

2014 1/2

Vsebina

UVODNIK

3 Aleš Maver: Priročni Konstantin

IN MEMORIAM

5 Urh Grošelj: Akademiku Jožetu Trontlju v spomin

VERA IN RAZUM

9 Jan Dominik Bogataj: Personalistični apofatizem

SVETO PISMO

19 Birger Gerhardsson: Razmerje Nove zaveze do zgodovine in politike¹

PATRISTIKA

25 Sv. Avguštin Hiponski: Govor 350 (O ljubezni)

ANTIKA IN KRŠČANSTVO

27 Jožef Smej: Ovidijevi verzi, gledani skozi prizmo Božjega razodetja

ANTON MARTIN SLOMŠEK

33 Cvetka Rezar: Slomškova arhivska zapuščina v Celovcu

SVET PRAVLJIC

43 Barbara Skralovnik: Pravljica kot pomoč pri oblikovanju vrednot

LEPOSLOVJE

63 Smiljan Trobiš: Ciklus Pihljanje

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

67 György Dalos: Državni pokop in pogrebci

LIKOVNA UMETNOST

83 Mojca Polona Vaupotič: Staronizozemski svet umetnosti

LITURGIJA

95 Simon Malmenvall: Katoliška nostalgija: objokovanje ali hrepenenje?

103 Thomas M. Kocik: 'Reforma reforme' v širšem kontekstu: Ponovna vključitev žive tradicije

PRESOJA

115 Samo Skralovnik: Abraham Joshua Heschel, *Sobota*



ALEŠ MAVER

Priročni Konstantin

Med lanskoletnim praznovanjem 1700. obletnice Milanskega edikta sem nekje prebral oceno, da smo pravzaprav vsi "Konstantinovi kristjani".

To je misel, ki seveda ni nova. Že zdavnaj je sploh na vplivnem območju zahodne krščanstva, kjer realnega "konstantinskega preobrata" niso občutili tako zelo kot na Vzhodu, ker je bilo kristjanov v zahodnem delu rimske države v Konstantinovem času pač manj in ker so bila tudi preganjanja tetrarhov tam precej manj intenzivna, običaj, da gledamo v Konstantinu glavnega zlikovca, ki je po mnenju enih nedopustno vpregel Cerkev v državni voz, po mnenju drugih pa skupaj z državo pred to isto Cerkvijo nedopustno pokleknil in s tem utrnil sonce svobode za dolga stoletja. In res človek nekako laže živi, če je prepričan, da je obstajal čas, ko se kristjani še niso mazali z odnosi s posvetnimi oblastmi, da je obstajal čas, ko še niso bili Konstantinovi kristjani, marveč izvirno Jezusovi, Petrovi, Pavlovi ali kristjani Marije Magdalene.

Sam ne zanikam, da so leta med 311 in 313, ko so se zaporedoma zvrstili Galerijev tolerančni edikt, bitka na Milvijskem mostu in Milanski edikt, pomembno vplivala na nadaljnjo usodo krščanskih skupnosti in sooblikovala še marsikateri današnji pogled na to in ono. Sem pa zadržan do risanja ostre ločnice med njimi in med prejšnjim obdobjem, čeprav ima slednje še tako blagodejne učinke na človeka. Poudariti je namreč potrebno, da se je s "čudežem" Konstantinove spreobrnitve spremenil odnos (rimske) države do Cerkve, težko pa bi rekli, da se je temeljito spremenil odnos Cerkve do države, zaradi česar tudi Jezusovi kristjani niso mogli čez noč postati Konstantinovi.

Seveda je pred Konstantinom, v času njegovega vladanja in po njem obstajal močan tok, ki je zavračal Rim in bržkone vsako posvetno oblast. V Novi zavezi so ga zakoličila nekatera videnja iz Razodetja, a kljub svoji priljubljenosti ni bil nikdar prevladujoč. Večina kristjank in kristjanov si je od vsega začetka želela harmoničen odnos s takrat večinsko pogansko okolico in z njenimi oblastniki. Včasih nastane celo vtis, kot da je šlo pri tem za enostransko in neuslišano ljubezen, saj se ti isti oblastniki večinoma niso niti toliko potrudili, da bi krščansko skupnost vsaj pošteno preganjali, marveč so jo veliko raje in veliko pogosteje vse tja v 3. stoletje preprosto ignorirali.

Zaradi takšne naravnosti ni presenetljivo, da človeka najbolj razoroži prav ena najzgodnejših krščanskih izjav o odnosih med krščansko skupnostjo in posvetno

oblastjo. Kakor koli že obračamo besede iz trinajstega poglavja Pavlovega Pisma Rimljanom, v njih ne bomo našli kakršne koli omejitve ali uzde za oblast. Ne oziraje se na to, kakšna je in kdo je njen nosilec, je od Boga. In pika. Zaradi Pavlove avtoritete je bil tekst kajpada kot naročen za različne zlorabe, tako takrat, kadar so razni cerkveni dostojanstveniki morali razlagati, zakaj mahajo z repkom pred oblastnikom, za katerega je bilo že od daleč jasno, da nima s krščanstvom ničesar skupnega, kot takrat, ko so posvetne oblasti s sklicevanjem na apostola karale morebiti neposlušne cerkvene predstavnike. Nič ne pomaga opozarjanje na kontekst, trinajsto poglavje je tu in bi ga brez težav podpisal celo najbolj zagreti "Konstantinov kristjan", pa še ta bi za oblastnika predvidel več omejitev.

Mogoče še bolj povedno je, da so že zgodnji krščanski apologeti v želji pokazati popolno lojalnost kristjanom rimski državi izvotlili znane Jezusove besede o tem, da je treba cesarju dati, kar je cesarjevega, Bogu pa, kar je Božjega. Na mesto razorušujoče ironije Kristusove dihotomije, ki je bržkone poudarjala nedostopnost nekaterih stvari za cesarja, je že vsaj sto petdeset let pred Konstantinom rado stopilo postavljanje obeh "avtoritet" na isto raven. In čeprav je treba kakšno zaklinjanje o zvestobi vladarju, posebej če prihaja izpod peresa kakšnega Tertulijana, jemati tudi z rezervo, je prejkone dejstvo, da si je večina kristjank in kristjanov želela "konstantinskih razmer" precej pred Milvijskim mostom. Ko se je Konstantin slednjič pojavil, je lahko sčasoma postal še priročen grešni kozel, če je šlo v zaželenem modelu kaj narobe.

Še danes je dragocen, ker je moč zaradi njega mitično razmejiti "predkonstantinsko" in "konstantinsko" dobo. In polagati vse upe v "pokonstantinsko", ki je nastopila bodisi z Janezom XXIII. bodisi s Frančiškom, bodisi jo bo treba šele izmoliti.

URH GROŠELJ

Akademiku Jožetu Trontlju v spomin

Ne vem sicer, ali smemo zadnja predavanja in zapise akademika Trontlja brati kot neke vrste njegovo duhovno oporoko, vendar ob prebiranju članka - nepričakovano objavljenega šele posthumno - naletimo tudi na misli, ki jih verjetno lahko štejemo kot take: "Življenje je čudež. ... Karkoli manj kot varstvo od spočetja do naravnega konca bi bilo za tak čudež premalo." Njegovo (zemeljsko) življenje, ali bolje rečeno teh nekaj kratkih trenutkov na poti v večnost, se je izteklo le nekaj dni zatem, ko je zapisal te besede.

Nisem še srečal človeka, ki bi v življenju dosegel toliko nazivov, prejel toliko nagrad, priznanj in časti, kot jih je akad. Trontelj, pa vendar ob vsem tem ostal tako ponižen in skromen. Pravzaprav se mi celo nekako dozdeva, da bi utegnil z leti in dosežki postajati vse skromnejši, morda tudi zato, ker je vse bolje razumel neznatnost človeka v primerjavi s stvarstvom ... Za tiste, ki smo imeli priložnost sodelovati z akad. Trontljem, ali bolje rečeno, se učiti od njega, je bil poosebljenje idealov etike vrlin. Bil je mentor v pravem, danes precej redkem pomenu besede, ki je na nevsiljiv, ampak natančno preišljen in dobrohoten način odpiral vrata in poti. Hkrati je združeval izjemno blagost, ponižnost, dostopnost, vseskozi spoštljiv odnos do vseh ljudi, tudi če so bili z "nasprotnih bregov"; znal pa je biti tudi odločen in brezkompromisen, ko je šlo za branjenje temeljnih etičnih

predpostavk, v katere je verjel. Bil je velik vizionar. Več kot očitno klasično izobražen je ob svojem počasnem, preudarjenem načinu govora - kakršnega je po pripovedovanju svojih sošolcev bojda imel že zamlada - bil z (za)misljivo vselej korak pred ostalimi. Tuje mu je bilo togo oklepanje pravil, pogosto je iskal bolj življenjske rešitve, v skladu s tem, kar se mu je v neki situaciji zdelo najbolj prav. Na ta način je razumel tudi bistvo etike, ki zanj nikoli ni bila iskanje bližnjic ali lažjih poti. Kot je nedavno nekje povzel misel nekoga drugega, je bila zanj etika "ljubezen do življenja". Na ta način je vodil tudi Komisijo RS za medicinsko etiko, ki jo je sam pomembno razvil; nadvse blagohotno, z občutkom za podrobnosti, neredko tudi s kančkom humorja in ironije, z veliko anekdotami in primeri, navsezadnje s kramljanjem med sejo. Do konsenza smo ob tem navadno prišli kar

nevede. Njegove etične utemeljitve in odgovore smo pogosto prebirali z "odprtimi usti". V pojavih, o katerih je razmišljal kot etik, ni nikoli iskal zgolj njihovega ozko predvidenega učinka, neredko na prvi pogled edinega, pač pa predvsem njihov daljnosežnejši potencial vplivati na krhko etično tkanino družbe.

Etiko je dojemal kot nekaj, v čemer je zelo veliko ljudske modrosti, tisočletja tradicije, včasih tudi že davno pozabljenih ralogov in utemeljitev, kot nekaj, kar se (naj) spreminja počasi, skrajno preudarno. Kot nekaj, s čimer moramo nadvse odgovorno ravnati, in kot nekaj, kar smo dolžni predati generacijam zanamcev "nepoškodovano". Vse revolucije in hitre preobrate v etiki je štel kot neprimerne, navsezadnje zato, ker prinašajo neslutene in nepreverjene posledice. Na ta način je razmišljal tudi ob "revolucionarnem" pristopu k družinski zakonodaji, kjer je ostajal zvest svojemu razumevanju bistva etike. Takrat se je na zelo strpen, človeški in filigransko argumentiran način hkrati javno izpostavil, čeprav je ob tem doživljal velikanske pritiske. Ne samo o "drevesih", pač pa tudi o "gozdu" je veliko razmišljal še na konkretnem nivoju, ko je jemal pod lupo človekovo odgovornost do celotne biosfere. Bil je velik občudovalec stvarstva in človeka v njem. Veliko je govoril o ekološki etiki in človekovi odgovornosti do narave in živih bitij, zdi se, da so leta tudi na tem področju krepila njegovo zavedanje. Slišal sem ga celo govoriti - na nekoliko šaljiv način - o domačem hrastu kot o nečem s svojo osebnostjo.

Jasno pa je zagovarjal človekovo izjemost v redu živih bitij, kar je razumel kot temelj človeškega dostojanstva kot nečesa, kar je človeku lastno od spočetja do smrti: "Ta pravzgovor pa je v svojem bistvu eden od temeljev človeške civilizacije nasploh. Kaj je človeško dostojanstvo? To je inherentna, vrojena vrednost vsakega človeškega bitja. In prav ta je podlaga za civilizacijo. Od tega, kako resno jo jemljemo kot moralni imperativ, je odvisno, koliko bomo priznali človekovih pravic posamezniku, posebno neznanecu-tujcu, od tega je odvisno, koliko pravic

do varstva bomo dodelili človeškemu zarodku, tistemu v petrijevi posodici in onemu v maternici. Kako bomo gledali na evtanazijo in na samomor z zdravnikovo pomočjo. In kako na zlorabe človeka kot sredstva, instrumentalizacijo, kako bomo spoštovali svetost življenja, in kaj si bomo drznili početi z genetsko dediščino prihodnjih otrok." Z zaskrbljenostjo je gledal na drugačne tendence (predvsem) nekaterih razvpitih utilitarističnih etikov, o katerih kljub svoji dobrohotnosti ni našel dobre besede.

Zadnja leta je ob gospodarski krizi veliko premišljeval še o pravičnem ekonomskem sistemu, pri čemer je kot nevzdržno dojemal bogatenje peščice (tudi) na račun revne večine. Večkrat sem ga slišal na znanstven način podkrepiti razlago o pomenu družbene ekonomske enakosti za občutenje sreče in socialne kohezivnosti v neki družbi. Kot je nedolgo nazaj predaval: "Gospodarski razvoj in rast ne moreta biti neomejena. Meje se dejansko naglo bližajo. Prej, ko se bomo nanje pripravili, manj nam bo težko." Komisijo RS za medicinsko etiko, kamor je z ljubeznijo vtikal tisoče, če že ne deset tisoče (prvovrstnih) ur, je skoraj dve desetletji vodil *pro bono*, kar verjetno pove vse o njegovem odnosu do denarja.

Neprimerno bolj ga je, sploh v zadnjem obdobju življenja, skrbela etična izobrazba otrok in mladih generacij. Kot nevrofiziolog je znanstveno razmišljal o obdobjih oz. "oknih" razvoja, ko otroci mimogrede, kot gobe na dežju, vsrkavajo tisto, kar vidijo v svoji okolici. Tako si zamala naravnajo svoj "moralni kompas", kar pa že v naslednjem koraku določi obče etične vrednote v družbi. "Spoštovanje človeškega bitja in njegovega dostojanstva je morda pretežno razumska kategorija, ima pa svojo vzporednico na čustveni ravni – to je sočutna skrb za sočloveka, ljubezen do bližnjega. ... Če pa se sposobnost empatije ne razvije, bomo dobili moralnega invalida – nesrečo zanj in za ljudi okoli njega." V primakljaj, ki ga je čutil na področju etične vzgoje in izobraževanja otrok (in tudi etične vzgoje v družbi nasploh), je zadnja leta vlagal večino svoje energije in vizije ter sočasno že pričel žeti prve rezultate

zadanih ciljev. Prepričan sem, da njegov trud na tem področju ne bo zaman.

Visoki starosti navzlic ni poznal počitka; večere, noči in konce tedna je redno porabljal za delovne naloge, pred katerimi si morda (pre)pogosto ni znal postaviti prave meje. Zadnje elektronsko sporočilo, že tretje ali četrto na neki sončni zimski dan, nam je članom Komisije RS za medicinsko etiko poslal malo pred polnočjo, na nedeljski večer, pred svojim zadnjim jutrom, ki se je končalo na hišnem pragu ob odhodu v službo. Ravno, ko sem tisti ponedeljek dopoldan pregledoval elektronsko pošto konca tedna in se ob tem tudi z občudovanjem čudil akademikovi delovni etiki, sem prejel še sporočilo, kjer me je že ob pošiljatelju in nedoločenem naslovu zlovesče spreletelo. Žal se nisem zmotil.

Ne samo naključje, pač pa tudi nemalo simbolike je v tem, da je akad. Trontelj umrl le nekaj dni za velikanom človeštva Nelsonom Mandelo. Oba sta bila neomajna zagovornika pravic in človeškega dostojanstva najšibkejših v družbi. Skupno sta imela še eno lastnost – pogosto jima je s svojo vizijo uspelo prepričati tudi ljudi z nasprotnih bregov, oba sta v resnici verjela v nujnost poštenega dialoga z drugače mislečimi. Tudi pri akad. Trontlju je šlo za moža, kakršen se rodi kvečjemu vsako desetletje. V modrosti, razumu, delavnosti in moralnem občutku mu ni bilo in mu zlepa ne bo para v našem prostoru. Njegov "način"

in spomin nas bo vse, ki smo ga imeli čast in veselje v življenju srečati, spremljal za vedno.

Tudi v mednarodnem okolju je puščal izjemen pečat. Nikoli ne bom pozabil razočaranja v očeh nekaterih članov bioetične komisije Sveta Evrope, ko sem namesto akad. Trontlja plaho ali vsaj "z rešpektom" zakorakal v sejno dvorano v Strasburgu. Vendar se je isto razočaranje hipno spremenilo v lesk, brž ko so začeli pripovedovati o "Jozetu" ali mi naročali pozdrave zanj. S tem, da ga nikoli več ne bo tja, nis(m)o računali. O Oviedski konvenciji, k nastajanju katere je prispeval kot le malokdo drug, je rad pripovedoval, vedno z velikim ponosom. Že od začetka se je zavedal, da sodeljuje pri nastajanju zgodovinskega dokumenta. Njegovi čevlji bodo tudi na mednarodnem parketu vsem za njim preveliki.

Za akad. Trontljem bo ostala velikanska praznina, na vseh ravneh. Pretežno bo ostala nezapolnjena. Tistega in naslednje decembrske dni sem ob mlačni reakciji "osrednjih medijev" - zaman pričakujoč resne in poglobljene refleksije poti in misli akad. Trontlja - najprej pomislil na nadaljevanje znamenitega "*Glejte, kako umira pravični*". Zdelo se je, kot da bi pietetno orokavičeni na dan prihrumeli tleči demoni, ki utegnejo ostati slovensko prekletstvo še za nekaj generacij. A bosta akademikova misel in zapuščina še naprej vnašali v naš prostor vsaj za ščepec "normalnosti". Tisto, kar je tako predano sejal, bo nekega dne še bogato obrodilo.



Personalistični apofatizem

"Pred vsako stvarjo je treba, zlasti pa pred bogoslovjem, začeti z molitvijo, ne zato, da bi k sebi privlekli Moč, ki je prisotna povsod in nikjer, ampak da bi sebe izročili Njej in da bi se zedinjali z njo prek spominjanj na Boga in Njegovih priklicevanj." (Dionizij Areopagit, O božjih imenih, 680D.)¹

TRJE NAČINI GOVORA O BOGU

Soočanje s transcenco in izražanje le-tega je človeku lastna značilnost. Človek išče izraze, da bi ubesedil osebni odnos, ki ga doživlja ob stiku s presežnim, z Bogom. Misel išče načine, da bi kar se da najbolj zajela globino brezna, ki nas loči od te presežnosti. Ti izrazi so skozi zgodovino v okviru filozofskih in teoloških artikulacij dobili tri osnovne fundamentalno različne oblike. Za govor o Bogu je temeljnega pomena odločitev, za kakšen odnos gre med subjektom, stvarmi oz. svetom in med prvobitnim pra-počelom. Že iz same logične strukture problema nam je evidentno, da so možna tri različna razlikovanja, tri različne miselne sheme, od katerih je odvisen ves nadaljnji govor o Bogu.²

Poznamo stališče, da med svetom in počelom vlada odnos imanence, torej prisotnosti počela, evidentna vez, ki je premostljiva. To je t. i. pozitivni govor o Bogu (via affirmationis) oz. katafatična (zatrjevalna, gr.kataphasis

"potrjevanje") teologija, ki zagovarja stališče, da lahko o Bogu marsikaj (za)trdimo. To je prevladujoč način teološkega izražanja, saj o Bogu govorimo s pojmi, ki jih uporabljamo in izkušamo v vsakdanjem življenju. O Bogu govorimo prek spoznavanja sveta in mu pripisujemo določene attribute (dobrost, večnost, vsemogočnost, enost, resničnost ...). Opozarja na tisto, kar je Bog v odnosu do ustvarjenega in vidnega sveta. Problematika tovrstnega izrekanja je v tem, da ne vidimo več razlike med Bogom in stvarmi. Podoba Boga lahko postane antropomorfná, banalna, poenostavljena, panteistična, deterministična ... Teologija s svojim dogmatskim racionalizmom večkrat zavzame lastniško stališče nad resnico, saj iz prvotne skrivnostnosti presežnega napravi razumarski sistem ustaljenih predstav, ki pa je v svojem bistvu zaprt za novost, nagovornjivost, resnično razodevanje skrivnosti. S prižnic lahko slišimo govor o Bogu, ki je tako zapolnjen s podobami, kaj in kakšen Bog je, da se izgubi prostor za osebno

iskanje, saj imamo na voljo le sprejetje ali zavrnitev povedanega.

Nasprotna pozicija se imenuje negativni govor o Bogu (via negationis) oz. apofatična (zanikovalna, gr. apophasis "zanikanje") teologija. Izhodišče za ta način govora o Bogu je v tem, da počelo, iz katerega izhaja vse, ne more biti na isti ravni kakor stvarnost, ki iz njega izhaja. Počelo bitij torej nikakor ni na ravni bitij. V tem primeru moramo tisto, kar je drugačno ob bitja, imenovati ne-bitje, Nič. O počelu moramo torej govoriti z pomočjo zanikanja, mu odrekati lastnosti stvarnosti, ki iz njega izhaja. Zato je počelo neizrekljivo, nedoumljivo, popolnoma transcendentno in drugače drugačno, kot so si drugačna bitja v svetu. Problematičen pa postane tovrstni pogled na govor o Bogu takrat, ko lahko zaradi radikalne nedoločenosti in nerazlikovanja med bolj in manj primernimi apofatičnimi izrazi zapademo v agnosticizem, ateizem, ali pa tudi nekak elitizem "uvedenih".

Tretja pot se skuša od obeh prej navedenih ločiti z nekakšnim dialektičnim preseganjem. Analogični govor o Bogu oz. podobnost/ analogija kot srednja pot med istostjo in različnostjo skuša graditi na dobrih lastnostih prejšnjih dveh načinov in preseči pomanjkljivosti. Počelo je tu v vlogi tistega, ki daje bivanje svojemu stvarstvu, kar označuje izraz vzvišenost. Pot dviganja poteka od končnega in omejenega k neskončnemu, v katerem se vse stvari združujejo v vzvišeno celoto. Stvarstvo oz. svet tako v sebi nosi neko izvorno podobnost s prvotnim počelom, a je vendar zaznamovano z neko ločenostjo v smislu relativnosti, nepopolnosti. Tako praktično mora ohranjati tisti apofatični prepad, tisto transcendenčnost, ki opozarja na razliko med ustvarjenim in ustvarjalcem.

