Zavrl ter za kratek čas tudi glavni urednik Robert Botteri). Mladina je namreč močno dvigovala pritisk z odkrivanjem tabu tem, predvsem pa s kritiko na račun JLA, ki je dosegla vrh z objavo članka "Mamula go home", v katerem je napadla tedanjega jugoslovanskega sekretarja za ljudsko obrambo admirala Branka Mamulo (po rodu Srba s Hrvaške) zaradi njegovega trgovanja z orožjem v Etiopiji, kjer je bila tedaj državljanska vojna, ter zaradi gradnje luksuzne vile v Opatiji. Mamula se je sredi leta 1988 tudi res umaknil s položaja, saj

ga je na funkciji obrambnega sekretarja tedaj že zamenjal general Veljko Kadrijević (njegov namestnik pa je postal admiral Stane Brovet, po rodu Slovenec in najvišji slovenski oficir v času agresije JLA proti Sloveniji leta 1991). Sledilo je veliko razburjenje zaradi "napadov na armado", beograjski centralisti pa so celo poklicali slovensko partijsko vodstvo v Beograd na zagovor, češ da bo potrebno bolj odločno ukrepati proti novonastajajoči "kontrarevoluciji". V mislih seveda niso imeli samo Mladine, pač pa tudi nekatere druge alternativne medije, med drugim tudi avtorje 57. številke Nove revije. Seveda je tudi vrh slovenske zveze komunistov začel razmišljati, kako bi na "primeren" in ne preveč hrupen način utišal vse glasnejšo opozicijo. Zanimivo je, kot piše Omerza, da je bil neposredni povod za aretacijo Janše, Borštnerja in Tasiča (Zavrլ se je aretaciji izognil z odhodom v psihiatrično kliniko) šele izvod revije "Narodna armija", v kateri je JLA "vrnila udarec" Mladini zaradi članka o Mamuli. Omenjena izdaja revije je namreč močno ujezila Zavrļa, ki je nato po telefonu poklical na podjetje Mikro Ada, ki se je ukvarjalo z namizno-računalniškim založništvom in kjer je bil tedaj zaposlen Janša, sicer občasni sodelavec Mladine za pokrivanje vojaških vprašanj. Direktor Mikro Ade je bil Omerza, v podjetju pa je bil zaposlen tudi mirovnik Marko

Hren. Zavrļ je kopijo dokumenta odnesel Janši, njegov telefonski klic pa so prestregli tudi agenti SDV-ja z oceno, da Janša kot "nepoklicana oseba" poseduje tajno povelje JLA, ki ga je Borštner sicer skopiral izven vojašnice in brez oznak zaupnosti, brez naslovljenca in avtorja ukaza. Ker pa je bil Janša, sicer tudi uredniški sodelavec "Časopisa za kritiko znanosti" (ČKZ – izdajala ga je univerzitetna konferenca ZSMS, urejali so ga še Igor Bavčar, Bojan Korsika in Bojan Fink), tudi kandidat za predsednika ZSMS-a in je predstavil za tisti čas zelo radikalni program, se je slovenska partijska politika odločila, da ga na silo ustavi. To pa je lahko storila le tako, da je ves čas politično koordinirala akcije SDV-ja preko tedanjega republiškega sekretarja za notranje zadeve Tomaža Ertla in aretacijo "nastavila" na čas, ko bi bili predstavniki slovenskega političnega vrha na kakšni pomembni seji v Beogradu in bi bili s tem vnaprej oprani suma, da so imeli "kaj zraven". Ob tem je zanimivo, da je bila JLA o najdbi kopije dokumenta obveščena zelo pozno (preko Staneta Dolanca), šele deset dni pred aretacijo Janše, kar potrjuje tezo, da ni šlo za običajne zakonite postopke pri zatiranju kriminala, pač pa za politično akcijo, ko so se v "vmesnem času" preigravale različne variante politične likvidacije Janeza Janše. V mesecu aprilu in maju je tako SDV kar petkrat

"tajno" preiskal prostore Mikro Ade, s čimer je samo pripravil teren za "uradno" kriminalistično preiskavo na dan aretacije – takrat bi bili "dokazi" za kaznivo dejanje že na mestu. SDV je aretacijo Janše sicer načrtoval 30. maja 1988, vendar jo je moral zaradi odhoda Janše in Omerze v München preložiti na en dan. Isti dan, ko je bil aretirani Janša, so varnostni organi JLA aretirali Ivana Borštnerja, naslednji dan pa je SDV predal Janšo vojski, podobno je tri dni kasneje, potem ko je Borštner razkril, komu je izročil dokument, SDV aretirali Tasiča in ga prav tako izročil v roke JLA, ki je vse tri obtožence strpala v dobro varovan vojaški preiskovalni zapor na Metelkovi ulici v Ljubljani, v isti zgradbi, kjer je bilo tudi poveljstvo 9. armade in kjer je do tedaj imel svojo zaposlitev tudi Ivan Borštner. Vsi trije, ki so bili priprti, so svojo trpko izkušnjo z izjemno krutim zaporniškim režimom opisali v knjigi *JBTZ – 25 let kasneje* (ponatis knjige *JBTZ – sedem let kasneje*), ki je izšla hkrati s knjigo Igorja Omerze.