APOFATIKA PRI DIONIZIJU AREOPAGITU

Tako pridemo do problema, kateri modus razmišljanja najbolje zapopade skrivnost

govora o Bogu. Zgodovina zahodne misli je prežeta bolj s katafatičnim pogledom, potjo zatrjevanja, miselnega napora po doumetju in izrekanju spoznanega. Tudi analogija kot nekakšna sinteza obeh smeri je plod predvsem sholastičnih mislecev, njen glavni predstavnik je gotovo Tomaž Akvinski. Na krščanskem vzhodu prevladuje bolj mistični odnos, apofatika, kot ekstatično odpiranje prostora Neizrekljivemu, Niču, da spregovori in spremeni naše ustaljene termine in intelektualistično teologijo. Glavna tema vzhodne mistične teologije je poboženje (gr. theosis), zedinjanje brez konca, neskončno vzpenjanje.³ Glavni predstavnik tega vzhodnega apofatičnega izročila, ki ga je v vsej globini brez-danjosti izkusil in artikuliral, je Dionizij Areopagit, skrivnostni avtor na prelomu iz 5. v 6. stol. Njegov vpliv je segal tudi na zahod in še danes odmeva pri sodobnih filozofih jezika, dekonstrukcije, filozofije religije ipd.⁴

Dionizij Areopagit v svojih delih odpira polje apofatičnega govora, vendar za razliko od mnogih interpretacij v smislu absolutiziranja apofaze poda zelo jasno mejo človeškemu govoru o Bogu. "Najbolj božansko spoznanje Boga je tisto, v katerem se spoznava prek nespoznatja, po zedinjenju, ki presega um: tedaj, ko um najprej izstopi iz vsega bivajočega in popolnoma zapusti sebe ter se zedini z nad-svetlimi žarki, pri čemer je od ondod in tam osvetljen v neraziskljivi globočini Modrosti. Kljub temu pa je Modrost treba spoznati tudi na osnovi vseh stvari; kajti ona je v skladu z Izrekom stvariteljsko vzrok vsega." (872A.) Ne-spoznanje nam poda kot najbolj vzvišeno vrsto spoznanje, a opozori, da je potrebno spoznavati tudi prek sveta, pred razodetja in Svetega pisma. "Na sploh si torej ne smemo drzniti kaj reči ali pomisliti o nadbitnostnem in skritem Božanstvu – razen tistega, kar nam je na božanski način razodeto iz svetih Izrekov. Le toliko se moremo ozreti k višku, kolikor sebe podarja žarek bogopočelnih Izrekov, glede višjih sijajev pa se moramo zadržati, pač zaradi preišljenosti in svetosti z ozirom na Božje resničnosti." (588B.)⁵ Sveti

Izreki pomenijo Sveto pismo, razodeto in zapisano Božjo Besedo, ki je merilo resnice in meja razodetega govora. Izhajajoč iz tega Dionizij loči dve vrsti izrekanja, brezimno in mnogoimno; obe skušata slaviti Resnico, ki je nad vsako resnico, oz. bogopočelnost Nadbitnosti, kar koli je že ta nad-obstoj naddobrostiti. "Bogoslovci Jo po eni strani slavijo kot brezimno, po drugi strani pa z vsakim imenom. Kot brezimno Jo slavijo, ko npr. govorijo, da je samo Bogopočelo v enem od svojih prikazanj simbolične bogojavitve pograjalo tistega, ki Jo je vprašal: "Kako ti je ime?" (Sod 13,17; 1Mz 32,27; 2Mz 3,13), in mu je, kakor da ga želi odvrniti od vsakega bogoi-mnega spoznanja, dejalo: 'Zakaj me sprašuješ po mojem imenu? To je namreč čudovito.' Ali ni to res čudovito ime, ki je nad vsakim imenom, brezimno, postavljeno nad vsako ime, ki se izreka kot ime?" (596A.) Hkrati obstaja tudi druga vrsta slavljenja bogopočel-ne Nadbitnosti, ki se napaja prav iz imenovanj v razodeti božji besedi. "Kot mnogoimno pa Jo slavijo tedaj, ko Ji npr. dajejo govoriti: Jaz sem Bivajoči, Življenje, Luč, Bog, Resnica, in ko sami bogomodri možje (gr. theosophoi, svetopisemski avtorji; op. a) mnogoimno slavijo Vzrok vsega na osnovi vsega povzročene-ga kot dobrega, kot lepega, kot modrega, kot ljubega, kot Boga bogov, kot Gospoda gospodov, kot Svetega svetih, kot Večnega, kot Bivajočega, in kot Vzrok vekov, kot Dajalca življenja, kot Modrost, kot Um, kot Besedo/ Misel, kot Spoznavalca, kot Tistega, ki vnaprej ima/ki presega vse zaklade vsega spoznanja, kot Moč, kot Vladarja, kot Kralja kraljujočih, kot Starodavnega dnevvov, kot nepostarljivega in nespremenljivega, kot odrešenje, kot Pravičnost, kot Posvečenje, kot Odkupitev, kot Tistega, ki v velikosti vse presega, kot Tistega, ki je navzoč v rahli sapi." (596A.)⁶

DIONIZIJEV POGLED NA KRISTUSA

Na tem mestu pa se odpre novo vprašanje, ki ga prinaša krščanstvo kot popolno novost, sestop Popolnega v Nepopolno,

prevzetje relativnosti s strani Absolutnega – v osebi Jezusa Kristusa. Ta paradoks vznemirja s svojo nemisljivostjo, nedoumljivostjo. "To, kar je najbolj očitno od vsega bogoslovja, namreč da se je Jezus kot Bog oblikoval v človeka, kakršni smo mi – to je neizrekljivo za vsako besedo, nespoznavno za vsak um. Mistično nam je izročeno, da je stopil v bitnost kot mož, toda ne vemo nič drugega, kar se nanaša na Jezusovo nadnaravno naravo." (648A.) Iz Svetega pisma je torej razvidno, vendar nas ravno to odstiranje pelje še višje, k apofatični skrivnosti Svete Trojice. "Sveti Izreki so nam izročili, da je Oče izvirno Božanstvo, Jezus in Duh pa sta tako rekoč iz Boga zrasla poganjka in kakor cvetova in nadbitnostni luči bogorodnega Božanstva. Kako pa je to mogoče, ni mogoče niti izreči niti doumeti." (645B.) "Ta, Jezusova skrivnost, je namreč skrita; njegova skrivnost ni dosegljiva z nobeno besedo ali umom, ampak ostaja neizrekljiva, četudi se izgovarja, in nespoznavna, četudi se umeva." (1069B.)

Pa vendar Dionizij v kratkem pasusu dobro opiše ves ta spekter (ne)razodevanja Boga na različne načine. Povzame tako novoplatonistično Eno, aristotelski Vzrok, kot tudi odprtost za skrivnost razodetja Trojice in končno osebo Jezusa Kristusa. "V to so nas skrivnostno uvedli božanski Izreki. Skoraj v vsem bogoslovskem spisju se Bogopočelo sveto slavi kot *Enota in Enica*, zaradi preprostosti in enovitosti nadnaravne nedeljenosti, iz katere se – kot iz zedinjajoče moči – zedinjamo in smo – kolikor se naše delne drugosti nadsvetno zvijajo (v eno) – združevani v bogooblično *Enico* ter Boga posnemajoče zedinjenje; kot *Trojica* pa se slabi zaradi tri-hipostatičnega razodevanja nadbitnostne plodnosti, iz katere biva in "se imenuje vsako očetovstvo na zemlji" (Ef 3,15); kot *Vzrok bivajočih stvari*, saj je bilo vse proizvedeno v bit zaradi njegove bitnost-ustvarjajoče dobrote; kot *modro in lepo* pa se slavi, saj je vse bivajoče, kolikor ohranja nepropadljiva razpoznavna znamenja lastne narave, polno vse vbožene ubranosti in svete čudovitosti; kot *izredno človekoljubno* se končno (Bogopočelo) slavi zato, ker se je prek ene od svojih hipostaz

resnično in v celoti združilo s tem, kar nam je lastno, ko kliče nazaj k sebi in dviga človeško neznatnost, iz katere je bil nesestavljeni Jezus sestavljen na neizrekljiv način in je Večni prevzel časno razsežnost ter je vstopil v našo naravo On, ki je nadbitnostno izven vsakega naravnega reda, pri čemer nespremenljivo in nepomešano utemeljuje vse resničnosti, ki so mu lastne." (589D.)

V Četrtem pismu častilcu (menihu) Gaju Dionizij zapiše besede, ki so na neki način temeljne za razumevanje njegovega pogleda na Kristusa in tako tudi pomembne za apofatični kristološki govor. Omenjeni menih ga sprašuje; kako to, da Jezus, ki je onstran vseh resničnosti, bitnostno sodi v isti red kot vsi ljudje. Odgovor je pomenljiv: "Če bi bil zgolj človek, ne bi bil nadbitnosten, tako pa je on, ki je izredno človekoljuben, obenem resničen človek: Nadbitnostni, ki je nadčloveško in človeško postal bitnost iz človeške bitnosti." Zatem se vzpostavi problem, na kakšen način lahko Nadbitnost postane bitnost ali se del Nadbitnosti izgubi. "Vendar zato ta, ki je večno nadbitnosten, ni nič manj prepoln nadbitnosti. Pravzaprav je po preobitju nadbitnosti resnično stopil v bitnost, nadbitnostno je postal bitnost in nadčloveško udejanjal tisto, kar je lastno človeku." S tem Dionizij poda ključno razlago o tem paradoksu krščanstva. Nadalje Dionizij zaključí s čudovitimi besedami: "Kdor motri na Božji način, bo nadumno spoznal, da ima tudi tisto, kar zatrjujemo o Jezusovem človekoljubju, pomen presežnega zanikanja. Jezus ni bil človek, ne kot nečlovek, temveč kot tisti, ki je resnično postal človek iz ljudi, a onstran ljudi in nadčloveško. In zato tudi potem ni po Božje izvršil, kar je Božjega, niti po človeško, kar je človeškega, temveč je s svojim življenjem med nami udejanjal neko novo bogočloveško (gr. theandrike) dejavnost Boga, ki je postal človek." (1072A.)

APOFATIČNO RAZUMEVANJE ODNOSA

Dejstvo bogočloveškosti nas napotuje na vprašanje odnosa med ljudmi in

Bogom. Dionizij Njega definira kot tistega, ki je "onstran tako – v smislu Bogopočela in Dobropočela – izrekanega Božanstva in Dobrete, kolikor namreč kot Neposnemljivi in Brezodnosni presega posnemanja in odnose, in vse, ki Ga posnemajo in so Ga deležni." (1068A.) Imenuje Ga torej "Brezodnosni" (gr. aschetos), hkrati pa smo Ga ljudje deležni. K razumevanju tega nam lahko pomaga sholija (pojasnilo) k tekstu: "On ne stoji v nobenem odnosu, ampak so stvari same iz sebe posnemanje in odnos, in ti, pri katerih lahko vidimo kaj takega, so iz sebe udeleženi in posnemajoči. O Božanstvu pa je Dionizij rekel, da je neposnemljivo in brezodnosno, kajti kolikor bolj napredujemo v posnemanju Boga in v odnosu z Njim, toliko bolj doumevamo nedosegljivost posnemanja in odnosa." Tu apofatična misel z navidez spornim in nesmiselnim pogledom seže v bistvo našega osebnega odnosa z Bogom. "Božanstvo nima odnosa (gr. shesis) in skupnosti z bivajočimi resničnostmi v nobeni besedi, umevanju ali stvari." Ravno ta radikalna ločenost transcendence je za Dionizija okvir, v katerem se dogaja osebna bližina Boga Stvarnika in Odrešenika, ne da bi sámo odmaknjenost v čemer koli ukinita.⁷

ANGELUS SILESIUS KOT GLASNIK PESNIŠKEGA APOFATIZMA

Vpliv Dionizija Areopagita je v zgodovini filozofije, teologije, duhovnosti pomemben, saj je v svojem času na izjemen način izrazil izvorno krščansko izročilo. Teme, ki jih je odpiral, so zaznamovale tudi zahodno zgodovino misli, posebno njen mistični del. Pomemben, a vendar širši javnosti slabo poznan avtor, ki se je navdihoval tudi ob Dioniziju, je Angelus Silesius (1624-1677). Rojen kot Johann Scheffler si je ob spreobrnitvi iz luteranske vere v katoliško spremenil tudi ime; Angelus v znamenje angela kot posrednika oz. glasnika, priimek pa označuje njegovo rojstvo pokrajino Šlezijo. V stik z Jakobom Böhmejem je prišel v krogu Abrahama von Franckenberga, kjer

so se posvečali Kabali, alkimiji, mistiki ... Silesius je tako zaradi svoji mističnih videnj in stališč doživljal napade luteranske cerkve in se tako zatekel h katolištvu, kjer je našel več razumevanja. Leta 1653 se je spreobrnil in že leta 1661 je kot frančiškanski redovnik prejel tudi duhovniško posvečenje. Na sebi lasten poetično-mističen način predstavlja obogatitev klasične zahodne racionalistično-dogmatistične teologije, saj izhajajoč iz svojih lastnih mističnih izkustev razvija svojo misel v obliki pesniških epigramov. Poudarja ravno izvorno transcendenco božjega, božji Nič in nedoumljivo neizrekljivost, hkrati pa subtilno nakazuje smernice za osebni odnos do božjega, do Kristusa, na način zedinjenja oz. poboženja/ teoze.

V svojem najznamenitejšem delu Kerubski popotnik (*Der Cherubinische Wandersmann*)⁸ s pomočjo zjedrenih, a pomensko pronicljivih epigramov razkriva svoja notranja doživetja in v skladu z apofatičnim mističnim izročilom ubeseduje ne-ubesedljivo. Poudarja pomen neizrekljivosti najvišjih skrivnosti in dovrševanje v molku.

*Človek če želiš si bit večnosti /
Se moraš prej še govoru povsem odreči
(II.68.)*

*Pojte vi angeli pojte: s stotisoči jezikov
To čaščeno dete opevano ne bo / kot si
zasluži.*

*O ko bi jaz bil brez jezika / in glasu!
Vem / takoj zapel bi mu najljubšo pesem.
(III.15.)*



Izraziti skuša tudi radikalno drugačnost med pojmi, ki jih poznamo ljudje in resničnostjo, ki je resnično lastna Bogu.

*Kdor rad bi nekaj v svetu "sladko" in "prijetno" poimenoval /
Gotovo še ne pozna / sladkosti / ki je Bog.
(I.117.)*

V skladu z apofatičnim izročilom sledi tudi govoru o Predpočelu, Nad-bitnostnem "Bogu". V znanem epigramu prinaša močno sporočilo, da je potrebno v radikalnosti mističnega iskanja iti prek naših podob, pojmovanj in izkušenj Boga.

*Kje je moje bivališče? Kjer ne stojiva jaz in ti.
Kje je moj zadnji konec kamor moram iti?
Tam kjer ni ga najti. Kam naj torej grem?
Še čez Boga odpraviti se moram v puščavo. (I.7.)*

Govori tudi o t- i. Nad-Bogstvu (Die Über-Gottheit), kar izraža ravno to popolno transcendenco Boga in konstantno preseganje imenovanja spoznanega.

*Kar se o Bogu govori/ še mi ni dovolj:
Nad-Bogstvo moje je življenje in moja Luč. (I.15.)
Čim bolj Boga spoznaváš / tem bolj izpoveduješ /
Da / kar Bog je / tem manj lahko imenuješ. (V.41.)*

Aristotelsko-sholastičnim razpravam o božjem bistvu odgovarja z apofatičnim razumevanjem "ontologije".

*Kaj je Božje bistvo? O tem sprašuješ mojo omejenost?
Vedi pač / da je nadbistvenost. (II.145.)*

Zanimive so tudi njegove besedne igre, ki skušajo izraziti prav to absurdnost in paradoksalnost negativnega govora. Silesius naslovi svoj epigram: "Onstran nadnajnemogočjšega (übermöglicste) je mogoče" (VI.153). Pri tako spekulativni misli je naš cilj ta nespoznatni Nič, ki je tako drugačen od vsega, kar lahko izrečemo, da ga je potrebno slaviti z zanikovanji in odrekanjem. Silesius nas tako popelje v same vrhove tovrstne mistike.

Bog je čisti blisk / in tudi mračni nič /

Ki nobena ga stvaritev z lastno ne uzre lučjo. (II.146.)

Pomemben je še njegov izraz "nadnič" (übernichts), ki še superlativizira besedo "nič" in naj bi ga prav on uporabil prvič v zgodovini krščanske mistike, zato ga tudi označujejo za "pesniškega doktorja Niča"⁹.

*Nežno Bogstvo je nič in nadnič:
Kdor v vsem vidi nič / verjemi človek /ga vidi. (I.111.)
Bog je čisti nič / ne dotikata se Ga ne zdaj ne tu (ne čas ne prostor);
Čim bolj po Njem posegaš /bolj se ti izmika. (I.25.)*

RAZODEVANJE V KRISTUSOVI OSEBI

Kar se zdi pri Angelu Sileziju izjemno, je to, da ne ostane zgolj pri strogem in aboslutizirajočem apofatizmu. Krščanski Bog ni samo skriti Bog, ampak je razodevajoča-se-skrivnost, ravno preko osebe Jezusa Kristusa. To zazna Silesius in tudi večkrat izrazi.

*Neizgovorljivo ki Bog se imenuje ponavadi /
Se v Besedi eni daje govoriti in spoznati. (IV.9.)
Luč neustvarjena ustvarjeno postaja bitje /
Saj le skozenj more ozdraveti nje stvaritev. (IV.2.)*

Kristus v sebi združuje vso neizmernost in nad-božanstvenost ter hkrati postane krhek, majhen, neogljen. V tem je veličina in ponižnost Boga, zajeta in izražena skozi apofatični pogled.

*Moj Bog / kako Bog je velik! Moj Bog / kako Bog je majhen!
Nujno / majhen kot najmanjše / in velik kakor vse. (II.40.)*

Tako ravno prek Kristusa Bog razodeva sebe, ni več oddaljeni in nespoznatni, ampak tudi ljubeči Bog bližine v tem paradoksalnem odnosu, ki gre onkraj transcendence. V sinovskem osebnem odnosu, ki ga vzpostavlja misterij Sina in v katerem se dogaja naše posinovljenje, naše

pobožanstvenje in upodobljenje po Bogu, naša osebnostna teoza; cilj krščanskega življenja. *Moj otrok / raz-podobi se / in Bogu boš postal enak. (II.54.)* Bogu postajamo enaki, ko sprejmemo sinovsko dostojanstvo, ki nam ga ta podarja s tem, ko nas ustvarja kot osebe ter si ustvarjalno zanj prizadevamo, tako da se ločujemo od logike tega sveta. Na tej poti prisluškujemo božjemu osebnemu nagovoru.

Sin najljubša je beseda / ki mi jo Bog lahko izreče.

Če jo izgovori / lahko mi manjka svet in tudi sam Bog. (I.175.)

To dogajanje pa je možno samo v ljubezni, najlepšem razodetem načinu bivanja. Ta ljubeč ljubezenski odnos zaznamuje in fascinira tudi Silezija. Zaveda se, da tudi ljubezen kot pojem in zmožnost človekovega bitja ni največ, sluti in napotuje k še višjim, presega-jočim spekulativnim dejem zedinjenja.

Zelo dobro se Boga je bati / bolje je ljubiti ga /

Še bolje čez ljubezen se je vanj pognati. (II.1.)

Ni nobenega imena ki Bogu res bilo bi lastno / vendar

Ga imenujemo ljubezen / tako ljubezen dragocena je in fina. (V.245.)

Ljubezen v tem zedinjevalnem smislu je nad vedenjem oz. golim (s)poznanjem, saj teologija, predvsem v vzhodni duhovni tradiciji, nikoli ni ločena od človekove eksistence, konkretnega življenja, človekovega srca.

Zedinjen biti z Bogom / in uživati njegov poljub /

Je bolj kot poznati marsikaj brez njegove ljubezni. (III.156.)

Povsem brez mere je Najvišji kakor ga poznamo /

In vendar ga lahko srce človeka sceloma objame! (III.135.)

Tako Silesius pride iz radikalne apofatične pozicije do nujnosti osebnega ljubečega odnosa s transcendentno transcendenco, ki pa se uresničuje v premoščanju ravno prek Osebe Jezusa Kristusa.

Kaj vendar hoče Božji Sin da v revščino prihaja / in tak težek križ na rame jemlje? Da ga celo na smrt vsevdilj je strah? Nič drugega ne išče kot poljub od tebe. (IV.53.)

PERSONALISTIČNI APOFATIZEM

Dva obravnavana misleca sta nas torej vsak po svoji poti pripeljala do pomembnega spoznanja glede krščanskega življenja, filozofsko-teološkega izrekanja o Bogu. Ta nauk bi lahko povzeli v pojmu personalistični apofatizem. Apofatičnost kot globoka značilnost krščanske mistike, kot korektiv katafazi, kot nujen način sprejemanja navzočnosti odsotnega, ki ohranja distanco in spoštovanje od Boga, zavedanje resnice o človeškem mestu v svetu, mora zagotovo biti konstitutiven del mističnega življenja vsakega teologa. Vendar se lahko in se mora ob nevarnosti absolutizacije in zdrsa v anemičnost, agnosticizem po drugi stran krščanska misel obogatiti z naukom o človeku kot osebi, avtonomni vzpostavljanju občestvovanja celote z drugo celoto.¹⁰ Razodeto Božanstvo v Osebi Jezusa Kristusa tudi nam podarja vrednost osebe in ravno zaradi tega daru smo zmožni osebno občestvovati z Bogom.

APOFATIČNO KRALJESTVO OSEBE

Krazumevanju tega vidika nam lahko pomaga ruski mislec, filozof in teolog Nikolaj A. Berdjajev (1874-1948), veliki personalist in filozof svobode. Zanimiv je tudi zaradi vpliva nemških mistikov, posebno Mojstra Eckharta in Jakoba Böhmeja, ob katerih se je navdihoval tudi Silesius, vsi skupaj pa so v določenem aspektu dediči Dionizijeve misli. Berdjajev pravi, "da je Bog, ki je umrl v razpravah sholastikov, oživel v spisih Jakoba Böhmeja. Njegova mistika sega višje od veroizpovedi posameznikov in v njej opaža remedium (zdravilo), ki lahko prepreči okostenelost v Cerkvi."¹¹ Pri Böhmeju najde

tudi pojem "Ungrund", brez-danjost, brez-talnost, ki pomeni za Berdjajeva osnovo za njegovo razumevanje svobode. Le-to je blizu apofatičnemu, saj zanj svoboda pomeni "neskončno globok vodnjak, katerega dno je zadnja skrivnost. Svoboda je primarna, neustvarjena, iracionalna, s pojmi neizrekljiva. je prej kot bit. Bit je že otrdelo svoboda, je z miselnimi pojmi obdelana svoboda, je objektivizacija. Svoboda ne obstaja zaradi ničesar. Zato obstaja v prapočelu breztemelja, v "Ungrundu", "niču". V tem "niču" se vžiga svoboda.¹² Svoboda je neustvarjena, vendar je v praskrivnosti, v božjem "Niču" presežena razliko med Bogom Stvarnikom in svobodo. "Iz Ungrunda se vzdigujeta Bog in svoboda. Onstran pojma razodetega Boga je transcendentno, v katerem so vsa nasprotja presežena, tam se razširja nepredstavljava in neizrekljiva luč. To je območje apofatičnega spoznanja."¹³ Berdjajev govori o kraljestvu svobode, duha, edinstvenosti, ki je nasprotno naturalistični metafiziki, ki ima za svoj temelj pojem bivajočega. "Prvotno dejanje ni bivajoče, bivajoče je otrplo dejanje. Mistiki so upravičeno zvesto učili, da Bog ni bivajoče, da za Boga ne moremo uporabiti omenjenega pojma "bivajoče". Bog je, vendar ni bivajoče. "Jaz sem, ki sem." "Jaz", oseba, je prvotnejša od bivajočega. To je osnova personalizma."¹⁴ Vrednost osebe v krščanstvu je neločljivo povezana s simboliko, s presežnim razumevanjem stvarnosti, ki upošteva človekov odnos do Boga, uresničevan prav v srečanju z apofatičnim Ničem mistike. "Resnica je samo v personalistični, dramatični mistiki in filozofiji; na svojem vrhuncu mora biti simbolika življenja in duhovne poti, ne sistem pojmov in idej, ki se vzpenjajo do vrhovne ideje bivajočega."¹⁵ Ko Berdjajev slavi svobodo, se na drugi strani prav s tako vnemo skuša upirati človekovi zaslužjenosti, objektivizaciji Boga. "Zadnje zatočišče človeškega malikovanja je bilo sprevrženo suženjsko razumevanje Boga, suženjsko katafatično pojmovanje Boga. Človeka ni zaslužnil Bog, Bog je odrešenik,

zaslužnjila ga je teologija, teološka zapeljivost. Bog kot subjekt, ki eksistira zunaj vsake objektivizacije, pa je ljubezen in svoboda. Prav ima apofatična (negativna) teologija, vendar samo delno."¹⁶ Berdjajev se odločno upre stališču nespoznatnosti Boga, saj je zanj z Bogom mogoče srečevanje, druženje, boj, dejavnost, ustvarjalnost. "Gottheit (božanstvo) Mojstra Eckharta in mistikov ni Absolutno kot skrajna meja abstrahiranja, temveč največja skrivnost, ki je ne moremo zajeti z nikakršnimi kategorijami."

Gorzd Kocijančič v prispevku o apofatični antropologiji v knjigi *Posredovanja* na kratko oriše značilnosti njegovega razumevanja krščanskega nauka in na prvem mestu omeni prav to formulacijo, ki je centralna za našo razpravo; "osebnostni apofatizem, nauk o bogopodobnosti, nauk o teozii (poboženju), nauk o nezlitem in nepomešanem zedinjenju apofatične Božje in človeške narave."¹⁷ Personalistični apofatizem lahko razumemo tudi kot sintezo vzhodne in zahodne misli, katafatičnega in apofatičnega govora, vendar bi v tem primeru spregledali poglobitni vir za razumevanje, ki je Kristus. To dobro izrazi Berdjajev; "Božje kraljstvo je predvsem personalistično, je kraljstvo osebe in svobode, ne enost, presegajoča osebno eksistenco, temveč druženje, občevanje v ljubezni. Božje kraljstvo si je potrebno zamišljati apofatično, enost pa pomeni katafatično mišljenje. Skrivnost združitve Enega in mnogoterega, univerzalnega in singularnega je v Kristusovi osebi, kjer je univerzum aktualiziran."¹⁸ Krščanstvo, ki ne priznava božje transcendence in si podanašnjeno oz. po vzoru sodobne svetne miselnosti lasti Boga, zaide v racionalizirano in posledično izpraznjenost. Polnost, življenje, polet Duha, moč in svetost pa mora najti v koeksistiranju radikalnega apofatičnega Niča s premoščanjem razdalje v Osebi Jezusa Kristusa, ki vzpostavlja tudi človeško osebo kot božji pogled na nas v zedinjenju. Vse to je genialno dojel in v verze zajel Angelus Silesius:

*Kaj Bog je se ne ve: ni luč / ne duh /
Krasota ne / ne Eno / ne kar se Bogstvo
imenuje /
Ne modrost / razumnost / niti ljubezen /
volja / ali pa dobrota /
Nobena stvar / tudi nestvar ne / bitnost
nobena / nobena čud:
Bog je česar jaz / in ti / in bitje ustvarjeno
nobeno
Ne izve / dokler ne postane kar On je.
(IV.21.)
Oseba.*

LITERATURA

Benedikt XVI. Ljubezen v resnici = Caritas in veritate: okrožnica. Ljubljana: Družina. 2009.

Berdjajev, Nikolaj Aleksandrovič. O človekovi zaslužnosti in svobodi: personalistični pogled na človeka. Celje: Mohorjeva družba. 1998.

Coward, Harold, in Toby Foshay, ed. *Derrida and negative theology*. Albany: State University of New York Press. 1992.

Derrida, Jacques. *Izbrani spisi o religiji*. Ljubljana: KUD Logos. 2003.

Dionizij Areopagit. *Zbrani spisi*. Uvod, prevod in opombe Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Društvo Slovenska matica. 2009.

Hartmann, Horst, ed. *Komm, Trost der Nacht, o Nachtigall: Deutsche Gedichte aus dem 17. Jahrhundert*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam. 1977.

Kocijančič, Gorazd. *Posredovanja: uvod v krščansko filozofijo ob besedilih ...*. Celje: Mohorjeva družba. 1996.

Kosian, Jozef. *Mistyka Śląska: Mistrzowie duchowości śląskiej; Jakub Boehme, Anioł Ślżak i Daniel Czepko*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 2001.

Loski, Vladimir. *Mistična teologija vzhodne Cerkve*. Ljubljana: KUD Logos. 2008.

Silesius, Angelus. *Sämtliche Poetische Werke: In drei Bänden*. Uvod Hans Ludwig Held. Wiesbaden: Fourier Verlag. 2002 (reprint izdaje iz leta 1952).

Silezij, Angel. *Kerubski popotnik*. Ljubljana: KUD Logos. 2012.

Strajnar, Marjan. "Oseba v filozofiji Nikolaja Berdjajeva". V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 201-227. Ljubljana: Društvo 2000. 1998.

Stres, Anton. *Človek in njegov Bog*: filozofska teologija. Celje: Mohorjeva družba. 1994.

Širca, Alen. *Teopoetika: študije o krščanskem mističnem pesništvu*. Ljubljana: KUD Logos. 2007.

Wehr, Gerhard. *Jakob Böhme: in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag. 1971.

1. Dionizij Areopagit. *Zbrani spisi* (Ljubljana: Društvo Slovenska matica, 2009), 213.
2. Anton Stres, *Človek in njegov Bog*: filozofska teologija, (Celje: Mohorjeva družba, 1994), 133.
3. Vladimir Loski, *Mistična teologija vzhodne Cerkve* (Ljubljana: KUD Logos, 2008), 31.
4. Coward, Harold in Toby Foshay, ed. *Derrida and negative theology* (Albany: State University of New York Press, 1992) (Kot bomo videli v nadaljevanju, je posebej zanimiva Derridajeva razprava Postscriptum: aporije, poti in glasovi, kjer se ukvarja z Angelom Silezijem.)
5. Dionizij Areopagit. *Zbrani spisi*. (Ljubljana: Društvo Slovenska matica, 2009), 181. (Za navajanje Dionizijevih del uporabljam uveljavljene številke oznake glede na stolpce izdaje Balthasarja Cordierja, kot so tudi v navedeni izdaji.)
6. Razlage oz. navedki iz Svetega pisma za vsako ime posebej so v knjigi Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi* (Ljubljana: Društvo Slovenska matica), 2009.
7. Dionizij Areopagit. *Zbrani spisi* (Ljubljana: Društvo Slovenska matica, 2009), 267. (Opomba št. 642-)
8. Navedki so iz izdaje Silezij, Angel. *Kerubski popotnik*. Ljubljana: KUD Logos. 2012. (Prevod Gorazd Kocijančič in Vid Snoj. Številčenje je povzeto po tej izdaji, v kateri je vzporedno na voljo tudi nemško izvirno besedilo.)
9. Angel Silezij, *Kerubski popotnik* (Ljubljana: KUD Logos, 2012), 623.
10. Benedikt XVI, *Ljubezen v resnici* (Ljubljana: Družina, 2009), 103 (čl. 53)
11. Kosian, Jozef, *Mistyka Śląska: Mistrzowie duchowości śląskiej; Jakub Boehme, Anioł Ślżak i Daniel Czepko* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001), 124 in 186. (Prevod s. Ania Walaszek.)
12. Marjan Strajnar, "Oseba v filozofiji Nikolaja Berdjajeva". V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 201-227. (Ljubljana: Društvo 2000, 1998), 203.
13. *Ibid.*, 203.
14. Nikolaj A. Berdjajev, O človekovi zaslužnosti in svobodi: personalistični pogled na človeka (Celje: Mohorjeva družba, 1998), 71.
15. *Ibid.*, 77.
16. *Ibid.*, 79.
17. Gorazd Kocijančič, *Posredovanja* (Celje: Mohorjeva družba 1996), 281.
18. Nikolaj A. Berdjajev, O človekovi zaslužnosti in svobodi: personalistični pogled na človeka, (Celje: Mohorjeva družba, 1998), 87.



Razmerje Nove zaveze do zgodovine in politike¹

POLITIČNA NESVOBODA

Judovsko ljudstvo v Palestini je bilo od izgnanstva pa do konca novozaveznega časa praktično neprekinjeno pod nadoblastjo katere od velesil: Perzije, Egipta, Sirije, Rima. Tuji jarem je bil vsakokrat drugačen in različno težak. Različne skupine so ga tudi različno doživljale. Odenke moramo tukaj prezreti, opozoriti pa je potrebno na dejstvo, ki je pomembno za razumevanje judovskega etosa po izgnanstvu in najstarejšega krščanskega etosa: Ljudstvo pod nadoblastjo tuje sile ima obrezano "območje delovanja", ne more biti pogumno, smelo, tudi ne vsestransko podjetno. V dobi po izgnanstvu so bili Judje na ravni visoke politike obsojeni na pasivno držo. Živahna dejavnost je bila omejena na področja, kjer so menili, da je to dovoljeno.

Seveda so hrepeneli po svobodi in v opoziciji je telo. Suverenost svojega ljudstva so prav gotovo vsi razumeli kot nekaj zaželenega. Sanje o svobodi je spodbujala domača kultura, ki jo je pri življenju ohranjala tradicija, izvirajoča iz zgodnejših, svobodnih obdobij, iz časov, ko tudi miroljubneži niso dvomili o tem, da "ima vojna svoj čas" in da so bitke včasih nujne in svete. Knjige Stare

zaveze vsebujejo mnoge opise "Jahvejeve vojne" proti sovražnikom in zatiralcem Božjega ljudstva. V njih so navdušeni opisi bitk; pogoste so pripovedi o junaštvih nepremagljivih vodij, ki jih je Bog obudil za "rešitelje" (osvoboditelje), da kot zmagovalci korakajo na čelu izraelskih vojsk (npr. Sod 3-8; 11-12; 13-16). V teh knjigah so preroške izjave o Božjem čudodelniku, ki bo nekoč v prihodnosti "zlomil jarem njegovega bremena in palico na njegovem hrbtu, šibo njegovega priganjača kot na dan Midjancev" (Iz 9,3). Takšna berila in takšne zglede je bilo lahko aktualizirati, kadarkoli je kdo želel navdušiti oborožene skupine za upor in osvobodilno vojno (glej npr 2 Mkb 8,23; 15,7-10).

Dogajalo se je – čeprav le občasno in ne povsod – da je uspel kak osvoboditelj zlomiti tuji jarem in doseči neodvisnost. Najdaljši čas svobode so si izbojevali Makabejci (142–63 pred Kr). Ne preseneča, da sta tako Juda Makabejec kot njegov brat Simon v knjigah, ki so posvečene njunim junaškim dejanjem, orisana z mesijanskimi barvami; junaške pesmi v 1 Mkb 3,3-9 in 14,6-15 niso edini primeri takega prikaza. Leta 63 po Kr. so oblast prevzeli Rimljani in neodvisnosti je bilo konec. Vazalni knezi Herodovega rodu za Jude

niso bili pristni in jih niso brez težav priznavali za svoje. Vedno znova se je tudi dogajalo, da so se množice zgrinjale okoli katerega od mesijanskih osvoboditeljev, ki so pozivali k vstaji in uporu. Toda močnejša rimska vojska je hitro vzpostavila red in nemire neusmiljeno zadušila v krvi. Največje uspehe so osvoboditelji dosegli v času uporov v letih 66–70 oziroma v letih 132–135 po Kr., ko se jim je posrečilo pridobiti za svoje podvige tudi pobožne, običajno miroljubne rojake. Voditelj upora Bar Kohba se je velikemu rabinu Akibu predstavljal celo kot Mesija. Toda rimska premoč je bila prevelika. Niti najbolj razgreti fanatizem in junaštvo brez primere nista mogla rešiti Judov pred porazom in neusmiljenim podjarmljenjem.

V stoletjih pod tujim jarmom so se Judje navadili potrpežljivosti; vztrajali so v izpolnjevanju postave. Popolno svobodo, o kateri so sanjali, so pričakovali kot dar od Boga. Računali so, da bo prišla ob svojem času, prej ali pozneje, bodisi kot rezultat svete vojne, ki jo bo v pravem trenutku izbojevalo Božje ljudstvo, bodisi kot rezultat čudežnega posega Mesije. Izključevali niso niti tega, da bi v dogajanje posegel Bog sam v svojem veličastvu. Spreminjajoče se upanje je bilo usmerjeno v prihodnost. Ena skrajnost so bili nazori, ki jih lahko označimo kot goreči fanatizem in krvavi revanšizem, drugo skrajnost pa je predstavljalo intenzivno, vendar dokaj stvarno upanje na prihodnjo *sodbo*, ko bo končno zmagala pravica in bosta to, kar je dobro, in tisto, kar je hudo, sojena po zasluženju.

V času pričakovanja se je ljudstvo naučilo sprejemati politično nesvobodo kot znosno stanje. Judovski zgodovinar Jožef pripoveduje o uporniku Judu iz Gamale (v Galileji), ki je zavrnil rimsko nadoblast, saj je trdil, da naj človek ne priznava za vladarja nikogar od umrljivih ljudi, ampak samo Boga (Bell. 2.8.1; Ant. 18.1.6). Toda takšna drža ni bila nekaj običajnega. Večina Judov je v stoletjih pred Kristusovim rojstvom in po njem verjela, da more izvoljeno ljudstvo izpolniti svoje

poslanstvo in slediti svoji poklicanosti navzlic temu, da ga je Bog sklenil ukoriti s tujim jarmom.

Tudi v praksiških dokumentih naletimo na izjave, iz katerih vejeta maščevanje in revanšizem (npr. Raz 19,11-21), a te so izredno maloštevilne in jih najdemo le izjemoma. Praksiška načelna drža glede tega je drugačna in viri so očitno soglasni. Ko so nekateri raziskovalci poskušali dokazovati, da je bil Jezus iz Nazareta pravzaprav osvoboditelj s političnimi in socialnimi revolucionarnimi idejami, so morali izvirnim zapisom delati nenavadno grobo silo.

Brez dvoma je Jezus ob svojem nastopu razvnel splošno razširjeno pričakovanje Mesije. Usmrtili so ga pod obtožbo, da je "kralj Judov". Njegov prihod v Jeruzalem, da bi tam obhajal poslednjo veliko noč, Pred veliko nočjo je bil kraljevski. Nekatera njegova dejanja so povzročila, da so ga ljudske množice po tradiciji hotele postaviti za kralja (Jn 6,14-15). Ko so ga prijeli, so vsaj nekateri od njegovih privrženecv nosili orožje. Toda viri dosledno in dokončno, brez sence dvoma, izključujejo možnost, da bi Jezus gojil katero od prej naštetih pričakovanj. Njegova vizija je bila drugačna. Njegov program je diametralno nasprotje pričakovanj ljudstva o tem, kako naj bi se uresničila idealna prihodnost. Jezusov pozitivni program – ne strmoglavljenje oblasti in ropanje nasprotnika, ampak nesebično razdajanje svojega in osebna žrtev ustvarjata blaženo prihodnost – bomo analizirali nekoliko kasneje. Vendar je potrebno že na tem mestu reči nekaj besed o Jezusovi in praksiški zgodovinsko-odrešitveni in univerzalno-eshatološki perspektivi. Pomanjkanje prostora nas žal tudi tu sili h krepki poenostavitvi.

Za potrebe svojega namena si lahko ogledamo Jezusov eshatološki govor, ki ga najdemo v treh sinoptičnih evangelijih (Mk 13, Mt 24, Lk 21) in je očitno igral pomembno vlogo v vsem praksištvu, čeprav so v podrobnostih obstajale pri tem precejšnje variacije. V njem je očitno okvir, v katerem živijo Jezusovi

privrženci, podaja pa tudi temeljne nasvete in opozorila. Ta doba gre h koncu in pričakovati je strašen čas raztresenosti s trpljenjem vseh vrst; v takem položaju morajo Jezusovi privrženci vedeti, kako naj delujejo. V taki podobi prihodnosti ni prostora za kakršnokoli osvobodilno vojno delovanje, ki bi ga vodil Jezus, in tudi ne za kakšne svete vojne, ki bi jih vodili Jezusovi privrženci. Pojavljale se bodo mesijanske osebnosti, toda ti "osvoboditelji" so že v začetku razkrinkani kot varljivi. Jezusovim privržencem velja opozorilo, naj ne poslušajo njihovih pozivov k zbiranju okrog sebe. Težko pričakovano odrešenje se bo zgodilo z Božjim posegom od zgoraj. Sin človekov bo prišel na oblakih neba. Dogajanje bo nedvoumno, jasno kot sonce, kakor blisk, ki razsvetli nebesni obok. Kar se bo dogajalo na ta dan, ne bo nikakršna mesijanska osvobodilna ali maščevalna vojna. Sin človekov bo prišel sodit. In sodba je tu predstavljena kot splošna sodba, stvarna preiskava vseh, tudi Božjega ljudstva (prim. Mt 7,21-23; 16,27; 25,31-46). (V nekaterih drugih tekstih so "zvesti" izvzeti iz sodbe.)

POGLED NA NOSILCE POLITIČNE OBLASTI

Prakrščanstvo je bilo manjšinsko gibanje brez političnega vpliva. Kako so gledali na nosilce oblasti?

Med izročilom o Jezusu najdemo odlomek o cesarjevem davčnem novcu (Mk 12,13-17 par). V njej Jezus pravi: "Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega", besedo, ki jo je prakrščanstvo razumelo kot načelno mišljeno izjavo. Gotovo gre poučnemu izreku za to, da ima cesar legitimno oblast nad svojimi podložniki in zahteva od njih poslušnost zakonom in družbeno solidarnost, ki jo je tudi "Božje ljudstvo" dolžno izpolnjevati. Vendar je na koncu izjave navedena meja: je nekaj, kar pripada izključno Bogu in kar je treba dati samo njemu. Če gre cesarjeva zahteva proti "Božji volji", zahteva nekaj, česar mu Božje ljudstvo ne sme dati. S

tem ni priznana pravica do upora, ampak najbrž dolžnost biti neposlušen do zakonov in ukazov, ki žalijo Božjo voljo. Smisel je gotovo ta, da mora Božje ljudstvo pri takšnih sporih "poslušati Boga bolj kot ljudi" (prim. Apd 5,29) in sprejemati posledice (kazni, trpljenje).

Isti načelni odnos izraža Pismo Rimljanom (Rim 13,1-7). Hipoteza, da bi imeli tukaj opraviti z vrinkom z druge, ne apostolove roke, nima trdne podlage. Vse govori za to, da v teh vrsticah opominja Pavel sam. Toda on pravi nekaj, česar se je mogel naučiti ne samo iz izročila o Jezusu – zdi se, da namiguje na pravkar navedeno Jezusovo besedo o davčnem novcu – ampak tudi iz starejše judovske tradicije, od katere sta bila odvisna oba. Tu zapoveduje splošno ter načelno (17) spoštovanje in lojalnost do teh, ki imajo v družbi oblast nad drugimi ljudmi. Beseda *exousia* (ki ustreza hebr. *rashut*) sama na sebi ne pomeni "nadvlade", ampak "moč", "oblastni organ" katere koli vrste. Pravilo je oblikovano na splošno: "Vsako živo bitje (*pasa psyche*) bodi nadrejeni oblasti podložno. Kajti ni nobene oblasti, ki bi ne bila od Boga. In te, ki so, so določene od Boga. Zato kdor oblasti nasprotuje, vstaja proti Božji odredbi". Formulacije namigujejo, da Pavel tukaj sledi naukom iz izročila. (Jožef se izraža na podoben način: "Brez Boga ne dobi nihče oblasti", Bell. 2.8.7. Prim. tudi izraze pri Jn 19,11.)

Tema se vrača tudi drugje v prakrščanskih dokumentih, najbolj pa v 1 Tim 2,1-3; Tit 3,1-2; 1 Pt 2,13-17). Trditev, da imamo tu opraviti s stalnim *toposom* v prakrščanskem katehetskem poučevanju (E. G. Selwyn), ima dobro podlago.

Novozavezne izjave, ki smo jih navedli, so usmerjene h krščanskim ljudem in občestvom v rimski svetovni državi in imajo namen izostriti pravi odnos do nadrejenih političnih oblasti. Torej niso naslovljene na nosilce oblasti niti ne dajejo kakšnega popolnega in temeljitega opisa tega, kaj je politična oblast, kakšen položaj imajo oblastniške osebe, kakšne pristojnosti in dolžnosti, in kako naj

izvajajo svojo oblast. Če sprašujemo po teh stvareh, moramo poskušati rekonstruirati podedovano ideološko ozadje v temelju izjav, ki jih najdemo. To je do neke mere vendarle možno.

Po klasičnem starozaveznem nazoru so modrost, oblast in moč – vse oblike premoči – božanske. Takšne stvari pripadajo Jahveju, in le on in nihče drug te stvari – suvereno – razdeljuje med ljudi (npr Dan 2,20-21). To je on, ki dopusti nekaterim "težiti gor" in drugim "težiti dol". Nekateri "postanejo glava" in drugi "postanejo rep" – če si sedaj sposodimo nekaj zgovornih izrazov pri 5 Mz 28. To je Jahve, ki enega slabi, drugega krepi, to je on, ki koga daje drugemu v roke. To velja pri merjenju moči med osebami enako kot med skupinami in narodi. Jahve je ta, ki postavlja in odstavlja kralje. Jahve je ta, ki dopusti, da postane zdaj eno, zdaj drugo kraljestvo svetovni imperij.

Če razmišljamo strogo v skladu s temi smernicami, pride do tega, da postane Božji blagoslov izenačen z oblastjo in premočjo: z modrostjo, življenjem, zdravjem, plodnostjo, zmožnostjo širjenja, uspehom, zmago. Na različne oblike šibkosti in manjvrednosti gleda takšno razumevanjekot na prekletstvo: nespamet, bolezen, neplodnost, nasprotja, trpljenje, poraz, smrt (glej posebno 5 Mz 28). – Vendar je to sklepanje običajno redko izpeljano povsem dosledno, še zlasti v obdobju po izgnanstvu in v "poznojudovskem" času.

Predstava, da Jahve daje oblast vladarjem in oblastnikom, vendarle ni gola teorija o moči in o lestvici družbenih položajev med ljudmi. K tej temi spada ves čas misel, da tisti, ki dobi oblast od Boga, prejme istočasno odgovornost. Dobi *nalogo*, da postane – v večji meri kot drugi ljudje – Božji nadomestnivladar in namestnik. To nikakor ni prazna menica za samovoljnost in tiranijo. Položaj oblasti zavezuje. Za svojega nalogodajalca je nosilec oblasti dolžan izpolniti tiste naloge, ki jih od njega zahteva njegov položaj, da opravlja svoje delo z modrostjo, s pravičnostjo in z usmiljenjem. Če tega ne stori, ga zadene trda

kritika prerokov in drugih Božjih mož, ljudje pa so prepričani, da nad njim visi Božja sodba. Predstave, kakšni naj bodo vladarji in drugi oblastniki in kako naj delujejo, se navezujejo na tradicionalna pričakovanja glede nosilcev omenjenih vlog, ki so podlaga zakonov, ukazov in idealov. Sveti spisi so pri tem eno od pomembnih sredstev, ki ohranjajo ta pričakovanja živa. Vendar je nujno pribiti, da tu niso mišljeni samo izraelski vladarji in oblastniki, ampak tudi kralji in gospostva tujih ljudstev, ki imajo prav tako nad seboj božanske zahteve in so dolžni nebesom poročati o svojem delovanju. Z jedkim patosom obsodijo preroki, kakršen je Amos, krivične vojne in druge kršitve pravic in pravičnosti, ki so jih zagrešila druga ljudstva (npr. Am 1,2-2,3; Abd 1,1-16). Takšna dejanja so bila predmet Božje sodbe celo, če Izrael sploh ni bil vpleten (Amos 2,1-3). Omenjene obtožbe niso ostale nekaznovane. Grenka opozorila na demonsko stran politične sfere so bila pogosta.

Ljudstvo sprejme dobrega vladarja kot Božji blagoslov, hudobnega vladarja pa kot kazen ali kot preizkušnjo. Mnenja je, da Bog sam poskrbi za kaznovanje krivičnega vladarja, po navadi tedaj, ko zbudi kakšnega "rešitelja" (osvoboditelja), ki premore modrost in moč, da zbere skupine in jih vodi v zmagoslaven boj. Upor je včasih preroško navdihnjen. Ko je mera polna, se torej zgodi splošen prelom z lojalnostjo do vladarja na oblasti in zvestoba se preusmeri na tistega, od katerega ljudje pričakujejo, da bo stopil na njegovo mesto. Vprašanja te psihologije, ki jo lahko preučujemo v starih judovskih spisih (npr. Knjiga sodnikov), pa tudi v mlajših (v knjigah Makabejcev), tu ne moremo načenjati v podrobnostih.

Po izgnanstvu se utrjuje prepričanje, da je Jahve Bog vsega sveta, kar hkrati okrepi vero, da postavlja kralje in jih odstavlja. S tem je tesno povezano prepričanje, da je Jahve v ozadju zakonov ljudstev. Kako so o tem razmišljali Judje v stoletjih okrog Jezusovega rojstva?

Močno helenizirani Judje, npr. filozof Filon, so prevzeli misli ljudske helenistične filozofije o naravnem zakonu (*lex naturae*), o modrem, božanskem zakonu, ki velja v vsem vesolju. Mislili so – v dobri helenistični maniri – da so človeški zakoni in ureditve samo razlage, konkretne pojavitve tega edinega, večnega, božanskega zakona. To je bil *eden* od načinov dozidavanja starozavezne predstave o Jahvejevi vladavini nad stvarstvom in nad ljudstvi.

Toda tudi tisti Judje, ki niso bili deležni dolgotrajnega helenističnega vpliva, so mogli naprej razvijati stare judovske prestave o odnosu vladarjev do božanskega sveta in o božanskem izvoru vladarjeve modrosti. V Danijelovi knjigi najdemo mnogo jedrnatih besed o odnosu Najvišjega do tistih vladarjev, ki jim je naklonil oblast na zemlji. V Knjigi modrosti beremo npr: "Poslušajte torej, kralji, in premislite, poučite se, sodniki koncev zemlje. Prisluhnite vi, ki vladate množicam in se ponašate z mnogimi narodi. Zakaj oblast vam je bila dana od Gospoda, gospostvo od Najvišjega, ki bo tudi presodil vaša dejanja in preiskal vaše namene. Vi ste služabniki njegovega kraljestva, pa ne sodite prav, ne spoštujete postave in se ne ravnate po Božji volji. Strašen in nepričakovan bo stopil pred vas, zakaj neizprosna sodba zadene tiste na visokih mestih." (6,1-5.) To je govorjenje, s katerim so bili helenistični Judje seznanjeni, toda tudi kakšen palestinski Jud s hladno skepso proti "grški" modrosti ga je mogel imeti v svojih ustih. Tu torej ni vzvišene predstave o neki *lex naturae*, ki gre skozi svet, pač pa gre za čvrsto vero, da Jahve nalaga vladarjem narodov naloge in obveznosti. Prav po vladarju, po njem, ki dobi moč in modrost, hoče Bog ustvarjati pravične in usmiljene odnose med ljudmi. Za dobrimi zakoni stoji Dobri.

Vrnimo se zdaj k Novi zavezi, kjer najdemo sicer mnogo nepomembnih sledi helenističnih razmišljanj o naravnem zakonu. Najdemo pa – če zanemarimo, da je naravni zakon bežno omenjen predvsem kot *predpogoj*, ki ni natančneje opisan – tudi zdravo zavedanje o Bogu, ki deluje tudi zunaj meja izvoljenega

ljudstva, in to ravno po vladarjih in oblastnikih različnega kova. To zavedanje temelji na dejstvu, da Jezus in prakrščanstvo priznavata cesarja in rimske namestnike kot legitimno zemeljsko oblast in imata upravo in pravosodje rimske svetovne države za nekaj sprejemljivega, s čimer se je treba solidarizirati, "in sicer ne samo zaradi jeze, marveč tudi zaradi vesti" (Rim 13,5; prim 1 Pt 2,13). Skopi namigi, ki so v Rim 13 in 1 Pt 2, pokažejo, kaj je mišljeno z zemeljsko "oblastjo", namreč da izpolnjuje nalogo pospeševanja dobrega in oviranja ter kaznovanja hudega. Verjetno meri Nova zaveza na rimsko pravno državo tudi v 2 Tes 2, ko govori o *to katechon*, o tistem, "ki zadržuje" (2,7) in ovira Antikrista in njegove sile kaosa, da ne bi predčasno izpeljal svojega razdiralnega dela.