Po aretacijah je afera končno postala "javna" – novica o tem, da je bil kandidat za predsednika ZSMS-a aretirani, se je namreč razširila kot blisk, samo nekaj dni po aretaciji Janše pa je nastal Odbor za varstvo človekovih pravic (ta naziv je dobil nekaj dni po ustanovitvi). Omenjenemu odboru se je pridružilo veliko število ljudi ter tudi

organizacij (tudi z drugih delov Jugoslavije), seznam le-teh je shranjen na zgoščenci, ki je priložena knjigi. Z odborom je tako nastala neke vrste fronta, ki so se ji pridružili, kot je kasneje priznal šef CK ZKS-a Milan Kučan, tudi nekateri komunisti – bržkone je bil tudi to eden od poglobitnih razlogov, da odbor ni dobil konkretne organizacijske oblike ter političnega programa, pač pa je po letu in pol prenehal obstajati.

Bralec se bo verjetno vprašal, v čem je dodana vrednost omenjene knjige v siceršnji poplavi literature, ki na takšen ali drugačen način obravnava slovensko pomlad. Poleg številnih kopij dokumentov namreč bralec lahko v njej najde neposredne dokaze o tem, kako globoko je bil vrh Zveze komunistov Slovenije vpleten v aretacije, pri čemer je obtožence nato predal v roke JLA in se skušal s tem odkupiti vse bolj nestrpnemu Beogradu. Janši bi namreč lahko tedaj podtaknili tudi kaznivo dejanje posedovanja stenograma zagovora Kučana v Beogradu, ki je bil državna skrivnost in bi za posedovanje le-tega dobil višjo kazen kot pa za izdajo vojaške skrivnosti. Pravzaprav Janša vojaške skrivnosti sploh ni izdal, kajti do Janševe aretacije vsebina vojaškega ukaza št. 5044-3, ki namiguje na poseg vojske v civilno sfero ter na represijo, sploh ni bila objavljena, pač pa so uslužbenci SDV-ja v ovadbi Janši podtaknili namen, da

vojaško skrivnost izda. To pomeni miselni delikt, ki se je četrto stoletja kasneje kot farsa ponovil v kontekstu afere Patria pri "poskusu prejema podkupnine". Z izdajo knjige Igorja Omerze o JBTZ-ju pa je nastopila še ena pomembna posledica: nihče iz tedanjega vrha ZKS-a se ne more sklicevati na to, da o aretacijah niso vedeli ničesar, da je bilo vse skupaj koordinirano zgolj po zakonu in da je vse skupaj samoiniciativno izvajala JLA. Prav tako nihče ne more več ponavljati sicer večkrat ponovljene laži, da je Janša odtujil tajen dokument, saj je dokument dobil od urednika Mladine, na uredništvo pa ga je prinesel podoficir JLA slovenskega porekla, ki se tedaj verjetno ni zavedal, kako usodno bo tajni ukaz JLA posegel v slovensko politično dogajanje. In navsezadnje, kasnejše dogajanje v JLA ter njene akcije proti Sloveniji, še posebej od izvolitve Demosove vlade dalje, so pokazale, da intepretacija ukaza št. 5044-3, kot jo je predstavil Borštner, le ni tako iz trte izvita kot skušajo to nekateri še danes prikazati, češ, da je šlo za redno dejavnost armade v varovanju pred zunanjim sovražnikom. Skratka, z branjem knjige Igorja Omerze bralec dobi vse relevantne informacije (med njimi tudi nekatere zamolčane, pa tudi takšne, ki lahko služijo kot pomoč za boljšo predstavo o tem, s kakšno dejavnostjo se je ukvarjalo računalniško-založniško

podjetje Mikro Ada), preko katerih si lahko ustvari realno sliko o aferi JBTZ, njenemu ozadju in njenih (neposrednih) posledicah. Navsezadnje pa tudi o tem, kdo vse je pristopil v Odbor za varstvo človekovih pravic, zato je knjigi priložena tudi zgoščenska s kopijo podpisanih članov odbora. Prav zato je knjiga razdeljena na dva dela: prvi del opisuje dneve pred aretacijo Janše, drugi del pa dneve, ki so aretacije sledili.

Gašper Blažič