Jezus in njegovi privrženci niso živeli v kakšni demokraciji, kjer bi bil navaden človek udeležen pri vodenju družbe. V rimski svetovni državi so bili manjšina brez vpliva na politični ravni. Njihov odnos do rimske "oblasti" - kritična lojalnost – je bil vendarle utemeljen z njihovimi načeli. Prakrščanstvo s svojim celostnim eshatološkim nazorom je bilo prepričano, do se nahaja v določeni dobi svetovne zgodovine. Cesar in njegova vladavina spadata k neizogibnim razmeram poslednjih dni. Rimsko državo so znali umestiti v tisto zgodovinsko razmišljanje, ki so ga podedovali od starejših apokaliptičnih struj (med drugimi Dan 7–12) in ga znali natančneje pojasniti. Po tem celostnem razmišljanju ni bil ne Jezusu ne njegovim učencem lasten poskus, da bi dosegli politično vladarsko oblast, in svojih dejanj niso poskušali uresničevati na tej ravni.

Mogočen opis Jezusa pred Pilatom v Janezovem evangeliju (pgl. 18–19) ima nesporno Janezove razpoznavne znake in posebnosti. Kljub temu izraža splošno prakrščansko predstavo o Jezusovi vlogi in "usmeritvi": "Moje kraljestvo ni od tega sveta". Jezusovo gospostvo je prikazano kot nebeška oblast, ki bo nekoč vidno vzpostavljena tudi na zemlji. Toda v čakanju na ta božanski "trenutek"

naloga Jezusa in njegovih privrženecv ni, da bi z nasiljem in prisilo sebe naredili za gospodarje in oblastnike, ampak nasprotno, da obubožajo in se žrtvujejo. Njihov simbol ni železna palica, ki stre, ampak zrno, ki umre.

To ne pomeni, da politične oblastnike povsem prepustijo njihovi usodi. V Janezovem prizoru (18. in 19. pgl.) se razvije splošen prakrščanski motiv. Jezus tudi pred Pilatom izpolni nalogo, da "priča za resnico". V samem dejstvu, da je bil postavljen pred oblastnike, so prakristjani videli božanski namen: tu je bila Jezusu dana priložnost, da nastopi "njim v pričevanje" (Mt 10,18 in vzpor.). Jezus je bil vzet za zgled, "on, ki je pred Poncijem Pilatom pričal z dobrim pričevanjem". Pred mogočnejšem tega sveta naj bi bile izrečene odkritosrčne besede o njem, "ki je kralj nad kraljujočimi in gospod nad gospodujočimi" (1 Tim 6, 12-16). Na tem mestu je beseda za "pričo" (*martys*) kmalu dobila pomen *martyr* (mučenik). V resnici je obstajal motiv mučenca že v judovstvu (2 Mak 6,18-31; 7,1-41; 4 Mak 4-78-17).

Prevedel: Franc Matjaž

Raziskav in debat o svetopisemskem pogledu na politične oblastnike je bilo mnogo in so bile dolgotrajne. Glej npr. tri v švedščino prevedena spise:

O. Cullmann, *Staten i Nya Testamentet* (Država in Nova zaveza), Stockholm 1957.

idem, *Jesus och hans tids revolutionärer* (Jezus in revolucionarji njegovega časa), Stockholm 1971, in

M. Hengel, *Var Jesus revolutionär?* (Ali je bil Jezus revolucionar?), Stockholm 1971.

O Rim 13 se je med drugo svetovno vojno in po njej razpravljalo zelo živahno. Glej E. Käsemann, *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13* (1961), v: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2, 1964, 204-222,

idem, *Röm 13, 1-7 in unserer Generation*, v: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56 (1959), 316-376,

J. Friedrich, W. Pöhlmann & P. Stuhlmacher, "Zur historischen Situatio und Intention von Röm" 13,1-7, ibidem 73 (1976), 131-166. Glej še: V. Riekkinen, *Römer 13. Aufzeichnungen und Weiterführung der exegetischen Diskussion*, Helsinki 1980, in J. Botha, *Subject to whose authority? Multiple readings of Romans 13*, Atlanta GA 1994. - Naj navedem tudi E. Bammel & C.F.D. Moule (izd.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge 1984, O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, 3. izd., Neukirchen 1968 (je tudi v angl.), W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament* Gütersloh 1971, ter: H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung, München 1961. Glej tudi literaturo na koncu 2. poglavja.

1. Poglavje iz knjige Birger Gerhardsson, *Med hella ditt hjärta: Om Bibelns ethos* (Lund: Nova Press, 1996), str. 13-21.

Govor 350 (O ljubezni)

1. Bratje moji, tisti, ki ima srce napolnjeno z ljubeznijo, brez vsake zmote umeva in brez vsakega truda ohranja raznoliko bogastvo božanskih spisov, vsezajemajoči nauk (latissima doctrina), kot pravi Apostol: "Polnost postave pa je ljubezen" (Rim 13,10) in na drugem mestu "Namen zapovedi pa je ljubezen iz čistega srca in iz dobre vesti in iz nehlinjene vere." (1 Tim 1,5.) Kaj pa je namen zapovedi, če ne njena izpolnitev? In kaj je izpolnitev zapovedi, če ne polnost postave? Kar je torej tam rekel: *Polnost postave je ljubezen*, to je tudi tukaj rekel: *Namen zapovedi je ljubezen*. In nikar ne dvomimo, da je Božji tempelj človek, v katerem prebiva ljubezen. Janez namreč pravi: "Bog je ljubezen." (1 Jn 4,8.) Apostoli, ki govorijo te stvari in nam priporočajo odličnost ljubezni, niso mogli ničesar drugega reči, razen tistega, kar so sami (prej) použili. Celó sam Gospod, ki jih je pasel z besedo resnice, z besedo ljubezni, ker je on sam živi kruh, ki je prišel iz nebes, pravi: "Novo zapoved vam dajem, da se ljubite med seboj!" (Jn 13,24) in ponovno: "Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če se boste ljubili med seboj." (Jn 13,35) On namreč, ki je prišel uničiti pokvarjenost mesa preko zasmehovanja križa in razklenit staro vez naše smrti

z novostjo svoje smrti, je z novo zapovedjo napravil novega človeka. Resničnost je bila namreč stara – da je človek umiral. Da pa to ne bi imelo vedno moč v človeku, je nastala nova resničnost, da bi Bog umrl. Toda, ker je umrl v mesu, ne v (svojem) božanstvu, ni dovolil, da bi zaradi večnega življenja božanskosti obstajala večna smrt mesa. Tako pravi Apostol: "Umril je zaradi naših prestopkov in vstal je zaradi našega opravičenja." (Rim 4,25.) Tisti torej, ki je prinesel novost življenja proti stari smrti, ta isti postavlja proti staremu grehu novo zapoved. Zatorej, če hočeš uničiti stari greh, uniči z novo zapovedjo poželenje in objemi ljubezen! Kakor je namreč korenina vsega zla poželenje (prim. 1 Tim 6,10), tako je korenina vsega dobrega ljubezen.

2. Vso veličino in širokost božanskih izrekov zagotovo nosi v sebi ljubezen, s katero ljubimo Boga in bližnjega. Edini nebeški učitelj nas namreč uči in pravi: "Ljubi Gospoda svojega Boga z vsem srcem, z vso dušo, z vsem mišljenjem in ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. V teh dveh zapovedih je zaobjeta vsa postava in preroki." (Prim. Mt 22,37–40.) Če torej manjka časa, da bi preiskal vse svete strani, da bi odgrnil vsa zagrinjala izrekov, se poglobil v vse skrivnosti Spisov:

imej ljubezen, od katere je vse odvisno, tako boš imel tisto, kar si se tam naučil; imel boš (tudi) tisto, česar se še nisi naučil. Če si namreč spoznal ljubezen, si spoznal nekaj, od česar je tudi ono odvisno, česar še morda nisi spoznal. V tem, kar umevaš v Spisih, se razkriva ljubezen, v tem, česar ne umevaš, se skriva ljubezen. Zato tisti, ki ima ljubezen v svojih navadah, ima tisto, kar se v božanskih izrekih razkriva in skriva.

3. Bratje, iščite ljubezen, sladko in zdravilno vez med dušami, brez katere je bogataš reven in s katero je revež bogat. Ljubezen je potrpežljiva v nadlogah, umerjena v sreči, trdna v hudem trpljenju, vedra v dobrih delih, nadvse zanesljiva v skušnjavah, nadvse velikodušna v gostoljubnosti, nadvse srečna med resničnimi brati in nadvse potrpežljiva med lažnimi. V Abelu je bila pri daritvi prijetna, v Noetu med potopom varna, v Abrahamu na potovanjih nadvse zvesta, v Mojzesu med krivicami nadvse blaga, v Davidu med stiskami nadvse mirna. V treh mladeničih nedolžno pričakuje ognjene zublje, v Mabejcih pogumno prenaša divji ogenj. Je čista v Suzani ob možu, v Ani po moževi smrti, v Mariji brez moža. Je svobodna v Pavlu, kadar graja, ponižna v Petru, kadar uboga, človeška v kristjanih, kadar priznavajo svoje grehe, božanska v Kristusu, kadar odpušča. Toda, kaj večjega in rodovitnejšega bi mogel jaz dodati k tistim hvalnicam, ki jih Gospod daje mogočno slišati po ustih Apostola, medtem ko le-ta kaže na odličnost poti in pravi: "Če bi govoril človeške in angelske jezike, ljubezni pa bi ne imel, sem brneč bron ali zveneče cimbale. In če bi imel dar preroštva in bi poznal vse skrivnosti in imel vso vednost, in če bi imel vso vero, tako da bi prestavljal gore, ljubezni pa bi ne imel, sem nič. In če bi dal vse svoje sposobnosti in če bi razdelil vse

svoje imetje ubogim in če bi izročil svoje telo, da bi izgorel, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi. Ljubezen je velikodušna, ljubezen je dobrohotna. Ljubezen ni nevoščljiva, ljubezen ne povzroča krivice, se ne napihuje, se ne omadežuje, ne sramoti, ne išče svojega, se ne jezi, ne misli slabega, se ne veseli krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse potrpi. Ljubezen nikoli ne pade." (Prim. 1 Kor 13,1–8.) Kako velika je ljubezen? Je duša svetih spisov, preroštva moč, zakramentov odrešenje, gotovost spoznanja, sad vere, bogastvo revežev, življenje tistih, ki umirajo. Kaj je tako velikega, kakor umreti za brezbožne? Kaj je tako dobrohotnega, kakor ljubiti sovražnike? Edinole ona ne zavida tuji sreči, ker ni nevoščljiva. Edinole ona se ob lastni sreči ne povzdiguje, ker se ne napihuje. Edinole nje slaba vest ne muči, ker ne povzroča krivice. Med obrekovanji je varna, med sovraštvi je dobrohotna, ko se v nemajo jeze, ohranja mirno kri, ko se snujejo spletke, ostaja nedolžna, ko se delajo krivice, ječi, ko pa nastopi resnica, zaduha s polnimi pljuči. Kaj je močnejše od nje, da ne vrača krivice za krivico, ampak se ne zmeni zanjo? Kaj je zvestejše od nje, ne za minljivost tega sveta, ampak za večnost? Zato namreč vse prenaša v zdajšnjem življenju, ker veruje vse o prihodnjem življenju, in potrpi z vsem, kar prinese tukajšnje življenje, ker upa na vse, kar je tam obljubljen: po pravici nikoli ne pade. Iščite torej ljubezen in prinašajte, medtem ko o njej zvesto premišljujete, sadove pravičnosti! In kar koli boste našli rodovitnejšega v njenih hvalnicah od tistega, kar sem jaz mogel povedati, naj postane vidno v vašem življenju. Potrebno je namreč, da je starčev govor ne samo vsebinsko bogat, ampak tudi kratek.

Prevod: Miran Sajovic

JOŽEF SMEJ

Ovidijevi verzi, gledani skozi prizmo Božjega razodetja

"Pri Bogu, ki ga nisi smel spoznati,
Vergil, ti pesnik moj najdražji ...
in še Homer, vseh pevcev vrh visoki,
Horac, satirik drugi je, a zraven
Ovidij in Lukan, sta mu ob boki"
(Dante Alighieri, Božanska komedija,
Inf. I, 130-131; IV, 88-90; prev. Andrej
Capuder.)

Le začniva pri Homeri,
prosil reva dni je stare;
mrz Ovidja v Pontu tare;
dragih pevcev zgodbe beri;
Nam pričuje Alighieri (...)
(F. Prešeren.)

Pričujoči prispevek hoče nakazati, prvič, kako se v marsikaterih vrsticah Ovidijevih pesmi sredi poganstva zrcali ostanek prvotnega Božjega razodetja; drugič, pomen latinskih klasikov tudi v 21. stoletju.

V sredo, 28. aprila 2010, sem si iz knjige *Mnenja obiskovalcev* v Mariborski univerzitetni knjižnici izpisal tole:

*Ubi logica, ibi lingua latina,
Ubi alogica, ibi hodie Slovenia.*¹

Ne da bi se kakor koli spuščali v dnevno politiko, moramo priznati, da je že Prešeren zapisal:

*Prišli bi že bili Slovencem zlati časi,
Ak klasik bil bi vsak pisar, kdor nam kaj kvasi.*

UVOD

Ob zadnjem uradnem obisku slovenskih škofov, imenovanem *Ad limina*, od 21. do 26. januarja 2008, sem papežu Benediktu XVI. ob navzočnosti nadškofa Krambergerja in škofa Štumpfa izrazil svoje veselje, da je v okrožnici *Deus caritas est* navedel Vergilijev verz: *Omnia vincit Amor* (Ecl, 9,69). Besedo *Amor* zapiše Vergilij z veliko začetnico, zato ustrezno temu prevajam: "Vse premaga Bog - Ljubezen." Nato so prišli k papežu še drugi škofje. Ko smo se poslavljali, mi je papež stisnil roko, rekoč: "*Latine, latine!*"²

Prof. dr. Kajetan Gantar izjavlja: "Antika je klicala po Odrešeniku, antični teksti so polni napetega pričakovanja; eno najlepših Vergilovih pesmi označujejo npr. kot

'mesijansko eklogo'. V antičnih tekstih, ki so pripravljali tla in duhovno atmosfero za prihod Kristusa, je veliko krščanskih vrednot (...). Trdim, da so mnoga antična besedila bliže evangelijem kot marsikak odlomek iz Stare zaveze.³ Papež Frančišek je bil v svojih mladih letih profesor književnosti. Ko je bil vprašan, kaj dela v januarju v času počitnic, je odgovoril, da bere klasike.⁴ In Alojz Rebula pravi: "Bilo mi je, ko da sem pri vzponu na neki hrib šele na vrhu spoznal, kam sem pravzaprav prišel: v grško-rimski antiki vidim previdnostno pripravo na edinstveni Prihod".⁵

Glede Publija Vergilija Marona sem v *Tretjem dnevu* objavil tri razprave.⁶

To pot pride na vrsto Publij Ovidij Nazon, in, če Bog dá, bi rad razpravljal še glede izbranih verzov Kvinta Horacija Flaka v smislu Tertulijanovega navdušeno zavzetega vzklika: "*O testimonium animae naturaliter christianae!*" (O pričevanje duše po naravi krščanske!).⁷ Kakor v Vergilijevih in Ovidijevih, tako je tudi v Horacijevih verzih marsikaj zelo blizu krščanskega etosa.

Publij Ovidij Nazon se je rodil leta 43 pr. Kr. v mestu Sulmona. Leta 8 po Kr. ga je cesar Avgust Oktavijan pregnal na obale Črnega morja v mesto Tome. Vzrok pregnanstva nam v celoti ni znan. Ovidij sam na kratko omenja, da naj bi pregnanstvu botrovala "carmen" (pesnitev) in "error" (zabloda). V prvem primeru naj bi šlo za njegovo delo "Ars amatoria" (Umetnost nežnoljubezenska), v drugem primeru pa naj bi bil, kot sodijo nekateri avtorji, vmešan v razvratnost Avgustove vnukinje Julije. V izgnanstvu je Ovidij leta 17 po Kr. tudi umrl.

Sledi moj izbor Ovidijevih verzov in moj prevod.

IZ OVIDIJEVE KNJIGE AMORES (= LJUBEZNI)

*Ingenium quondam fuerat pretiosius auro,
At nunc barbaries grandis, habere nihil.*
(Am. III, 8,3-4.)

"Cenili nekoč duha so bolj kot zlató,

In zdaj? Nekulturnež si s tem že, ker nisi premožen."

Primerjajmo ta verz s prvim blagrom (Mtv 5, 3; Lk 6, 20.)

*Quid tibi cum pelago? Terra contenta fuisses!
Cur non et caelum, tertia regna, petis?*
(Am. III, 8, 49-50.)

"Čemu ti še morje? O da bi z zemljo bil zadovoljen!

Zakaj ne poželiš še nebà, tretjih kraljestev?"

Apostol Pavel pravi: "Nič nismo prinesli na svet, tudi odnesti ne moremo nič. Ako imamo živež in obleko, bodimo s tem zadovoljni," (1 Tim 6,7-8.) In še glede "tretjih kraljestev": "Vem za človeka v Kristusu, ki je bil (...) zamaknjen v tretje nebo" (2 Kor 12,2.)

*Si tamen e nobis aliquid, nisi nomen et umbra
Restat, in Elysia valle Tibullus erit.*
(Am. III, 9,59-60)

"Če po smrti od nas ostalo ime bi le, senca,
V dolu nebeškem Tibulus bo."

Gre za vero v nesmrtnost duše (in tudi telesa, saj je človek enoten, iz duše in telesa).

*Pinguis amor, nimiumque potens, in taedia
nobis
Vertitur, et stomacho, dulcis ut esca, nocet.*
(Am. II, 19. 25-26.)

"Spolnost, če prepogosta v zakonu je,
mrzka postaja,
škodi kot jed, preobilna želodcu."

Podobno ugotavlja sodobna pastorala zakoncev!

*Quum moriar, medium solvar et inter opus:
Atque aliquis, nostro lacrimans in funere,
dicat,*

Conueniens vitae mors fuit ista suae.
(Am. II, 10,36-38.)

"Ko smrt se približala bo, sredi naj dela izdihnem.

Ko na pogrebu objokoval me bo kdo,
naj reče: ustrezno življenju smrt je bila."

Od Ovidijeve smrti pa vse do današnjih dni velja pregovor: "Kakšno življenje, takšna smrt."

Ut placeas, debes immemor esse tui.
(Am. I, 14,38.)

"Da drugim boš všeč, moraš pozabljati nase."

Sveto pismo pa svetuje: "Pred častjo hodi ponižnost"

(Prg 15,33b).

Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata.

(Am. III, 4,17.)

"Vedno težimo za tem, kar prepovedano je, in želimo si to, kar odrekajo nam."

Prim.: "Ko dobro delati hočem, mi je lažje to, kar je zlo" (Rim 7,21).

Tukaj odmeva posledica izvirnega greha.

Iz Ovidijeve knjige "Ars amatoria" (Umetnost nežnoljubezenska)

Quid magis est saxo durum? quid mollius unda?

Dura tamen molli saxa cavantur aqua.
(Ars am. I, 475-476.)

"Od skale kaj trše je? Mehkejše od potočka valov?

In vendar skale najtrše vodica mehka izdolbe."

Podobno poje Ovid v: *Epistolae ex Ponto* (=Pisma iz Ponta):

Gutta cavat lapidem; consumitur annulus usu.

(Ex Ponto IV, 10,5.)

"Kaplja še kamen izdolbe;
prstan izrabi se s časom".⁸

In Sveto pismo: "Tvoja moč, tvoja potrpežljivost" (Job 4,6; po Vulg.)

Odimus accipitrem, quia vivit semper in armis.

Et pavidum solitos in pecus ire lupos.

At caret insidiis hominum, quia mitis, hirundo.
(Ars am. II, 147-149.)

"Mrzek nam jastreb je, ker venomer borben, od plena živi.

Nam mrzki volkovi so, na ovce boječe spravijo se.

Medtem ko človek pošten lastovko krotko pri miru pusti."

Štirikrat se "hirundo" (lastovka) omenja v Svetem pismu; navajam primer: "Celo lastovka se drži časa svojega prihoda, moje ljudstvo pa ne pozna Gospodove pravice" (Jer 8,7). O krotkosti je rečeno: "Bil pa je Mojzes zelo krotek, bolj kot vsi ljudje na zemlji" (4 Mz 12,3).

"Gospod uči krotke svojih poti" (Ps 25,9b).

Este procul lites, et amarae proelia linguae!
Dulcibus est verbis mollis alendus amor.
(Ars am. II, 151-152.)

"Daleč proč spori, ostre puščice jezika!
Z milo besedo goji se nežna, čista ljubezen."

Sveto pismo pravi: "Ženski prepiri so stalno kapljanje dežja" (Prg 19,13b). "Mil jezik še kost zdrobi" (Prg 25,15b).

Venturae memores iam nunc estote senectae:
Sic nullum vobis tempus abibit iners.
(Ars am. III, 59-60.)

"Že zdaj se spominjajte starosti prihajajoče:

In tako trenutek noben neploden minil
vam ne bo."

"Mladenič (...), spominjaj se svojega
Stvarnika v dnevih mladosti, preden pridejo
hudi dnevi starosti (...), o katerih porečeš:
Niso mi všeč." (Prd 12,1.)

Forma bonum fragile est: quantumque
accedit ad annos,

Fit minor; et spatium carpitur ipsa suo.
Nec violae semper nec hiantia lilia florent,
Et riget amissa spina relicta rosa.
(Ars am. II, 113-116.)

"Prikupna zunanost dobrina prav krhka je,
z leti se manjša in s časom mineva.

Ne ljubke vijolice ne lilije bele – ne cvetejo
vedno,
uvela gartroža kakor otrpla le s trni
ostaja..."

Sveto pismo: "Varljiva je ljubkost in
minljiva je lepota; žena, ki se boji Gospoda, ta
je hvale vredna" (Prg 31,30).

IZ OVIDIJEVE PESNITVE DE REMEDIO AMORIS

(Prevajam: O zdravilnem sredstvu proti
zgolj uživaškemu ljubljenu)

"Remedium" je zdravilno sredstvo zoper
nečemu; ni "medicamentum", "zdravilo",
ampak "protisredstvo" proti nečemu kvarne-
mu; iz glagola "re-medeor" = "spet zdravim"
ali "nazaj zdravim".

Dum spectant oculi laesos, laeduntur et ipsi.
(De rem. Am. 615.)

"Ko zdrave oči zró spotakljive reči,
še same s tem v duhu kvarijo se."

Sveto pismo: "Smrt je prilezla skozi okno"
(Jer 9,21). "Okna" so sinonim za "oči" (prim.

"ko otemnjijo, ki gledajo skozi okna" (Prd
12,3c)). "Če te tvoje desno oko pohujšuje, ga
izderi" (Mt 5,29).

Omenjenega izreka Jezusa Kristusa ne
smemo vzeti dobesedno, ampak v smislu: Če
ti je kaka stvar tako draga kot tvoje oko, se ji
moraš odpovedati, če te zavaja h grehu. Za oh-
ranitev čistosti je treba mnogo premagovanja.

IZ OVIDIJEVE KNJIGE: TRISTIA

(Tristia prevajam: "Grenkobnost", ne
"Žalostinke", kajti "žalostinka" velja bolj za
pogreb)

At mihi iam puero caelestia sacra placebant,
Inque suum furtim Musa trahebat opus.
Saepe pater dixit: Studium quid inutile
tentas?

Maeonides nullas ipse reliquit opes.
(Trist. IV, 10, 19-22.)

"Meni kot dečku že – poeti nebeški ugajali
so,

skrivaj me je Muza vlekla v svoj svet.

Oče pa: Čemu se ubadaš z delom brez vsake
koristi?

Homér, ta Meonijec, imetja si s tem nič
spravil ni."

Sveto pismo: "Hvaliti hočem vrle može (...).
Izumili so pesmi, napisali modre izreke."
(Sir 44,1.5.)

Multa quidem scripsi, sed quae vitiosa putavi,
Emendaturis ignibus ipse dedi.
(Trist. IV,10,61-62.)

"Spisal sem mnogo, in grešnega kar je bilo,
zubljem ognjenim sem v očiščenje dal."

Kesanje. Sveto pismo: "Izkaži mi milost, o
Bog (...), mojega greha me očisti" (Ps 51,3a.4b).

Cumque ego praeponam multos mihi, non
minor illis:

Dicor: et in toto plurimus orbe legor.

Si quid habent igitur vatium praesagia veri,
Protinus ut moriar, non ero, terra, tuus.
(*Trist.* IV, 10, 125-128.)

"Ko mnogim dam prednost, manjši nisem od njih.

Bran in omenjen po svetu vsem bom,
če malo vsaj resnični so reki prerokov.

Potem ko umrem, zemlja, plen tvoj na veke ne bom."

Mar se ne skriva v teh vrsticah – vsaj zasenčeno – že resnica o vstajenju teles?

"Jaz vem, da moj Rešitelj živi, in da se bo on, poslednji, dvignil nad prahom! Tedaj bo moja koža zopet okoli mene in v svojem telesu bom videl Boga. Da jaz ga bom videl, moje oči ga bodo videle, ne kdo drug." (*Job* 19, 25-27a.)

METAMORFOZE (PREOBRAZBE)

(Ovidijeva mitološka pesnitev v petnajstih knjigah)

Izvodki iz nje:

Začetek

Iamque mare et tellus mullum discrimen habebant,

Omnia pontus erant: deerant quoque litora ponto.

(*Metam.* I, 291-292.)

"V začetku med morjem in kopnom bilò ni razlike,
brezmejno valovje le – brez obal in bregov."

Človek

Pronaque cum spectent animalia caetera terram,

Os homini sublime dedit: coelumque tueri Iussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

(*Metam.* I, 84-87.)

"Živali so sklonjene k zemlji, gledajo tla; človeku pokončnost je dana in hkrati ukaz zreti v nebo, dvigati k zvezdam obraz."

Raj

Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo Sponte sua sine lege fidem rectumque colebat.
(*Metam.* I, 89-90.)

"Doba, vsa zlata, sprva bilà je, ko človek brez paznika od sebe sam delal je zvesto in dobro."

Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris Mulcebant Zephyri natos sine semine flores.
(*Metam.* I, 107-108.)

"Večno cvetela pomlad je in blagi zefiri božali so

cvetice, ki zrasle so, ne da bi bil jih človek poséjal."

Glej, kakor da bi Ovidij imel pred seboj prve strani Svetega pisma Stare zaveze!

Ipse docet, quid agam; fas est et ab hoste docerí.

(*Metam.* IV, 428.)

"Ona (Junona) učí me, kaj naj storim, še od sovraga učiti se, prav je."

Sovražnik, hudobec, vse stori, da bi zapeljal človeka (prim. Lk 11,24-26).

In kaj storim jaz, da svet bi boljši postal?

Maior sum, quam cui possit Fortuna nocere: Multaque ut eripiat; multo mihi plura relinquet.

(*Metam.* VI, 195-196.)

"Sem večji kot tisti, ki Usoda mu škoditi more:

če mnogo ugrabi, veliko še več mi pusti."

"Gospod, naš Gospod (...), kaj je človek, da se ga spominjaš (...). Naredil si ga malo nižjega od angelov" (*Ps* 8,2a.5-6).

SKLEP

Iz vrstic, navedenih iz šestih Ovidijevih pesnitev, iz *Amores* (Ljubezni), *Ars amatoria* (Umetnost nežnoljubezenska), *Epistolae ex Ponto* (Pisma iz Ponta), *De remedio amoris* (O zdravilnem sredstvu proti zgolj uživaškemu ljubljenju), *Tristia* (Grenkobnost) in *Metamorphoseōn libri* (Knjige metamorfoz), odsevajo svetle točke, ki jih lahko primerjamo s Svetim pismom. Res je sicer, da Ovidijeve pesnitve, vzete v celoti, niso na tako visoki stopnji moralnosti kot Vergilijeve, vendar pa se prav v Ovidijevih Metamorfozah dobro kaže biblična prazgodovina: začetek, človek, raj itn.

Ob Ovidijevi smrti je bil Jezus iz Nazareta star ok. 24 ali 25 let. Mladenič se je usmilil svojega sodobnika, "ki ni smel spoznati edinega in pravega Boga" (Dante). Ovidij namreč sam prizna, da je uničil, kar je bilo v njegovih pesnitvah pregrešnega. Midu (Midas) polaga v usta kesanje: "*Peccavimus, sed miserere*"⁹ (Grešili smo, vendar usmili se; Midov greh: lakomnost; "*česar dotaknem se le, naj v suho zlató spremeni se*").

V tujini je Ovidij vse do smrti delal pokoro. Ni mu bilo dano, da bi njegov prah prenesli v Rim in da bi mu na grob stavili napis:

*Hic ego qui iaceo, tenerorum lusor amorum,
Ingenio perii Naso poeta meo;
At tibi, qui transis, ne sit grave, quisquis
amasti,
Dicere: Nasonis molliter ossa cubent.*¹⁰

1. Kjer je logičnost, tam je latinski jezik, kjer nelogičnost, tam je danes Slovenija.
2. Latinsko, latinsko.
3. Tako Gantar v: *Družina* 59 (2010), 51-52, 3.
4. Prim. Jorge Mario Bergoglio, *Odprti um, Verujoče srce*, Ljubljana: Družina, 2013, 6.
5. Prim. Jadranka Cergol, *Med mero in misterijem. Antični svet v delih Alojza Rebule*, Trst: Mladika, 2012, 121.
6. Jožef Smej, *Vergil in njegova četrta ekloga*, v: *Tretji dan* 32 (2003), 6/7, 84-87. Isti, *Devica, devištvo in deviškost v pesnitvah Publja Vergilija Marona*, v: *Tretji dan* 33 (2004), 9/10, 24-28. Isti, *Beseda "Deus" v Vergilijevih pesnitvah*, v: *Tretji dan* 36 (2007), 5/6, 12-16.
7. Tertullianus, *Apologeticum*, 17.
8. Ta znani Ovidijev izrek so v 16. stoletju dopolnili takole: *Gutta cavat lapidem non bis, sed saepe cadendo: Sic homo fit sapiens bis non, sed saepe legendo.* Kaplja še kamen izdolbe, a nikakor na mäh, marveč s padanjem trajnim: tako tudi človek ne izmodrj se na mäh, marveč s pogostim le branjem.
9. Prim. *Metam* XI, 132-133.102-103.
10. Tukaj počivam, pesmih ljubezenskih avtor, jaz, Nazon, poet, umrl sem s spretnostjo svojo; Kdorkoli si ti, ki mimo tu greš, reci vsaj to: naj lahka ti, Nazon, zemljica bo.

CVETKA REZAR

Slomškova arhivska zapuščina v Celovcu¹

Prispevek najprej opozarja na problematiko zamejitve slovstvenega opusa A. M. Slomška, ki je povezana tako z deli, ki so izšla v tisku, še zlasti pa s številnim gradivom, ki je ostalo v rokopisu. Ob tem se avtorica osredotoča na Slomškovo arhivsko zapuščino in predstavi njeno zgodovinsko pot ter opozori na arhivska mesta, kjer se nahaja večina tega gradiva. Ob znanem in arhivsko urejenem gradivu, ki je ohranjeno na Slovenskem, avtorica opozori še na arhivske drobce, ki so razpršeni po avstrijskem Koroškem, še zlasti v Celovcu.

UVOD

Čeprav je slovenski kulturni javnosti Slomškova knjižna dediščina slabo poznana, njegovi poznavalci opozarjajo, da gre za izredno bogato slovstveno zapuščino, ki zajema obsežen opus različnih literarnih zvrsti. Zaradi velike razpršenosti in nepreglednosti tega opusa ostaja njegova zamejitev še vedno odprto vprašanje. Dobro desetletje po Slomškovi smrti ga je prvi poskušal urediti in zbrati Mihael Lendovšek,² v sodobnosti pa je to vlogo prevzela Celjska Mohorjeva družba, ki pa jo zaradi številnih težav pri urejanju in identificiranju Slomškove dediščine čaka zahtevna naloga, da bo lahko Slomška z znanstvenokritičnim izdajanjem zbranega dela (SZD)³ postavila na primerno mesto v slovenski slovstveni zgodovini.

Pri pregledu Slomškovega opusa so nam v pomoč sezname njegovih knjižnih del.⁴ Nakazujejo meje njegovega knjižnega opusa, ki je bil izdan v letih Slomškovega življenja oz. kot različni ponatisi ter znanstvenokritične izdaje izhaja vse do danes. Večje in predvsem manj znano ter še vedno premalo raziskano področje predstavlja Slomškova pisna dediščina, ki (še) ni bila izdana v tisku, torej njegovi rokopisi. Verjetno je nemogoče postaviti meje tega opusa, ki je ostal v rokopisih, saj je to gradivo razpršeno na različnih mestih. Odprtost tega vprašanja potrjujejo dejstva, da se tudi po več kot 150 letih od Slomškove smrti pojavljajo zapisi, ki še niso zanesljivo identificirani kot njegovi. Morda še kaj gradiva leži neodkritega po podstrešjih ali neznano kje, žal pa ga je bilo veliko (ne)namerno uničenega v različnih obdobjih Slomškovega življenja oz. po njegovi smrti. Zahvaljujoč mnogim

Slomškovi sodobnikom in kasnejšim poznavalcem, ki so se dobro zavedali njegovega velikega in vsestranskega pomena ter so ob srečanju z njegovim izvirnim gradivom imeli možnost racionalno vplivati na njegovo nadaljnjo usodo, se je veliko tega gradiva kljub vsemu ohranilo do danes in je v bolj ali manj urejeni arhivski obliki dostopno sodobnemu raziskovalcu.

SLOMŠKOVA ROKOPISNA DEDIŠČINA NA SLOVENSKEM

V slovenskem prostoru velja prepričanje, da naj bi bilo Slomškovo arhivsko gradivo ob prenosu škofijskega sedeža iz Št. Andraža preneseno v Maribor. Preden se je to gradivo ustalilo v sedanjem Nadškofijskem arhivu (NŠAM), je neurejeno ležalo na različnih mestih in bilo zaradi (po)vojnega dogajanja izpostavljeno tudi najrazličnejšim uničevalnim vplivom. Kovačič opozarja, da je veliko Slomškove zapuščine izgubljene oz. se je površno pospravljala in urejala. Po Slomškovi smrti naj bi jo urejal uradnik škofijske pisarne Katschthaler, ki kot laik in Nmec "ni mogel preceniti, kaj je treba shraniti in kaj se sme zavreči". Temu še dodaja: "Pod škofom Stepišnikom ni bilo lahko priti do zapuščine Slomšekove. Baje so se Slomšekovi rokopisi čuvali v nekem zaboju, ki ga sedaj ni več." (Kovačič 1934: 7.)

Ko se je leta 1926 začel škofijski proces za Slomškovo beatifikacijo, je ob postulatorju Ivanu Tomažiču delovala posebna komisija, ki je na zahtevo kongregacije iz Rima zbirala Slomškovo gradivo in ga preučevala, kar pa je bilo z drugo svetovno vojno prekinjeno (Kramberger 1993: 7). Kot pravi Kramberger,⁵ je bilo to edino organizirano zbiranje večine Slomškove zapuščine in dokumentov o njem, naknadno so bili najdeni le še posamezni fragmenti, ki so bili dodani k njegovi zapuščini.

O usodi Slomškove zapuščine med vojno in po njej Kramberger (1996: 10) piše, da so duhovniki skušali te dokumente obvarovati pred uničenjem, zato so jih shranili v zaboje,

ki pa jih niso utegnili spraviti na varno, saj so bili prej pregnani. Med tem časom, ko so kanoniško hišo zasegli Nemci, so zaboji nezavarovani in odprti stali na hodniku, vendar se jih Nemci, ki "so namreč iskali in uničevali vse, kar je spominjalo na Slomška", niso dotaknili, misleč da gre za star papir. Tako so duhovniki ob vrnitvi iz pregnanstva na veliko začudenje našli gradivo nedotaknjeno. Slabše je bilo v povojnem času, ko je zaradi nacionalizacije prišlo do selitve arhiva iz kanoniške hiše k frančiškanom. V tem času je gradivo stalo na hodniku, spet nenadzorovano in izpostavljeno "vlagi, prahu in različnim obiskovalcem, ki so brskali po njem, iskali zase podatke pa tudi odnašali" (Kramberger 1996: 10). Od frančiškanov je bilo gradivo leta 1973 preneseno v sedanje prostore Nadškofijskega arhiva, kjer je še danes na razpolago Slomškovi raziskovalcem. Temeljitega urejanja in pregledovanja tega gradiva se je ob podiplomskem študiju lotil Franc Kramberger, kot mu je "narekoval čut odgovornosti do Slomškove dediščine" (Kramberger 1996: 10), in ga tudi kataloško predstavil.⁶ Gre za obsežen in zelo pomemben popis Slomškovega fonda v Nadškofijskem arhivu. Pri tem je Kramberger delno sledil prejšnji ureditvi, za katero je našel zapise med samim gradivom, delno pa je postavil novo razporeditev. Ob gradivu, ki ga popisuje Kramberger, naj bi bilo v NŠAM-u hranjeno tudi Slomškovo gradivo, ki so ga naknadno našli in dodali v Slomškov fond.⁷

Manjši obseg Slomškovega rokopisnega gradiva se hrani v Univerzitetni knjižnici Maribor in ga lahko najdemo v kataloškem zapisu Janka Glaserja,⁸ nekaj pa je hranjenega v Pokrajinskem arhivu Maribor.⁹ Zagotovo to ni vse Slomškovo gradivo, ki je še danes ohranjeno. Veliko je res izgubljenega in uničenega, verjetno pa je še kaj ohranjenega v zasebnih zbirkah ali po župnijah, v katerih je Slomšek deloval oz. so bile kakorkoli povezane z njim. Tako je v župniji na Ponikvi oz. v rojstni hiši na Slomu ohranjena Slomškova znamenita pridiga ob blagoslovitvi ponkovških zvonov.¹⁰

SLOMŠKOVA ZAPUŠČINA V CELOVCU

Ob Slomškovem gradivu, ki je ohranjeno v Sloveniji, se pojavlja vprašanje, ali je še kaj ohranjenega zunaj današnjih slovenskih meja, predvsem v krajih, s katerimi je bil Slomšek močno povezan. Zagotovo ne drži, da je bila vsa Slomškova zapuščina ob škofijskem prenosu prenesena v Slovenijo. Težko je ugotoviti in zagotovo potrditi, koliko tega gradiva je še hranjenega na avstrijskem Koroškem¹¹ ali drugod. Veliko zagotovo ne, najdejo se lahko le posamezni dokumenti. V nadaljevanju opozarjam na gradivo, ki ga je danes moč najti v Celovcu.

SLOVENSKI DUŠNOPASTIRSKI URAD (BISCHÖFLICHES SEELSORGEAMT – SLOWENISCHE ABTEILUNG)

Dušnopastirski urad je pomembna ustanova za slovensko katoliško skupnost na avstrijskem Koroškem in kot taka tudi pomembna varuhinja slovenstva in slovenskega zgodovinskega gradiva s tega področja. Po besedah dr. Jožeta Marketza,¹² ravnatelja slovenskega Dušnopastirskega urada v Celovcu, v njihovem arhivu ni nič Slomškovega gradiva. Z letom 2013 je najrazličnejše arhivsko gradivo iz 19. in 20. stoletja, ki je bilo sprva shranjeno v Dokumentacijskem arhivu Dušnopastirskega urada (arhiv je ustanovil takratni ravnatelj Dušnopastirskega urada Jože Marketz, prvi vodja arhiva je bila Marija Vrečar), dostopno v škofijskem arhivu (Archiv der Diözese Gurk). Za prenos je gradivo urejal Sašo Popijal, kot je ob tem poročala Nedelja.¹³ Po njegovih besedah¹⁴ je med tem gradivom malo Slomškovega. Šlo naj bi predvsem za eno fotografijo iz Rogaške Slatine in za dve pridigi¹⁵ – ena, ki jo je Slomšek imel ob slovesu, ena pa ob posvetitvi zadnje cerkve na avstrijskem Koroškem.¹⁶

KRŠKI ŠKOFIJSKI ARHIV (ARCHIV DER DIÖZESE GURK)

Dr. Peter G. Tropper (vodja arhiva) potrjuje, da arhiv krške škofije nima Slomškovega

fonda, temveč se gradivo, ki je povezano z njim, nahaja v več fondih.¹⁷

V škofijskem arhivu hranijo fotografijo iz leta 1853 ali 1855, na kateri naj bi bil Slomšek fotografiran v Rogaški Slatini¹⁸ skupaj z dr. Josefom Sockom, celjskim kaplanom Plaskanom in celjskim opatom Matijem Voduškom. Čeprav ima slika napis, ki te podatke razkriva, se vendarle pojavlja vprašanje, ali je na tej sliki kot četrta oseba resnično tudi Slomšek, saj fotografija izkazuje premalo podobnosti s podobo Slomška, kot jo kažejo druge njegove fotografije oz. slike.¹⁹

V arhivu hranijo mapo z naslovom *Anton Martin Slomšek 1846/62 Lav. (iz kartona Bischofsakten 1 s podnaslovom Fremde Bischöfe, Lavanter Bischöfe)*, ki vsebuje najrazličnejše gradivo, večinoma neizvirno Slomškovo, npr. slovensko pesnitev (tisk), napisano Slomšku – *Spominek prečastitemu knezu in škofu, narodnemu buditelju, pisatelju in pesniku Antonu Martinu Slomšku (z datumom 24. junij 1878, avtor ni znan)*, razne tiske, ki so nastali ob Slomškovem imenovanju za škofa (*Veselica visokorodnemu milostlivimu gospodu gospodu knezu – škofu Antonu Slomšku pri nastoplenju sedeža viši – pastirskiga Labudske cerkve v znamenje iskrene radosti in pokorniga počeešenja pevana od labudskih bogoslovcev v duhovščnici Celovski 19. maliserpana 1846 – gre za Grobelnikovo, Kosarjevo in Cizejevo slovensko pesnitev ter nemško avtorja Viktorja Gretschniga; Slava svetlemu knezu in milostljivemu vladiku gospodu gospodu Antonu Slomšku nastopečemu sedež Labudske cerkve pevana od Slovenskih domorodcov leta 1846 – prva pesnitev je s Štajerske, druga s Krajske, tretja pa s Koroške*). V mapi je hranjen tudi rokopis pogrebne govora, ki ga je imel Valentin Wiery, takratni krški škof, ob Slomškovi smrti, sledijo pa še Slomškova pastirska pisma iz let 1857, 1858, 1859 in nemški rokopisi Slomškovich pisem škofijskemu ordinariatu iz let 1830, 1835, 1836, 1837, 1847, 1858. Na koncu je dodan še tisk pozivnega pisma iz leta 1926, v katerem stolni dekan Tomažič poziva k zbiranju gradiva za Slomškovo beatifikacijo; priložen je

tudi vprašalnik z 92. vprašanji o Slomškovem življenju.

Mapa "o Slomšku" vsebuje zapise, ki so nastali v letih po Slomškovi smrti kot spomin nanj. Temeljijo predvsem na ljudskem izročilu oz. osebnih izpovedih Slomških sodobnikov (npr. *Abschrift der Aufzeichnungen über Fürstbischof Anton Martin Slomšek von Sabina Achatz*). V tej mapi je tudi Slomškovo pastirsko pismo, ki ga je napisal ob slovesu od koroških župnij (*Anton Martin po božji milosti Lavantinski škof vsmim vërnim Koroško – Lavantinske škofije za slovo milost božjo in vse dobro željim; z datumom 10. Majnika 1859*),²⁰ ki so bile pred prenosom škofijskega sedeža priključene krški škofiji.

Slomškovo zapuščino lahko delno najdemo še v Kartonu 37 – *BUCH, HIRTENBRIEFE auswärtige 19., 20. Jh.*, ki vsebuje tiske številnih pastirskih pisem, tudi nekaj Slomških, tako slovenskih kot nemških.

MOHORJEVA DRUŽBA CELOVEC

Mohorjeva družba je od vsega začetka tesno povezana s Slomškom, saj je bila ustanovljena ravno na njegovo pobudo. Po besedah glavnega urednika Hanzija Filipiča²¹ je v arhivu Celovške Mohorjeve ohranjenega malo Slomškovega gradiva, predvsem nekaj izvirnih pisem in drugih dokumentov. Ogled gradiva je omogočil direktor Mohorjeve, dr. Anton Koren, ki je povedal zanimiv podatek, da tega gradiva v času njegove prisotnosti ni še nihče pregledoval. Gradivo je delno urejeno in razdeljeno v nekaj map. V nadaljevanju predstavljam le splošen pregled tega gradiva, v pripravi pa je razprava z natančnejšim popisom teh dokumentov in njihove vsebine.

Prva mapa *Transkripcije dopisovanj dekanij Dobrla vas, Št. Andraž, Wolfsberg, Št. Paul, Št. Lenart; Zapisniki vizitacij, 19. stol* vsebuje prepise nemških zapisov kanoničnih vizitacij, ki jih je Slomšek kot škof po letu 1846 (med 1848 in 1854) opravil po dekanijah današnje avstrijske Koroške (Bleiburg, St. Leonhard,

Klagenfurt, Eberndorf, St. Andrä, Völkermarkt, benediktinski samostan v Št. Pavlu). Zapisi so zanimivi, saj odkrivajo takratno ne le pastoralno stanje v teh dekanijah, temveč tudi stanje šolstva, rabo in znanje jezika (slovenskega),²² dotikajo pa se tudi narodnih vprašanj. Gre za natančno narejene zapise, ki vsebujejo plan vizitacij po posameznih dneh, podrobna poročila in tudi zaključke.

Mapa *Pridige A. M. Slomška 1837, Rokopisi* je posebej dragocena, saj raziskovalca vodi najbližje k izvorni Slomškovi arhivski zapuščini, za zanesljivo identifikacijo pa bi tudi ta besedila potrebovala natančnejšo raziskavo tako jezika kot tudi pisave. Mapa vsebuje naslednje zapise:

Pesmi *Od tobaka*²³ (šestkitična nepodpisana slovenska pesem), *Per Wandlingi* (dvokitična nepodpisana slovenska pesem s ponemčenim naslovom) in nenaslovljena pesem o vinu (dvanajstkitična slovenska nepodpisana pesem); vse tri pesmi izkazujejo koroške narečne jezikovne značilnosti, med seboj pa se razlikujejo v pisavi,²⁴ zato verjetno niso delo istega pisca.

Pridige: (1) slovenska pridiga *Na drugo nedeljo po Velikei noči* je datirana z datumom 30. april 1854²⁵ in je nepodpisana; pisava ne izkazuje tipičnih Slomških značilnosti,²⁶ prav tako pridiga nima značilne zgradbe (uvod, oštevilčena delitev jedra, sklep), ki ji je Slomšek pri svojih pridigah (skoraj) dosledno sledil; (2) *Prediga Na velkinozhni ponedelik priedneshena u s. Vidi*²⁷ 1824²⁸ je slovenska²⁹ in nepodpisana; pisava izkazuje malo tipičnih Slomških značilnosti;³⁰ (3) nemška pridiga o zakonski zvezi iz leta 1845³¹ (z naslovom *Predigt: Skizza von dem Ehe, Am II. Sont. nach s. 3 König.*). Pridiga je nepodpisana in zapisana v gotici;³² izkazuje nekaj tipičnih značilnosti zgradbe Slomških pridig (v uvodu je napoved teme v oštevilčenih točkah, ki jim sledi tudi delitev jedrnega dela; le-tega še dodatno členi s številkami oz. s črkami).

Sklop Slomških slovenskih postnih pridig *Žalost Marije*, pisanih v bohoričici.



Na naslovni strani snopiča je napisano: *Pridige v' pofti, ki je pridigal Anton Slomfhek v' Zelovzi na gori*,³³ v' leti 1837; pod napisom je podpisan Kristof.³⁴ Verjetno gre za pridige, ki jih omenja Kovačič (1934: 69–70).³⁵ Na te pridige opozarja tudi Maria Klun v svoji monografiji o Slomšku.³⁶ Sklop pridig je žal nepopoln, saj za naslovno stranjo manjkajo začetne strani snopiča. Ohranjene so le naslednje pridige: zadnji del 3. pridige, IV. *Žalost Marije*, V. *Žalost Marije*, VI. *Žalost Marije*. Zanimivo je, da manjka tudi 7., zadnja pridiga, pri kateri je pripisan (s svinčnikom in tudi z drugo pisavo) naslov pridige in letnik Drobotnic, v katerem je bil natisnjen celoten sklop. Pridige se ujemajo s sklopom iz Drobotnic 1857, zato so zagotovo Slomškove, pojavlja se le vprašanje, ali je tudi rokopis izvirno njegov ali gre le za prepis. Pridige izkazujejo Slomškove tipične poteze v pisavi.³⁷

Med gradivom so še pole za naročila na Drobotnice (*Naročba na Drobotnice za novo leto 1855*) oz. na druge izdaje (npr. Angel molitve, Sveto opravilo).

Mapa *Pisma, Dekanija Velikovec, pisma od A. M. Slomška*; gre za najrazličnejša pisma med lavantinsko škofijo in dekanijo Velikovec; večina je poslanih iz lavantinske škofije; kaže se korespondenca o cerkvenih zadevah med župnijami/dekanijami in škofijo; nekaj pisem je podpisanih (npr. z *Anton Martin, bishof* ali *fürstbischof*); pogosta so tudi pisma šolskega nadzorništva in druga besedila, nastala ob vizitacijah.

Mapa *Transkripcije rokopisov 19. stoletja k temi šolstvo na Koroškem* vsebuje prepise dokumentov, ki popisujejo stanje šolstva na avstrijskem Koroškem, verjetno med leti 1847 in 1858; za vsako leto posebej je napisano poročilo o šolstvu na različnih področjih; med drugim ti popisi kažejo podatke o jezikovnem stanju v takratnem šolstvu, npr. koliko je bilo slovensko, nemško oz. mešano govorečih;³⁸ zapisi so večinoma podpisani (Slomšek kot lavantinski škof, Wiery in Rozman kot takratna višja šolska nadzornika).

Mapa *Tiskovine idr. iz 18. in 19. stoletja* (*Kleindrucke, Zeitungteile*) vsebuje različne tiske, npr. popise knjižničnega gradiva, razne pesnitve iz takratnega časa (nekaj nemških, nekaj slovenskih, vendar niso Slomškove), Slomškova pastirska pisma (slovenska in nemška) ter objave iz državnih oz. deželnih zakonikov.

SLOVENSKA ŠTUDIJSKA KNJIŽNICA V CELOVCU

V Slovenski študijski knjižnici v Celovcu Slomškovih primarnih arhivskih virov ni možno najti. Knjižnica ima na razpolago nekaj sekundarnega Slomškovega gradiva, predvsem življenjepisov in drugih znanstvenih razprav, zlasti tistih, ki so o Slomšku nastale med koroškimi raziskovalci. Prav tako lahko v njej najdemo tudi izdaje Slomškovih del iz različnih obdobj, vendar ne iz časa Slomškovega življenja – iz tega obdobja ima knjižnica hranjen le en letnik Drobotnic (1850).

Kot pomembne institucije v Celovcu omenjam še *Universitätsbibliothek Klagenfurt, Kärntner Landesarchiv in Bibliothek des Landesmuseums Kärnten* (*Kärntner Landesbibliothek*), vendar nobena od njih ne hrani Slomškove arhivske zapuščine. V univerzitetni knjižnici³⁹ je na razpolago gradivo o Slomšku, ki je dostopno tudi v Slovenski študijski knjižnici, v deželnem arhivu prav tako nimajo Slomškovega fonda,⁴⁰ muzejska knjižnica pa hrani le posamezno sekundarno literaturo o Slomšku.⁴¹

SLOMŠKOVA ZAPUŠČINA V LUČI SODOBNIH KOROŠKIH RAZISKOVALCEV

Slomškovi raziskovalci na avstrijskem Koroškem so že v preteklosti iskali in zbirali Slomškovo zapuščino (npr. Maria Klun v 60. letih) in tako osvetljevali njegovo veliko vsestransko osebnost, še vedno pa je to zanimivo za sodobne Slomškove poznavalce.

Med slednjimi omenjam dr. Jožeta Tilla,⁴² ki velja za velikega Slomškovega raziskovalca zunaj slovenskih državnih meja. S svojim raziskovanjem želi vtisniti Slomškovo vsestransko pomenljivo podobo v zavest ne le slovenskega naroda, temveč osvetliti njegova velika dejanja tudi med nemškimi narodom. S predavanji (tako po avstrijskih kot tudi slovenskih krajih) poskuša spremeniti podobo o Slomšku v pozitivno, zlasti glede njegovih dejanj, ki so bila v marsičem slabo razumljena in negativno sprejeta. Kot plod njegovega obsežnega raziskovanja o Slomšku sta ob posameznih razpravah nastali še dve monografiji, obsežnejša v nemščini, manj obsežna pa v slovenščini.⁴³ Dr. Till kot pomemben vir Slomškovega gradiva omenja krški škofijski arhiv ter dvomi, da bi še kaj gradiva ostalo Št. Andražu oz. v Št. Pavlu.

S Slomškom se je v svojem raziskovanju srečal tudi dr. Teodor Domej,⁴⁴ ki prav tako meni, da je težko verjetno, da bi bilo v Celovcu res še kaj izvirno Slomškovega. Opozarja, da se je s tem gradivom slabo ravnalo – ne samo s strani Nemcev v času vojne, ampak tudi s strani Slovencev po vojni – zato je veliko uničenega in izgubljenega. Slomška je spoznaval, ko je raziskoval družbenojezиковne poglede na slovenščino na Koroškem od 16. do 19. stoletja;⁴⁵ preučeval je jezikovni razvoj na Koroškem, na katerega je pomembno vplival tudi Slomšek. Domej je pri tem delu izhajal predvsem iz Slomškovih pomembnejših življenjepiscev; preiskal je tudi gradivo v Celovcu, vendar ni našel česa "novega". Kot možno gradivo o Slomšku omenja zapuščino Akademije slovenskih bogoslovcev, ki je segala v Slomškov čas. Gradivo iz knjižnice bogoslovcev, ki je ob razdelitvi na lavantinske in krške bogoslovce ostalo v Celovcu, je danes v škofijskem arhivu oz. na Mohorjevi.⁴⁶ Pri tem opozarja, da tega starega gradiva nihče ni namensko in namerno zbiral, zato je nezanesljivo, da je res v celoti zbrano v arhivih, če je v arhivih, pa morda še ni urejeno in dostopno, kar bi bilo treba natančno preveriti in raziskati.

ZAKLJUČEK

V kratkem pregledu opozarjam na raziskovalne drobce, ki jih lahko dodamo k do sedaj znanim spoznanjem glede Slomškove zapuščine. Žal ni še v celoti zbrana in arhivsko urejena na enem mestu, temveč tudi izven sedanjih slovenskih državnih meja. Prispevek ne želi postavljati mej Slomškove arhivske zapuščine, niti na Slovenskem niti na avstrijskem Koroškem, kar bi bilo tudi nesmiselno, glede na to, da se lahko še vedno najde kakšen Slomškov rokopis, bodisi pomešan v druge arhivske fonde bodisi zaprašen na kakšnem župnijskem podstrešju. Veliko izvirnih Slomškovih zapisov gotovo ne bo več odkritih, za raziskovanje pa so pomembni tudi sekundarni dokumenti, ki z različnih vidikov osvetljujejo Slomškovo biografsko sliko. Prispevek predstavlja izhodišče za nadaljnje raziskave tega gradiva, tako za zanesljivo identifikacijo zapisov, ki bi bili lahko izvirno Slomškovi (pridig, pisem, pesmi), kot tudi za natančnejšo analizo sekundarnega gradiva, ki lahko v marsičem dopolni naše vedenje o Slomšku.

LITERATURA:

- Janko Glazer, 1978: *Katalog rokopisov Univerzitetne knjižnice Maribor*. Ms 1–Ms 300. Maribor: Obzorja.
- Janko Glazer, 1983: *Katalog rokopisov Univerzitetne knjižnice Maribor*. Ms 301–Ms 600. Maribor: Univerzitetna knjižnica.
- Maria Klun, 1969: *Fürstbischof Anton Martin Slomšek in Kärnten*. Klagenfurt: St.-Hermagoras-Bruderschaft.
- Franc Kovačič, 1934–35: *Služabnik božji Anton Martin Slomšek knezoškoflavantinski. I–II*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Franc Kramberger, 1993: *Anton Martin Slomšek*. Inventarji 5. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.
- Franc Kramberger, 1996: *Arhivski dokumenti o življenju in delu Anton Martin Slomšek: 1800–1862*. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor. 9–11.
- Matija Ogrin, 2007: *Prolog k Zbranemu delu Antona Martina Slomška. Poezija: objavljene pesmi*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba. 357–367.
- Jože Till, 2012a: *Anton Martin Slomšek (1800–1862): življenje in delovanje pobudnika Mohorjeve družbe v Celovcu*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Jože Till, 2012b: *Bildung und Emanzipation: das Leben und Wirken Anton Martin Slomšeks*. Klagenfurt, Laibach, Wien: Hermagoras.
- Leopold Volkmer, 1836: *Leopolda Volkmera ... Fabule ino Pésmi / spravi ino s' kratkim Volkmer'vim shivljenjom na svetlo dal Anton Janes Murko. V' Gradzi: na prodaj v' Fr. Ferstl'vi knignarnji, Janesa Lovrenza Greinera*.

1. Prispevek je nastal ob raziskovalnem delu o Slomšku, ki ga opravljam na doktorskem študiju na Filozofski fakulteti v Mariboru, pod mentorstvom red. prof. dr. Marka Jesenška, izpopolnjevala pa sem ga ob študijski izmenjavi v Celovcu spomladi 2013. Zahvaljujem se vsem, ki so mi v Celovcu pri tem delu pomagali – Celovški Mohorjevi družbi, dr. Jožetu Tillu, dr. Teodorju Domeju, dr. Petru G. Tropperju in škofijskemu arhivu v Celovcu, dr. Herti Maurer Laussegger, Dušnopastirskemu uradu, Sašu Popijalu in drugim.
2. *Ant. Mart. Slomška zbrani spisi, I–VI, 1876–1899.*
3. Slomškovo zbrano delo naj bi izhajalo po klasičnemu načelu literarnih in polliterarnih zvrsti (poezija, prozno leposlovje, govori, pridige ...). Problematiko in načela izdajanja SZD-ja je predstavil urednik Matija Ogrin v spremni besedi k *Poeziji* (2007: 364). SZD naj bi izhajal po modelu razlikovanja med diplomatično in kritično podobo besedila in po načelu: besedila, ki jih je Slomšek objavil v tisku, so predstavljena tako v originalni natisnjeni podobi kot tudi v kritičnem prepisu; rokopisi pa najprej v diplomatičnem, nato še v kritičnem prepisu. SZD naj bi izhajal v treh modulih: kritični prepis v obliki tiskane knjige, serija faksimilov in elektronska izdaja – celovita znanstvenokritična izdaja (digitalni faksimile izvornika, diplomatični prepis, kritični prepis in znanstveni aparat). Pregled del SZD, ki so do sedaj izšla pri Mohorjevi: http://www.mohorjeva.org/iskanje_knjig.php?iskanje_zbirka=12, pridobljeno 15. 12. 2013.
4. Npr. *Slomškova knjižna dela, v: Jože Till, 2012a: Anton Martin Slomšek, 265–273.*
5. Konzultacije, 9. 1. 2014.
6. Franc Kramberger, 1993: *Anton Martin Slomšek. Inventarji 5. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.*
7. Po pogovoru z mag. Lilijano Urlep, arhivistko v NŠAM-u.
8. Janko Glazer, 1978, 1983: Katalog rokopisov Univerzitetne knjižnice Maribor.
9. Katalog je dosegljiv na povezavi: http://193.2.142.10/fileadmin/www.pokarh-mb.si/pdf_datoteke/vodnik2010/Redakcija_vodnik-celota_STRANI_0971-1068.pdf; pridobljeno 25. 11. 2013.
10. *Ponkve častit spomin cerkve posvečenja in novih zvonov blagoslovenja 1851.*
11. Grafenauer je v članku *Stolica za slovenski jezik na ljubljanskem liceju in Slomškovi težaji v celovškem semenišču* (Ljubljana, 1980, 553–571) zapisal, da naj ne bi bilo v škofijskem arhivu v Celovcu nič več Slomškovega – "v krškem škofijskem arhivu so vse spise glede tega Slomškovega delovanja neznanu kdaj izločili in pač uničili" (Grafenauer 1980, 565). Grafenauer je verjetno imel v mislih predvsem gradivo, vezano na Slomškove tečaje slovenščine.
12. "V našem arhivu na Slovenskem Dušnopastirskem uradu o Slomšku ni nobenega gradiva" (Marketz, e-pošta, 2. 12. 2013).
13. http://www.kath-kirche-kaernten.at/pfarren/newsdetail/c3004/arhiv_dushnopastirskega_urada_je_zgodovina; pridobljeno 25. 11. 2013.
14. "Med obilico korespondenc in različnega gradiva je o Slomšku bolj malo. Gre za eno sliko oz. fotografijo, ko naj bi bil v Rogaški; okoli 1852–1856. Letnico pišem iz glave, ne vem natančno. Potem je pridiga, ki jo je imel ob slovesu, in še ena, ob posvetitvi zadnje cerkve na avstr. Koroškem." (Popijal, e-pošta, 23. 4. 2013.)
15. Teh dveh pridig v škofijskem arhivu nisem našla, od Saša Popijala pa sem uspela izvedeti naslednje: "Ena pridiga je gotovo v slovenščini, z zanimivimi besedami, ki so jih uporabljali v tistem času" (Popijal, e-pošta, 10. 6. 2013).
16. Dr. Jože Till, pomemben Slomškov poznavalec med koroškimi Slovenci, meni, da gre za pridigo, ki jo je imel Slomšek ob posvetitvi naslednje cerkve: "To je bila cerkev sv. Katarine na hribu nad Šmihelom nad Pliberkom (St. Michael ob Bleiburg), cerkev je bila posvečena l. 1858. To je bila zadnja cerkev, ki jo je Slomšek konsekral v lavantinski škofiji na Koroškem" (Till, e-pošta, 14. 5. 2013).
17. Gradivo, ki ga navajam, zagotovo ni vse, kar o Slomšku hrani celovški škofijski arhiv. Težava je, da je to gradivo razpršeno v več fondih. Naknadno me je dr. Teodor Domej opozoril še na naslednje možne fonde, kjer bi lahko iskali Slomškovo zapuščino: "Nekaj arhivskega gradiva, ki ga je ustvaril Slomšek kot šolski nadzornik, je ohranjenega v celovškem škofijskem arhivu. /.../ V škofijskem arhivu so tudi nekateri arhivi dekanij, ki so bili do leta 1859 pri lavantinski škofiji. Tam bi bilo gotovo še več Slomškovih dopisov (v mislih imam na primer arhiv dekanije Dobrla vas), malenkosti verjetno tudi v župnijskih arhivih (tako imenovane "Alte Pfarrakten" v škofijskem arhivu)." (Domej, e-pošta, 15. 1. 2014.)
18. Verjetno gre za fotografijo, ki jo omenja tudi Popijal (e-pošta, 23. 4. 2013).
19. Dodajam še mnenje dr. Tilla o tej fotografiji: "Ogledal sem si sliko, na kateri naj bi bil Slomšek. Nastala je l. 1853 ali 1855, ko se je zdravil v Rogaški Slatini. Za Slomška govori doprni križ, ki ga ima tudi opat Vodušek (?). Preveriti bi bilo treba, če je tedaj še kak drugi škof bival v zdravilišču. Spodnje poteze obraza so podobne Slomškovim. Ali je res Slomšek?" (Till, e-pošta, 29. 4. 2013.)
20. Morda je imel to pastirsko pismo v mislih tudi Popijal, ko je omenjal, da naj bi bila med gradivom iz Dušnopastirskega urada tudi pridiga ob slovesu – glej opombo 14. Sicer pa ne gre za Slomškov rokopis, temveč za čistopis verjetno Slomškovega pisarja, dodan pa je Slomškov podpis.
21. "Menda imamo v našem arhivu res tudi nekaj izvornih pisem ali dokumentov Antona Martina Slomška. /.../ Sicer se pri nas žal ni veliko ohranilo oz. je vse, kar smo dobili starih knjig in dokumentov, iz časa po drugi svetovni vojni, ker so nam nacisti leta 1940 uničili in sežgali arhiv." (Filipič, e-pošta, 8. 4. 2013.)
22. Npr. pri vizitaciji dekanije Eberndorf 1848 (Dobrla vas) je zapisano: "Das Lesen nur in der slow. Sprache ist schwach."
23. Pri Volkmerju najdemo pesem s podobnim naslovom – *Péfem od tobaka* (glej *Leopolda Volkmera Fabule ino Pésmi, 1836*), vendar med njima ni bistvenih slogovnih in vsebinskih podobnosti; Volkmerjeva pesem je tudi obsežnejša (26-kitična), v obeh primerih pa gre za osemvrstičnice.
24. Rokopise teh pesmi si je ogledal tudi dr. Kramberger, ki pri pesmih *Od tobaka* in *Per Wandlingi* prepoznavna značilnosti Slomškove začetne pisave, med tem ko za pesem o vinu ugotavlja, da nima Slomškove pisave (konzultacije, 10. 1. 2014, v Lenartu).
25. Po Kovačičevem (1935: 64) poročanju je bil Slomšek v tem času (med 19. aprilom in 4. majem) na Dunaju v spremstvu kanonika Pikla, zato se pojavlja vprašanje, ali je pridiga, ki je datirana s tem datumom, Slomškova.
26. Tudi dr. Kramberger meni, da to ni Slomškova pisava (konzultacije, 10. 1. 2014, v Lenartu).
27. Ni jasno, ali gre za Št. Vid ob Glini ali v Podjuni. Po Kovačiču vemo, da je Slomšek pridigal v Št. Vidu ob Glini.

28. Morda gre za Slomškovo pridigo v kraju Št. Vid ob Glini, o čemer je pisal tudi Kovačič (1934: 46, 47): "O veliki noči je šel na pomoč župniku pri Sv. Vidu ob Glini. S prvo pridigo se je tako prikupil, da so si ga župljani in dekan želeli za kaplana, kar je bilo pa že zato nemogoče, ker je Sv. Vid v krški škofiji in bi Slomšek zato moral prestopiti iz lavantinske v krško škofijo. Namesto njega je prišel k Sv. Vidu za kaplana njegov prijatelj Jeseničnik, ki je bil Slomšku zadnje leto bogoslovja posebno ljub in ki ga Slomšek imenuje celo svojega svetovavca, brez katerega ni nič važnejšega ukrenil." Kovačičev opis verjetno opisuje pridigo iz leta 1825 (pridiga iz tega leta je ohranjena v NŠAM-u pod signaturo IV-A-8), zgoraj navedeno pridigo pa naj bi Slomšek imel v tem kraju leto prej, torej 1824.
29. Dr. Till (konzultacije, 26. 4. 2013, v Celovcu) in dr. Domej (konzultacije, 13. 6. 2013, v Wölfnitzu) opozarjata, da je Slomšek v Št. Vidu pridigal večinoma v nemščini, zaradi česar bi bilo nezanesljivo, da je ta pridiga res njegova. Pri tem dr. Till domneva, da je Slomšek najprej napisal slovensko pridigo in jo potem deloma prevajal in deloma na novo izdelal. Prav tako dr. Kramberger (konzultacije, 28. 1. 2013, v Lenartu) meni, da je Slomšek pogosto imel pred seboj pridigo, ki jo je sproti "prevajal", vendar ob tem dr. Domej opozarja, da je malo verjetno, da je imel pred sabo slovensko predlogo in pridigal v nemščini, prej obratno.
30. Dr. Kramberger meni, da to ni Slomškova pisava (konzultacije, 10. 1. 2014, v Lenartu).
31. Slomšek je bil v tem času kanonik in višji šolski nadzornik v Šent Andražu.
32. Dr. Kramberger tudi v tej pridigi ne prepoznava Slomškove pisave (konzultacije, 10. 1. 2014, v Lenartu).
33. Verjetno gre za Kreuzbergel oz. Križno goro v severozahodnem predelu Celovca.
34. Zanimivo je, da Maria Klun v svoji knjigi navaja "Primus Kristof", na rukopisu iz Mohorjve pa je jasno razviden samo "Kristof".
35. "Ves čas, ko je bil spiritual v Celovcu, je pridigoval v nemškem in slovenskem jeziku v različnih cerkvah v mestu in na deželi. Tako je l. 1834 imel v Blatogradu na binškoštni ponedeljek glasovito pridigo *o dolžnosti, spoštovati svoj materin jezik*. Osobito pa so zaslovele njegove postne pridige, ki jih je imel v cerkvi sv. Križa nad Celovcem l. 1837 o "sedmerih žalostih Marijinih". V teh pridigah je pretresal najvažnejša vprašanja dobre vzgoje in krščanskega življenja. "Sedmere žalosti" so: 1. Staršev slaba skrb za otroke. 2. Mladine majhna skrb za sv. čistost in nedolžnost. 3. Slaba skrb gospodarjev za družino, nepošteno vedenje poslov do njih predstojnikov. 4. Slaba skrb kristjanov za službo božjo. 5. Dušno spanje grešnikov. 6. Slaba priprava za smrt. 7. Malo število izvoljenih, veliko pogubljenih. Naval k tem pridigam je bil tolik, da je moral priti že ob dveh, kdor je hotel dobiti v cerkvi prostor, dasi so se pridige začenjale šele ob štirih. Ljudje so rekli, "da tukaj še ni bilo slišati nikdar tako lepo pridigovati". Kovačič v opombi še dodaja: "Te pridige je pozneje Slomšek objavil v "Drobtinica" l. 1857." (1934: 69–70.)
36. Maria Klun, 1969: *Fürstbischof Anton Martin Slomšek in Kärnten*, Klagenfurt, 69–70: "An einem regnerischen Spätherbstvormittage des Jahres 1962 betrat die Autorin dieser Schrift den "Archivalienraum" auf dem Dachboden des Pfarrhauses in Völkermarkt. Der erste Blick auf die allherrschende Unordnung beraubte sie jedweder Hoffnung, von Slomšek etwas "herauszufischen". Nur wie eine symbolische Tat war es, dass sie die Hand nach den Schriftstücken ausstreckte. Doch siehe da! Auf dem Umschlage des Heftes stand in verblassten Lettern alter Bochoritischer slowenischer Schriftart: "Pridige v posti, ki je pridigal Anton Martin Slomšek v Zelovzi na gori, v leti 1837". " K temu še dodaja: "Müheles konnte man aus dem Heft lesen. Es war der vom unterfertigten Inhaber Primus Kristof eingetragene Fastenpredigten-Zyklus über das Thema "Sieben Schmerzen Mariä". Nach den zahlreichen Randbemerkungen zu achliessen, wurde in der Seelsorge des Anfängers das Heft sehr viel verwendet. Dieses jungen Priesters Name leuchtet andererseits auch in den amtlichen Berichten über die Volksschule. Als einer der vorzüglichen Schulförderer führte er freiwillig auf eigene Kosten die Pfarrsonntagsschule. Ein einleuchtendes, wenn auch bescheidenes Zeichen, wie tief und weitreichend der erzieherische Einfluss Slomšeks auf die junge Seelsorgergeneration gewesen war."
37. Dr. Kramberger si je ogledal snopič teh rokopisnih pridig, za katere meni, da imajo zagotovo Slomškovo pisavo. Pri tem še dodaja, da je Slomšek posojal svoje pridige tudi drugim duhovnikom, da so jih prepisovali, in verjetno je tudi ta snopič zaupal mlajšemu duhovniku Krištofu, da ga uporabi za svoje pastoralno delo (konzultacije, 10. 1. 2014, v Lenartu).
38. Natančnejša raziskava teh podatkov bo tema razprave, ki bo objavljena kasneje.
39. Univerzitetna knjižnica hrani diplomsko nalogo dr. Teodorja Domeja, v kateri je predstavljena Slomškova pomembna vloga za razvoj slovenščine na Koroškem sredi 19. stoletja – *Družbenojezikovni pogledi na slovenščino na Koroškem od 16. do 19. stoletja* (1993).
40. Glede na dostopni iskalnik na fondih (<http://www.landesarchiv.ktn.gv.at/klais/>; pridobljeno 9. 12. 2013) in po besedah dr. Christine Tropper, arhivistke, ter dr. Tilla).
41. Glede na spletni iskalnik (http://aleph20-prod-sh2.obvsg.at/F?func=find-b-o&CON_LNG=ger&local_base=lbk; pridobljeno 15. 1. 2014). Po besedah dr. Domeja hrani muzejska knjižnica nekaj slovenskih tiskov iz Slomškovega časa, žal pa je zaradi prenove trenutno nedostopna (Domej, e-pošta, 15. 1. 2014).
42. Konzultacije, 26. 4. 2013, v Celovcu.
43. Obe navajam v seznamu literature.
44. Konzultacije, 13. 6. 2013, v Wölfnitzu.
45. Temo je obdelal v svoji diplomski nalogi *Družbenojezikovni pogledi na slovenščino na Koroškem od 16. do 19. stoletja* (1993) in tudi v disertaciji *Die Slowenen in Kärnten und ihre Sprache (1740–1848)*, 1986.
46. "Fond se je razdelil leta 1859. Kar je ostalo v Celovcu, je sedaj v škofijskem arhivu, mogoče nekaj tudi v Mohorjvi" (Domej, e-pošta, 15. 1. 2014).



BARBARA SKRALOVNIK

Pravljica kot pomoč pri oblikovanju vrednot

V prispevku je prikazano, da lahko pravljica služi tudi kot pomoč pri oblikovanju vrednot. Navedene so njene ključne značilnosti, ki vplivajo na razvoj otroka in mu pomagajo pri odraščanju, iskanju smisla ter soočanju z življenjskimi preizkušnjami. Za jasnejšo povezavo sta predstavljeni teorija vrednot in pravljič, temu sledi izbor konkretnih vrednot ob izbranih slovenskih in tujih pravljičah. Med vrednotami smo izpostavili: ljubezen, prijateljstvo, varnost, delavnost, poštenost/pravičnost/resnicoljubnost, spoštovanje, potrpežljivost, dobroto, svobodo in srečo.

1 VREDNOTE

V sodobni družbi velikokrat govorimo o vrednotah, predvsem o njihovem padcu oz. pomanjkanju. V prispevku si bomo najprej ogledali njihovo definicijo in možno hierarhijo. Nekaj besed bomo namenili vrednotam glede na spol in starostne skupine; temu bo sledila še misel o vrednotah in njihovem položaju danes.

"Vzgoja pomeni predvsem prenos in vzpostavitev etičnih načel" (Zalokar Divjak 2000: 120). Etična načela niso nova, oblikovala so se dolga tisočletja, zato so nam dana vsem in si jih nihče ne more krojiti po svoje. Do teh načel oz. vrednostnega sistema se otrok dokoplje preko izkušenj in vzpostavitve pogojevanja (nagrada – kazen). Vzpostavitev etičnih načel oz. izgradnja vrednostnega sistema je pozneje (po koncu otroštva) težja, zato je ta sistem treba vzpostaviti

že v zgodnjem otroštvu, da se do konca mladosti (okoli 18. leta) dokončno oblikuje (121).

1.1 DEFINICIJA VREDNOT

Že beseda vrednota namiguje na nekaj, kar nam je vredno. Je etični pojem, ki ni vezan na čas in prostor. Vrednote so nam vsem enako dostopne, tu ne igrajo vloge ne denar ne izobrazba ne starši ne okolje ne veze in poznanstva. Res je, da so nam nekatere položene v zibko in da z njimi živimo, spet z drugimi se ne srečamo in jih tako rekoč ne poznamo, a to še ni merilo, da bi rekli, da so nekatere vrednote izumrle. Ne moremo se jih enostavno naučiti, saj spadajo v t. i. duhovno dimenzijo človekove notranjosti (Zalokar Divjak 2000: 12–14).

Ljudje dnevno vrednotimo različne stvari, osebe, dogodke. Če želimo definirati termin

vrednot, lahko uporabimo Muskove (1993: 72) besede: "Pojmom, ki se nanašajo na stvari in kategorije, ki jih visoko vrednotimo in h katerim si prizadevamo, pravimo vrednote." Nekateri vrednote pojmujejo kot najbolj splošne in najpomembnejše motivacijske cilje, ki se nanašajo tako na zaželena končna stanja (svoboda, enakost) kot na zaželeno vedenje (poštenost, odkritosrčnost) (Kompere idr. 2001: 334); spet drugi menijo, da vrednot ne moremo enačiti s cilji, saj te obstajajo neodvisno od njih.

1.2 KLASIFIKACIJA VREDNOT

Pojem vrednot torej povežemo s pojmom morale in etike oz. prav vrednote naj bi bile njun kašipot. Vrednotni sistem ni sestavljen zgolj iz nezavednih običajev družbe, temveč so del njega tudi številne zapovedi in prepovedi, ki jih je družba sprejela kot pomembne sooblikovalke našega bivanja in normative, ki zagotavljajo kakovost bivanja oz. dostojno življenje človeka kot subjekta.

Jasno je, da ko govorimo o vrednotah in na njih temelječi morali in etiki, ne govorimo o relativnosti, temveč o univerzalnosti. Osnovne ali temeljne kategorije vrednot najdemo v vseh kulturnih okoljih in zgodovinskih dobah, kljub temu pa v samih vrednotnih sistemih prihaja do razlik; nekatere vrednote se s časoma vendarle povsem spremenijo (npr. primer mnogoženstva, ki je za sodobno družbo večinoma nesprejemljivo). "Čeprav lahko cenimo in se zavzemamo za enake vrednote, se lahko razlikujemo v tem, katerim med njimi dajemo prednost" (Musek 1993: 53). Na eni strani govorimo o vsesplošni univerzalnosti, na drugi strani pa moramo priznati, da bolj kot se na posamezno vrednoto osredotočimo, več odtenkov glede na različne družbe, dobe in države odkrijemo. Odkrivanje vrednotnih sistemov posamezne dobe ni enostavna naloga, raziskovalci pa pri tem uporabljajo raznolike vire: umetnostne, verske, filozofske, zgodovinske in politične. Dejstvo je, da se vrednotni sistem, morala in

etika v zgodnjih civilizacijah tesno povežujejo z religijo, čeprav obstajajo med religioznimi sistemi v odnosu do moralno-etičnih vprašanj razlike (Musek 1993: 52–54, 1995: 167–199, Kompere idr. 2001: 337, 343).

Vrednote nastajajo in se postopoma razvijajo nekje od zgodnjega otroštva do adolescence, njihova lestvica se spreminja tudi v odraslosti, a vendar se temelji zanje postavijo že zelo zgodaj. Musek je napravil razvojno hierarhijo vrednot, o kateri lahko začnemo govoriti od obdobja mladostništva naprej oz. od pojava abstraktnega mišljenja. Vrednote v osnovi razdeli na dionizične (povezane z uspehom, delom, uveljavljanjem, uživanjem, samoljubjem) in apolonske (presejajo osebna zadovoljstva in stremijo k popolnosti ter harmoniji: moralni, duhovni itd.). Med dionizične vrednote uvrščamo hedonske in potenčne. Na dnu lestvice so hedonske vrednote, ki so povezane s čutnimi dobrinami in potrebami (hrana in pijača, zabava, druženje, udobje, varnost, spolnost, telesna aktivnost itd.). Sledijo jim potenčne, ki so povezane z dosežki in uveljavljanjem (moč, ugled, slava, denar, korist). Med apolonskimi vrednotami so najprej moralne (gre predvsem za vrednote dolžnosti in odgovornosti), ločimo več skupin: moralno-etične vrednote (poštenost, pogum, pravica, dobrot, delavnost), demokratične (svoboda, enakost), socialne (priateljstvo, skrb za drugega) in družinske (dom, skrb za otroke); moralnim sledijo najvišje, t. i. izpolnitvene vrednote. Mednje uvrščamo spoznavne (resnica, modrost), kulturne (umetnost), estetske (harmonija, lepota), verske (odrešenje, odpuščanje), samoaktualizacijske (samoizpopolnjevanje) in izpolnitvene (občutje življenjskega smisla) (Musek 1993: 84, 137–140, 2000: 27–29, Kompere idr. 2001: 334–335).

Na osnovi vrednot si postavljamo cilje, ki dajejo življenju smisel. Glede na svoje vrednote se odločamo, kako bomo določene potrebe zadovoljili. Vrednote torej vplivajo na naše življenje, delovanje, odnose z bližnjimi in širšo družbo.

1.3 VREDNOTE SKOZI ŽIVLJENJE

Vrednote so kompleksen pojav: povezujejo se s čustvenimi, kognitivnimi in motivacijskimi procesi. O njihovem izvoru, nastanku in oblikovanju govorimo že v obdobju osnovnega razvoja osebnosti, torej v dobi od zgodnjega otroštva do adolescence. A vrednote v pravem pomenu besede se oblikujejo v najstniških letih (ko jih začnemo sprejemati in ponotranjati), saj so povezane z zmožnostjo abstraktnega mišljenja. Njihova hierarhija se v življenju posameznika razvija ali spreminja tudi pozneje (večinoma ne gre za radikalne spremembe), zato lahko govorimo o razvoju vrednot skozi življenje, hkrati pa jim pridajamo tudi pečat trajnosti (Musek 1993: 204–205).

RAZLIKE MED MOŠKIMI IN ŽENSKAMI V POGLEDU NA HIERARHIJO VREDNOT

V primerjavi med moškimi in ženskami so ženske tiste, ki bolj cenijo vrednote, povezane s čustvenim in duhovnim življenjem, altruizmom in medsebojnim razumevanjem, osebnim razvojem in notranjo harmonijo ter samospoštovanjem in samopotrditvijo (ženske višje kot moški vrednotijo resnico, varnost, upanje, intimnost, uveljavljanje, lepoto). Moški na drugi strani večinoma bolj cenijo vrednote, ki so povezane z dosežki in ustvarjalnostjo, čutnim uživanjem, spolnostjo in družbenim redom (npr. dobro hrano, zabavo, napredek, ustvarjanje, videz in denar). Na razlike v vrednostnem sistemu med moškimi in ženskami vpliva več dejavnikov: naravne, biološke razlike med spoloma, vpliv socializacije in kulturnega učenja, ki s sabo prinašata vzorce obnašanj (spolne vloge) in predstav, nazadnje je treba omeniti še vpliv svojevrstne interakcije, sovplivanja naravnih in kulturnih razlik (Musek 1993: 195–202).

POLOŽAJ VREDNOT GLEDE NA POSAMEZNE STAROSTNE SKUPINE

V družbi večkrat slišimo izraza generacijski prepad in generacijske razlike – tudi v

povezavi z vrednotami. Vprašanje je, zakaj pride do prepada ali razlik v pojmovanju oz. hierarhizaciji vrednot. Ali gre res samo za posledice družbenega razvoja, ki mlajšim generacijam prinaša nove poglede, ali je možno, da se z zrelostjo človeka pojavijo drugačne vrednostne usmeritve?

Raziskave so pokazale, da se mlajše osebe bolj usmerjajo k dionizičnim vrednotam (čutno zadovoljstvo, ugodje, moč, uspešnost), starejše pa k apolonskim (socialne, etične, družinske, spoznavne, ustvarjalne, duhovne, samoaktualizacijske), kar je nekako lahko razumeti, saj so mladi na vrhuncu svojih moči in pred odločitvami, s katerimi temeljno oblikujejo svoje življenje (šolanje, oblikovanje družine, iskanje zaposlitve itd.), medtem ko imajo odrasli praviloma že precej bolj oblikovano življenje in mnogo več izkušenj ter postavljajo na prvo mesto vrednote, ki se odmikajo od gole čutnosti, uživanja in preizkušanja moči ter se bolj osredotočajo na moralno-etične in izpolnitvene vrednote. Iz teh raziskav je razvidno, kako se lestvica vrednot ujema z zakonitostmi človekovega razvoja: v mladosti od hedonskih ciljev postopoma k materialnim dobrinam in dosežkom, v odraslosti te vrednote postanejo manj pomembne, na njihovo mesto postavimo tiste, ki nam istočasno prinesejo tudi več dolžnosti in odgovornosti, tem pa sledijo vrednote, ki vplivajo predvsem na občutje življenjske izpolnitve. Tako je hierarhija vrednot primerljiva z obdobji v človekovem življenju: obdobje adolescence, obdobje med 25. in 30. letom, obdobje srednjih let in obdobje zrelih let/starosti. Moramo se zavedati, da nam omenjena razdelitev služi zgolj za orientacijo in da je ne smemo vzeti povsem dobesedno, saj vrednostna lestvica pri posamezniku ni odvisna samo od njegovega razvojnega obdobja oz. starosti, temveč je posledica tako osebnega razvoja kot življenjskih okoliščin (vzgoje, izkušenj, situacij, perspektive). Istočasno se je treba zavedati, da gre v našem življenju vselej za preplet vseh štirih vrednostnih kategorij in da posamezna kategorija sama

zase ne obstaja – ne gre spregledati tudi, da so v različnih hierarhičnih razmerjih. Ob vsej tej hierarhizaciji je pomembno, da kot posamezniki vrednostne usmeritve doživljamo kot celoto oz. da med njimi dosežemo skladnost, ki upošteva naš moralni čut (Musek 1993: 203–224, 1995: 75–131).

1.4 SO VREDNOTE DANES ŠE VREDNOTE? KRIZA VREDNOT

Vrednote oz. vrednostni sistemi so pomembni tako za posameznika kot za celotno družbo, saj predstavljajo vodila za ravnanje posameznika in širše skupnosti. Iz tega razloga je tudi pomembno, da vrednote ne le visoko postavljamo, temveč predvsem živimo in posredujemo naprej, da jih generacije za nami ponotranjijo in ponesejo v novo dobo (Musek 1995: 277–278). Vrednote same po sebi izgubijo vrednost, če ostanejo zgolj zapisane na papirju ali v naših glavah. Treba jim je dati krila in jih poslati v življenje. Dandanes je veliko govora o krizi vrednot, mnenja so deljena. Dejstvo je, da so vrednote t. i. nadčasovna kategorija; mogoče je, da ljudje nanje pozabimo, jih zanemarimo ali jim v nekem trenutku/obdobju ne predpisujemo velikega pomena. Četudi je danes toliko govora o krizi vrednot, kaosu in zmedi, Musek poudarja (314), da je za začetek dovolj eno: vrednostna strpnost in vrednostni pluralizem. Seveda tako dolgo, dokler vrednostnih sistemov ne vsiljujemo drugim, in samo v primeru, če ne peljejo v popolno relativiziranje vrednot.

Mnogi starši, ki danes želijo otrokom posredovati temeljne vrednote (recimo ljubezen, prijateljstvo, zvestoba, iskrenost), so neredko označeni kot idealisti in romantiki (Bauer 2008: 80). Res da so mogoče nekaterim ljudem kot kamen spotike, vendar zagotovo ne zaradi staromodnih ali preživelih vrednot in nazorov, temveč zaradi svoje preproste vere, upanja in ljubezni do najbolj človeških in hkrati presežnih prvin v nas – vrednot.

VREDNOTE NOVE DOBE

Nova doba verjetno ne bo prinesla čisto novih vrednot, mogoče pa je, da bo prinesla nove ali drugačne vrednostne sisteme (Musek 1995: 314–315). Vrednote pač niso časovne kategorije in se ne bodo spremenile, lahko se bo spremenil le naš pogled nanje. Vrednote in cilji imajo za človeka pravi pomen le, če odražajo najgloblje želje in upanja. Žal je v našem prostoru in času zaznati izgubljanje smisla do življenja (180–181), s tem pa so povezani tudi apatičnost, brezvoljnost, stagniranje, vrednostna dezorientiranost, bivanjska praznina itd.

Človek je telesno, duhovno in duševno bitje, zato mora "hraniti" vse tri svoje dimenzije. Že dolgo je jasno, da človek ne živi samo od kruha ... Kljub raznim krizam (moralni, duhovni, vrednostni, osebni, materialni itd.) se moramo zavedati, da vrednote še vedno so in da nam mogoče dajejo priložnost, da z njihovo pomočjo osmislimo svoje življenje. S priznanjem, da smo v krizi, naredimo prvi korak k samemu sebi, potem pa je že čas, da v svojem življenju tudi kaj spremenimo – poiščemo smisel, spremenimo pogled na določene vrednote in jim pustimo blizu.

2 PRAVLJICE

2.1 DEFINICIJA

Da bi bolje razumeli povezavo med pravljicami in vrednotami, je treba najprej preučiti teorijo pravljic. Že pri sami definiciji odkrijemo precej razlik med posameznimi teoretiki, kljub temu pa so si enotni v naslednjih značilnostih: pravljica je kratka zgodba, ki je značilna po svoji neverjetnosti in čudežnosti, nestvarnosti likov (tipov) in dogodkov, ki so stvarnostjo pomešani, a tako, da jih ni mogoče krajevno in časovno opredeliti. Za pravljice je značilna enostavna etična osnova: dobro – zlo, pri čemer praviloma zmaga dobro, medtem ko je zlo kaznovano.

Nekateri priročniki poudarjajo misel, da je pravljica laž. Temu nasprotuje Ljuba Jenče, ki pravi (2006: 219), da so pravljice "modrost

prednikov. So naša notranja moč". Pravljice so bistvo duhovnega izročila. V sebi imajo sporočila o skrivnostih življenja, so notranja jedra resnice, ljubezni in življenjske moči. Pri poslušanju pravljic se dotaknemo čudežnega, ki odseva zakone večnosti in ne časa (18). Vse pravljične zgodbe govorijo o najbolj skritih, a resničnih stvareh v človekovem notranjem življenju.

Ko primerjamo različne opise o tem, kaj pravljica je, vedno trčimo na ambivalentnost. Na eni strani je resničnost, na drugi neresničnost. Pravljica v sebi združuje oboje. Kljub navidezni neresničnosti s sabo preko bogatega jezika simbolov prinaša še kako resnična življenjska spoznanja in občutke (mogoče nam je podoba hudobne čarovnice oddaljena, nikakor pa nam ni oddaljeno doživljanje strahu, ki ga srečanje s "čarovnico" tudi v realnem življenju prinaša).

Tako v bogatem jeziku simbolov nagovarja človeka in mu prinaša najgloblja življenjska spoznanja. Pravljica torej ni samo literarnoteoretični pojem, ampak je mnogo več.

2.2 KLASIFIKACIJA

Poznamo ljudske oz. folklorne in umetne oz. avtorske pravljice. Pod umetne uvrščamo klasične in sodobne pravljice. Med njimi je dobro poznati ključne razlike, saj se v poljudni literaturi nemalokrat znajdejo vse v istem košu, kar pa vselej ni najbolj primerno.

Poseben pomen za razvoj umetnih pravljic (tako klasičnih kot modernih) je imelo področje psihologije in njeno odkritje podzavesti. Konec 19. stoletja in v začetku 20. stoletja so namreč odkrili, da je za oblikovanje človekove osebnosti še kako pomembno otroštvo oz. otroška doživetja, zato so začeli preučevati zakonitosti, ki vplivajo na oblikovanje in razvoj otrokovega duševnega sveta (Šircelj 1972: 21). Od tod tudi razumevanje otrokovega razvoja dojemanja sveta, mišljenja, fantazije. Pomembno je, da se zavedamo, da so otroci med tretjim in osmim oz. devetim letom starosti v pravljični fazi svojega razvoja, gre za

obdobje, ko so jim "žive" tako žive kot nežive stvari (živ je kamen, avtomobilček, punčka, drevo, oblak itd.). Sodobna umetna pravljica za izhodišče jemlje otrokov duševni svet in igro, edina zakonitost, ki velja v tem svetu, je zakonitost otroškega mišljenja (21). O tem pa več v nadaljevanju.

Ljudska oz. folklorna pravljica je ena najstarejših in najbolj razširjenih literarnih vrst. Točnega datuma nastanka ni moč določiti, saj je v preteklosti izgubila svoje individualne avtorje in je do danes preživela mnogo preobrazb. Dejstvo je, da so pravljice najprej nastajale ustno, nato so krožile in se spreminjale, medtem ko je njihova osnovna struktura ves čas ostajala precej stabilna. Cenzuro je v tistem času predstavljalo poslušalstvo, ki so ga sestavljali odrasli, zato pri izbiri tem in motivov ni manjkalo spolnosti, nasilja, smrti (Ilc 1996: 65). Dobro poznamo začetke pravljic, ta magična *nekoč* in *nekje*, ki bralca ne vržejo v določeno preteklost, temveč mu govorijo o večnem vračanju enakega (Goljevšček 1991: 98). Dogajalni prostor in čas torej nista določena, pogosti so tudi časovni preskoki, ki ne delujejo vedno logično. Vendar se je treba zavedati, da razdalje v pravljičah ne predstavljajo ovire, saj so literarni liki ponavadi kar prestavljeni iz enega dogajalnega prostora na drugega (Haramija 2005: 28). Za ljudsko pravljico je značilna tudi enodimenzionalnost dogajanja, kar pomeni, da celotno dogajanje poteka na eni ravni (resničnost in čudežnost sta povsem prepleteni). Prav samoumevnost dogodkov je tista, ki daje otroku oporo pri podoživljanju čustev in domišljajske igre (npr. otrok nikoli ne vpraša, kako je mogoče, da volk v *Rdeči kapici* govori – to ni nobeno vprašanje, ker je v deželi *nekoč* in *nekje* vse mogoče). Osebe v pravljični so tipi, kar pomeni, da nimajo individualno izrisanih značajskih lastnosti in so brez osebnega doživljajskega sveta (Kobe 1987: 117). Za ljudsko/folklorno in klasično umetno pravljico je značilno črno-belo slikanje oseb (na eni strani imamo "junaka", na drugi pa "protijunaka"), pri posameznem liku je izbrana temeljna lastnost, ki je potem močno potencirana. Literarni lik

je ponavadi imenovan po poklicu, družbenem položaju ali kakšni drugi lastnosti, mnogokrat je že sam lik prisposoda za določeno lastnost. Načelo trojnih ponovitev besed, povedi, motivov v poslušalcu vzbuja vtis sproščujočih sprememb in ga utrjuje v spoznanju vrednot ter ga posledično napelje k posnemanju dejanj. S ponavljanjem je povezano tudi stopnjevanje, ki prav tako nima samo stilne vloge, temveč se zareže prav v notranjo zgradbo pravljice in odmeva v poslušalcu ter ga nagovarja. Tako je ponavljanje sredstvo, ki služi za vzpostavljane ravnovesja in za umirjanje dogajanja, prav tako pa ima tudi psihološko funkcijo, saj posreduje občutek varnosti – svet je smiselno urejen po točno določenih zakonitostih in zato varen (Šircelj 1972: 18, Kordigel 1994: 55).

Klasične umetne pravljice so nastajale z zapisovanjem ljudskih in njihovim preoblikovanjem oz. nastajajo tudi danes z naslonitvijo na njihov model. Pri tem velja omeniti prvega pravljničarja, velika danskega ustvarjalca, Hansa Christiana Andersena (1805–1875), ki je v pravljničnih besedilih združil elemente ljudske pravljice s subjektivnim doživljanjem in mišljenjem. Za klasične umetne pravljice je prav tako značilna enodimenzionalnost dogajanja, jasna pripovedna in kompozicijska struktura, ki temelji na bogati zgodbi, in razvidno vsebinsko jedro z globokimi moralnimi sporočili. Prav tako je značilna etična polarizacija likov in dogodkov, vendar s poudarjeno vlogo pozitivnih vrednot. Liki so tipi, a imajo svoj "čustveni" svet, čeprav je ta precej poenostavljen: eni so plahi, drugi pogumni, eni leni, drugi pridni itd., vendar niso razločno orisani kot dobri ali hudobni. Pravično zmago doprinašajo čudeži in omogočajo nadnaravni, harmonični red sveta. Čas in kraj sta kot pri ljudski pravljici nedoločena (Tancer-Kajnih 1995: 41, Saksida 2001: 427, Bokal 1980: 52, 60).

Za *sodobno umetno pravljico* je pomembna lastnost dvodimenzionalnosti, torej ločevanje med realnim in fantastičnim svetom, v njih ne najdemo čudežev, liki pa imajo povsem izrisane značaje (čeprav tudi v sodobni pravljici zasledimo nekatere stereotipe: mama

kuha itd.). Za razliko od ljudskih in klasičnih umetnih pravljic imajo v sodobnih ženski liki aktivno vlogo. Prostor in čas sta vsaj posredno določljiva (mestno okolje, sodobnost). Značilna je otroška perspektiva, kot glavni temi se izpostavljata otroški doživljajski svet in igra (Kobe 1999: 7, Saksida 2001: 427, Haramija 2005: 28). Sodobna pravljica v sporočilu praviloma ne moralizira (ne pozna moralnega nauka, kakršnega najdemo v ljudskih pravljicah in tistih klasičnih umetnih, ki se naslanjajo na model ljudskih), kar pa ne pomeni, da ne pozna oz. ne vsebuje etičnega sporočila (to je ponavadi vtakano v razgibano dogajanje). Pisec pravljice je na strani otrok, zagovarja ga in s sočutjem osvetljuje otroški način doživljanja sveta (Kobe 1999: 11, 2000a: 10, 2000b: 12).

2.3 PRIPOVEDOVANJE PRAVLJIC

Živimo v času, ko smo se nekako vajeni življenja preko intelektualnih utemeljitev, razlag, pogovorov. Pravljica pa je v nasprotju s tem prostor, kjer so kakršnekoli intelektualne razlage vse prej kot priporočene (o tem Bettelheim 2002: 26). V njej vedno znova odkrivamo nove globine, nova spoznanja in nove rešitve. Razlog za to spremenljivost, večno enkratnost in izvirnost najdemo v njeni čudežnosti, saj s svojo bogato simboliko zapira vrata golemu intelektualizmu in jih na široko odpira domišljiji, čutenju in ponotranjanju; dodaten razlog je tudi v enkratnosti vsakega posameznika. Otroku je treba pustiti, da pravljica sama odzvanja in v njem riše čudežne svetove, ki burijo njegovo domišljijo. Treba je dopustiti, da pravljica sama po sebi postane otroku dar, četudi je v tistem trenutku ne dojame tako, kot bi mi sami želeli.

Druga nevarnost, ki preti s strani odraslih, je, da pravljico ali prilagodimo (ker se nam ne zdi najbolj primerna) ali je ne preberemo/pripovedujemo do konca. Če pravljico prilagodimo, ji lahko odvzamemo še kako pomemben del in uničimo njeno čarobnost. Zakaj pride do tega in kaj se s pravljico dejansko zgodi,

jasno zapiše Zdenka Zalokar Divjak (2000: 47). Meni namreč, da si odrasli dovolijo spreminjati vsebino pravljič, jih skrajševati ali dodajati po lastnih zamislih, ker jih ne razumejo. S temi spremembami posledično uničijo notranjo zgradbo sporočila.

Da otrokom pravljič ali zgodbe ne bi povedali do konca, se ne sme zgoditi (Jenče 2006: 27). Zakaj? Pri poslušanju pravljič se otrok povsem odpre in se z likom identificira, in ker si z njim deli preizkušnje in strahove, je prav, da si z njim deli tudi srečen konec. Le tako je deležen končne pomiritve, ki ga čaka ob zaključku. Seveda je nekaj drugega, če otrok pravljič že pozna in se ta nadaljuje tako, da se posamezni prizori ponavljajo. Takrat lahko na željo otroka preberemo samo en odlomek, vendar naj to ostane bolj izjemna situacija kot pravilo.

Odrasli ne bi smeli nikoli pozabiti, kako dragoceno je otroku pripovedovanje, kakšen je pomen čustvene topline, ki se takrat razvije med njima. Ali kot pravi Tilka Jamnik (2006: 103): "Glasno branje in pripovedovanje (pravljic) je dejanje in dajanje ljubezni." Na te stvari odrasli nemalokrat pozabljam. Skrbi nas, če je vsebina pravljič primerna za otroka, če mu bo prinesla kakšno korist, če ustreza vsem sodobnim merilom.

Ni vseeno, kdaj pravljič pripovedujemo in katero izberemo. Zvečer ima pravljič drugačen učinek kot čez dan. Če si samo zamislimo, da odhod v posteljo lahko postane obred, ki že sam po sebi rodi umirjenost, je samo po sebi smiselno sklepati, da je takrat otrok še dosti bolj dovzeten za razna domišljajska popotovanja oz. za popolno predanost pripovedovalčevi zgodbi. Pravljič, ki jo pripovedujemo otroku pred spanjem, mora biti preprosta, pripovedovana nežno, vsebina otroka ne sme vznemirjati, temveč ga mora sprostiti. Podnevi ima pravljič drugačno vrednost, saj mu lahko osmisli dan, ga razvedri in napolni z optimizmom. Pravljič ima vlogo pomiritve tudi v čustvenih stiskah. Otroku v takšnem stanju rad posluša pravljič, ki jih je že večkrat slišal in so ga pomirile, saj znano vsebine

poveže s prej pridobljenimi občutki varnosti – in na to ne gre pozabiti (Milčinski in Pogačnik Toličič 1992: 24–26).

2.4 PRAVLJIČNI LIKI

Otrok se z likom, ki mu je ljub, identificira in ta mu lahko postane zgled, s tem pa nanj prenese oz. mu posreduje tudi določene vrednote, čeprav o neki stalni hierarhiji vrednot v pravljičah ne moremo govoriti.

Pravljični liki v ljudskih in umetnih klasičnih pravljičah niso ambivalentni, niso dobri in hudobni hkrati, kot smo ljudje. To je v pravljič povezano s stopnjo otrokovega razvoja, saj je polarnost tista, ki prevladuje v otrokovi duševnosti. Takšno prikazovanje omogoča, da otrok zlahka dojame razliko med dvema značajskima skrajnostma, saj je ena oseba dobra, druga pa slaba. Če bi bili liki v pravljičah bolj življenjski, prikazani bolj kompleksno in celovito, otrok ne bi zlahka doumel razlike med tema značajskima skrajnostma. S polarizacijo pravljič nima namena neposredno učiti primerne obnašanja kakor v poučnih zgodbah. Videli bomo, da se nekatere pravljič ne ozirajo na moralo: dobro, zlo, lepo, grdo itd. nimajo povsod pomembne vloge (Bettelheim 2002: 15).

Polarizacija likov ni vedno prisotna. Včasih se v enem liku mešajo dobre in zle poteze, kot da se pravljič ne želi odločiti med enim in drugim pomenom in prepušča bralcu, da se znajde, kakor ve in zna. Vendar pravljični liki niso vedno predstavniki Dobrega kot takega, pogosto so trmasti, muhasti, leni, samovoljni, neposlušni, lahkomišeln. Dober pravljični lik tako ni nujno stalnica v pravljičnih besedilih, isto velja tudi za vrednote, ki jih v pravljičah srečujemo (Goljevšček 1988: 425–426).

Pri pravljičah je zanimivo tudi to, da se s pravljičnimi liki otrok zlahka identificira. Pri sodobnih pravljičah tako ali tako ni težav, ker je glavni literarni lik otrok, če v tej vlogi ni otrok, je pravljič zagotovo zapisana skozi otroško perspektivo (tako da upošteva njegovo razumevanje sveta) ali pa glavni literarni

lik, ki ni otrok, prevzame otroško dikcijo in način obnašanja. Pri ljudskih pravljicah je zanimivo to, da skušajo dati videz, da je glavni literarni lik otrok, čeprav natančnejši premislek pokaže, da je moralo iti za odrasel lik, saj se ta na koncu pravljice poroči, zavlada kraljestvu itd., medtem ko med začetkom in koncem pravljice ne mine več kot nekaj dni (Kordigel 1994: 53).

Na eni strani pravljica vsebujejo določeno mero trdnosti, jasnosti, določenosti, na drugi strani pa imamo občutek, da je o nekih stalnicah kar težko govoriti. Mogoče je tako prav zaradi naslednje lastnosti pravljic: pravljica namreč ostaja v sebi vedno nova, sveža in večpomenska, saj jo je nemogoče enkrat za vselej doumeti. Kar je v pravljicah res stalno in nepogrešljivo, je način, kako razumejo človeka in svet. Pravljični lik ni subjekt (kot je človek), ni enkratna, svobodna, avtonomna oseba, utemeljena na samem sebi, ni izvir in nosilec akcije. Zakaj je za dosego cilja izbran prav določen lik, večinoma ostaja odprto vprašanje. Ponavadi v pravljici zadnji postanejo prvi (tisti, ki so na začetku najšibkejši, najbolj revni oz. najbolj oddaljeni od videza pravega "junaka"). Za dosego cilja ni nujno, da mora biti lik aktiven, mnogo-krat je celo povsem nasprotno. Ob raznih preizkušnjah liku pomagajo npr. sile, ki so ga za to nalogo izbrale, ali kakšen čudežni predmet oz. pripomoček, ki mu je bil dan, včasih pa je lik enostavno preveč len, da bi karkoli naredil in pride do srečnega konca s tem, ko glavni lik nekdo prepozna in ga potem bogato nagradijo. Pravljični liki se mnogokrat vedejo kot neke vrste mesečniki: med tisočimi možnostmi vedno izberejo tisto, ki jo zahteva sam potek dogajanja, in to povsem brez prave razlage ali kakšnega logičnega sklepa; vsemu so prepuščeni, hkrati pa se vedno znajdejo na pravem mestu (Goljevšček 1988: 425–434).

2.5 RAZUMEVANJE PRAVLJIČNIH MOTIVOV

O tem, da razumsko dojetje vseh motivov v pravljicah za otroka sploh ni

bistvenega pomena, govori Bettelheim (2002: 26):

Pravljični motivi niso kot nevrotični simptomi, za katere je bolje, da jih človek razumsko dojame, ker se jih potem lahko osvobodi. Otrok doživlja pravljичne motive kot čudežne, ker v njih sluti razumevanje in upoštevanje svojih čustev, upov in bojazni, ne da bi jih moral spravljati na površje in raziskovati v ostri luči razuma, ki mu še ni dosegljiv. Pravlјice bogatijo otrokovo življenje in ga obdarjajo s čudežnostjo prav zato, ker se otrok natančno ne zaveda, s čim so ga očarale.

Četudi jih otrok ne bo povsem razumel, jih bo vendar razumel toliko, da mu bo zgodba sama razumljiva. V ljudskih pravljicah so namreč motivi relativno avtonomni, dogajanje v pravljici je nanizano postopno, večinoma v časovnem zaporedju. Dogajanje se veže na glavni literarni lik, ki ponavadi ni nič kaj posebnega, zanimive in napete pa so dogodivščine, ki ga čakajo. Taka zgradba pravljice je za otroka v pravljичni dobi razvoja povsem ustrezna, saj otroka vodi od enega kraja do drugega in mu dopušča, da opazuje dogajanje. Vsak motiv otroku pove, kaj se dogaja tukaj in zdaj (Kordigel 1994: 52).

2.6 SIMBOLI V PRAVLJICAH

Simbol vzbuja slutnje, je znamenje neizrečenega in istočasno nagovarja vse plasti človeškega duha, saj izvira iz korenin, ki so v najskrivnostnejših in najglobljih delih duše; medtem ko se beseda lahko posveti eni misli, jo razlaga in pri tem ostaja na površini, v mejah razuma. V tej primerjavi je izvzet pesniški jezik, ki prav tako korenini globoko v človeku in prodre globlje od vsakdanjega pomena besed (Rosenberg 1987: 32–33). Simbol ostaja kljub nekim predvidenim, določenim pomenom še vedno neizčrpno in nikoli povsem doumljivo znamenje. In če se navežemo na pravljice, prav zaradi "večpomenskosti" simbolov je pravljica zgodba, ki otroka tudi

po več branjih različno nagovarja, mu vedno znova pokaže svoj novi pomenski odtenek" (Bettelheim 2002: 16). Pravljice preko simbolov koristno vplivajo na našo podzavest in jo varujejo; učinkujejo na ravni nezavednega, nezavedno pa razume jezik simbolov. Razlaga pravljič in njenih simbolov je dobrodošla za starše, vzgojitelje oz. pripovedovalce, saj jim omogoča, da razumejo, kaj želijo otroci izraziti, ko govorijo o pravljičnih podobah ali jih rišejo. Ker otroci doživljajo pravljice intuitivno, bi jih razumska razlaga vznemirila (če bi jo sploh razumeli) in jim odvzela ščit ter jih morebiti izpostavila njihovem strahu (Bauer 2008: 18).

V pravljičah (predvsem ljudskih) mnogokrat naletimo na simboliko števil (števila tri, sedem, devet, deset, dvanajst, trinajst in na njihove mnogokratnike). Tako jih pogosto imenujemo kar ljudska oz. pravljična števila, ki so povezana z duhovnimi zakonitostmi vesolja in človeka v njem. O številu tri se npr. pravi, da so vse dobre stvari tri (roditi – živeti – umreti, voda – zemlja – zrak, telo – duša – duh, sedanost – preteklost – prihodnost, tri osnovne barve v pravljičah: bela, črna, rdeča; tretji je tisti, ki je tepček, hkrati pa ima v sebi neko nedolžnost in preprostost, ki mu pomaga do srečnega konca), hkrati pa je tri tudi mistično in sveto število (sveta Trojica). Če nanj pogledamo z vidika psihoanalize, število tri simbolizira iskanje osebne in družbene istovetnosti ter spolne zrelosti (npr. tri kaplje krvi v *Sneguljčici* in *Trnuljčici*). Tri je temeljno število, simbol notranje strukturiranosti celote, simbol vseobsežnost, dopolnitve in popolnosti. Število sedem je simbol popolnosti, harmonije, zaključenega cikla/strukture; v pravljičah pogosto pomeni posamezne dneve v tednu, je tudi simbol vsakega dneva našega življenja. Število devet se uporablja, ko je nekaj tik pred izpolnitvijo (deveti kralj, deveta dežela). To je še zemeljski svet, medtem ko je število deset duhovno, označuje presežek, izpolnitev, popolnost, je simbol transcenden-ce, življenja, smrti, preobrazbe. Dvanajst velja za popolno in srečno število. Število trinajst je

zanimivo število, mogoče se ga je oprijelo ime "nesrečno število" zaradi tega, ker prestopi mejo srečne dvanajstice, npr. trinajsta vila je spregledana, in ker je spregledana, postane hudobna (*Trnuljčica*), vendar je mnogokrat tudi srečno število (Megla 2006: 272, Bettelheim 2002: 122, Musek 1990: 192–196).

2.7 POMEN PRAVLJIC

Otrok svet doživlja drugače kot odrasel, vse doživlja kot igro. Bolj ko bomo to upoštevali, bolj "uspešni" bomo v pripovedovanju pravljič in posredovanju vrednot, saj se bomo lažje odpovedali izumetničenemu pripovedovanju in obremenjevanju z vprašanjem, kaj želimo s posamezno pravljičo otroku sporočiti. Sporočila pravljič ni moč vsiliti, saj pravljiča niti ni enopomensko besedilo. Tako ali tako pa bi s kakršnimkoli vsiljevanjem napravili več škode kot koristi.

Pravljič dajemo otrokom tudi moč, da se soočijo s težavami. Da pravljič lahko tako učinkujejo, se mora otrok z njimi ukvarjati: imeti mora možnost, da se bo s kom o njih pogovarjal, da jih bo slišal vedno znova in znova, se pri tem poistovetil zdaj z eno, zdaj z drugo osebo, se ustavljal ob posameznem prizoru itd. Tako se bo lahko seznanil z vsebinami, ki mu bodo prinesle rešitve, ki jih v tistem obdobju "išče" oz. potrebuje (Bauer 2008: 9). Preko vživljanja v pravljične like se otrok postopno vživlja v dogajanje in ga doživlja tako intuitivno kot racionalno. Posebno dragocene so pravljič otroku tudi zato, ker pod njihovim okriljem postane neviden: pravljična oseba ravna namesto njega, otrok pa ostaja pod čarobnim plaščem in povsem na varnem pridobiva nove izkušnje (10, 19).

Otrok se nekaterih pravljič nikoli ne naveliča, četudi jih zna že na pamet. Res je, da že vnaprej ve, kaj se bo zgodilo (kar mu daje občutek varnosti), hkrati pa v njih vedno znova najde kaj novega, saj njegova notranjost ne zmore vsega predelati naenkrat. Tako ga posamezni motivi počasi in v nedoumljivem vrstnem redu nagovarjajo,

pri tem pa sam izlušči lastni pomen, ki se od branja do branja lahko precej razlikuje (Zalokar Divjak 2000: 75).

Majhni otroci čustvujejo na izrazito črno-bel način, npr. če čarovnica zgori (kot se zgodi v pravljici *Janko in Metka*), to za njih pomeni varno urejen svet, saj so že dojemljivi za enostavnejša etična sporočila. Tako že od otrokovega najzgodnejšega obdobja literatura pomaga oblikovati človekova stališča. V obdobju med šestim in devetim letom otroci občudujejo literarne like in se poistovetijo z njimi, sprejmejo lahko tudi njihova stališča o tem, kaj je prav in kaj narobe. Z odraščanjem se njihovo razumevanje še poglobi in razširi, četudi tega še vedno ne znajo izraziti. Identifikacija z liki igra pomembno vlogo pri prehodu v adolescenco, saj postane del njihovega vrednostnega sistema (Kovač 2001: 63).

Že v preteklosti je marsikoga skrbelo, da pravljica slabo vpliva na otroka, ker le buri njegovo domišljijo, ga postavlja v nerealen svet, in s tem zanemarja intelektualne vsebine oz. znanje. Danes pa je splošno znano dejstvo, da se razum razvija na podlagi domišljije in da nima kvarnega vpliva na intelektualni razvoj otroka, prav nasprotno. Domišljija vpliva na ustvarjalnost in ta na uspešnejše reševanje težav in zapletenih situacij. O tem je govoril že Einstein: "Če hočete, da bodo vaši otroci pametni, jim pripovedujte pravljice! Če hočete, da bi bili še bolj pametni, jim povejte še več pravljič" (cit. po: Zalokar Divjak 2000: 48).

Če imamo dobro zgodbo oz. pravljico – merilo za to je otrokovo navdušenje nad njo – bo ta spodbujala njegovo radovednost, s tem vplivala na razcvet njegove domišljije, ob njej bo otrok razvijal razum, spoznal paleto čustev, se soočil s strahovi, našel navdih za svoja prizadevanja, se soočil s težavami, ki pestijo tako njega kot literarni lik itd. Ob pravljici se bo soočal z vrednotami (ljubezen, spoštovanje, prijateljstvo, varnost ...) in jih preko identifikacije z likom ponotranjal. Pravljica ni čudežna rešitev za razvoj otroka in s sabo ne prinaša vseh odgovorov na življenjska vprašanja, v sebi pa nosi majhno zrno, ki bo ob

primerni negi vzkliklo in se razvijalo v otroku ter mu pomagalo pri odraščanju in orientaciji med najglobljimi vrednotami v življenju.

Danes se vse bolj poudarja pomen pravljice kot terapevtskega sredstva za otroka, "saj mu priznava težave, pojasnjuje njegove občutke ter uravnava njegove strahove in želje" (Zalokar Divjak 2000: 48). Preko pravljič in identifikacije z likom tako lahko otrok predela oz. razreši nekatere težave, strahove, vprašanja, ki se jih sam v svoji zavesti niti ne zaveda, s tem zmanjšamo vsebine, ki bi se zaradi svoje neprimernosti naložile v podzavest in sčasoma slabo vplivale na razvoj otroka. Pravljica otroka napeljuje k odraščanju, samostojnosti, odhodu od doma. Podobe likov, ki se sami podajo v svet, si kljub številnim preizkušnjam najdejo varen dom in srečno živijo do konca svojih dni, opogumljajo otroka, da bo z večjo notranjo gotovostjo stopal po poti življenja, predvsem po poti odraščanja (Bettelheim 2002: 12, 17).

2.8 AKTUALNOST IN PRIMERNOST PRAVLJIČ

Najprej vprašanje glede razvoja tehnike, medijev in človeškega napredka nasploh. Razdalje med nami so – vsaj tehnično gledano – vse manjše, prizori iz pravljič mnogokrat posledično tuji: liki veliko pešačijo, tavajo (Bauer 2008: 15). Mogoče pri tem omenimo simbol poti, njegovega razumevanja nam v sodobnem svetu manjka. Vsi si želimo le višjih ciljev, pri tem pa pozabljamo, da se ključne stvari odvijajo na poti, kjer človek raste in zori.

Morebiti se ni smiselno vprašati, če so pravljice zaradi razvoja tehnike (gledano širše) danes že zastarele in niso več primerne za sodobnega otroka (pa tudi odraslega), temveč se vprašajmo raje, ali nismo s tem razvojem tudi sami precej izgubili (razvoj tehnike gledamo v pozitivni luči, saj je v življenje človeka prinesel veliko dobrega, kljub temu pa se pomisleki in kritike pojavijo, vendar le takrat, ko iz življenja spoznamo, da tehnika ni



več v službi človeka, temveč je ravno obratno). Kar se tiče tehničnega napredka in "zastarelosti" pravljič lahko rečemo, da ni pravljič tista, ki je zastarela, temveč smo mi zakrneli. Sporočila pravljič so večno živa in aktualna, čeprav so nastala pred davnimi leti. Če obstaja nevarnost, da ljudskih pravljič kdo ne bi razumel, ta preti odraslemu, ki mnogokrat izgubi sposobnost čudenja. Otroci so zadnji, ki teh pravljič ne bi "razumeli".

Sledi motiv smrti. V sodobni družbi je malo tem tako tabuiziranih kot smrt (poleg vere in spolnosti). O njej govorimo bolj ali manj samo takrat, ko ne gre drugače, ko nam umre bližnji ali kakšna pomembna (medijska) osebnost. Pravljič se tega motiva ne ogibajo, predvsem ljudske in klasične umetne ga dosledno uporabljajo. O končnosti in razumevanju smrti lahko razpravljamo v nedogled, naše mnenje pa je odvisno od več dejavnikov: vzgoje, pogleda na svet, (ne)vernosti. Tako ali drugače si moramo biti enotni v misli, da smrt je del življenja, saj se z njo vsakodnevno srečujemo, čeprav to nemalokrat tajimo, tlačimo v sebi, se sprenevedamo itd. "Smrt sodi k življenju, zato je ne smemo tabuizirati. Ko otrok opazi, da odrasli sami ne znajo ravnati s svojimi strahovi in se te teme izogibajo, postane vznemirjen" (62). Vsak dan umirajo ljudje (mediji nas o tem dnevno obveščajo in to v takih količinah, da se nas marsikatera novica sploh ne dotakne več, saj postanemo neobčutljivi za vse slišane tragedije in grozote), živali, rastline, a vsak dan je tudi dan novih rojstev. In če je rojstvo del življenja, mora del življenja biti/postati/ostati tudi smrt, na katero gledamo vsak po svoje. Odraslih ne sme skrbeti, da bi tema smrti otroka vznemirila, saj imajo otroci do smrti bolj naraven odnos kot odrasli in jih z različnimi namišljenimi zgodbicami in s svojim strahom še bolj vznemirjamo, kot če bi jim povedali resnico. "Pomembno je, da otrok ob smrti ne izključimo in da jim damo priložnost, da se soočijo s smrtjo" (62). V šolskem času otroci začnejo razumeti, da je smrt neizogibna in da zadene vsakogar. Nekje okrog desetega leta jo razumejo enako kakor odrasli (74).

Pravljič so tukaj v pomoč, lahko napeljejo na pogovor o smrti, ob tem se otrok ne bo čutil obremenjenega, saj pravljič govori v simbolih in poslušalec se sam odloči, s katerim likom se bo poistovetil in koliko. Pri tem je pomemben še proces žalovanja in soočanje z ambivalentnimi čustvi, ki so v nas (62). Če smo do otroka iskreni, pred njim ne skrivamo stvari, bo precej lažje odrasel v samostojno osebo.

Pojavlja se tudi vprašanje o "grozljivosti" pravljič. Res je, da nekatere pravljič kljub srečnim koncem otroka vznemirjajo, vendar da bi jih zato prepovedali ali prilagajali? Primeren se zdi naslednji pomislek: "Kritiki 'grozljivih pravljič' trdijo, da so marsikatera pravljič preveč grozljive in bi otrokom samo škodovale. Po drugi strani pa je v mnogih družinah običajno, da dovolijo otrokom po televiziji (ali računalniku) gledati filme, v katerih ubijajo ljudi in razstreljujejo avtomobile" (da ne omenjamo različnih resničnostnih oddaj, ki s svojo vulgarnostjo in plehkostjo vznemirjajo tudi precej odraslih, kaj šele otroke, ki jih gledajo z dovoljenjem ali pa brez vednosti staršev) (13). Prav paradokсна se zdi misel, kako po eni strani danes izpostavljamo ali celo zlorabljamo otroke (psihično ali fizično), po drugi strani pa nas skrbi, ali bo pravljič otroku škodovala. Zdi se, da pozabljamo, kako pomembna je intimna vez med starši in otrokom, ki bi morala vzpostaviti varno okolje. V takem okolju bi tudi pravljič s primesmi grozljivosti izvenela povsem drugače, kot če bi enako pravljič na računalniku poslušal otrok, ki mu starši posvečajo zelo malo pozornosti in tako posledično že v osnovi doma ne čuti tako potrebne varnosti. Tako ali tako pa je dejstvo, da če otroka preveč "zavijamo v vato", postane nesposoben za življenje in osamosvojitve. Kot pravi Ljuba Jenče (Megla 2006: 273), je na svetu veliko hudega in tega otrokom ne smemo zakrivati, moramo pa ga oborožiti, kako naj gre skozi hudo. Otroka moramo učiti, kako naj ljubi ta svet.

Ključnega pomena pri razumevanju elementov grozljivosti in krutosti je: kot prvo, da pravljič ustvarjajo svoj svet, v katerem se stvari razrešijo (večinoma srečno), in kot

drugo, da elementi grozljivosti in krutosti niso podrobno predstavljeni, temveč le omejnjeni. V pravljici ne bomo našli natančnih opisov kazni, trpljenja, bolečin, smrti, krvi. Skrb glede tega je povsem bolj na mestu, ko so pravljice prenesene na različne medije, saj takrat krutost postane vidna, slišna, povsem bolj otipljiva (Goljevšček 1991: 32–33).

Goljevščkova upravičeno poudarja (50), da v svetu prevladuje idiličen odnos do pravljič, kar ob njihovi podrobnejši analizi ni najbolj smiselno. Kaže se namreč ambivalenten značaj pravljličnih likov in s tem celotnega vrednostnega sistema, čeprav mnogi strokovnjaki pri nas in po svetu izrazito poudarjajo polarizacijo dobrega in zla v pravljicah, kjer je slednje vedno premagano. V vseh pravljicah vendar ni srečnega konca, glavni lik ni vedno dober in pošten – marsikateri je še kako len, trmast in lahkomiseln.

Zanimivo se zdi, kako v sebi mnogokrat nosimo le idealne podobe pravljič. Ko pa se kot odrasli ponovno lotimo branja, se nemalokrat zgodi, da nas dejanska pravljica razočara, saj smo v spominu ohranili neko predelano verzijo. Ali pa smo kot odrasli polni raznih predsodkov in aktualnih družbenih vprašanj, ki popačijo našo izvorno sliko. Naj le navržemo, da marsikatero pravljico lahko dojamemo v smislu feminizma, patriarhata itd. Če bomo vzeli v roke kakšno študijo o kritiki pravljič, bomo slej kot prej zasledili primer *Sneguljčice*, ki pri palčkih sme ostati zato, ker jim obljubi pomoč pri gospodinjskih opravilih (obljubi, da jim bo kuhala, likala, pospravljala ...). Ob tem navedimo znano kritiko ob primeru *Pepelke*, ki se spremeni v čudovito damo, kar naj bi poudarjalo zgolj pomembnost zunanjega videza (tej je sorodna še pravljica o *Grdem račku*). Ostaja pa vprašanje, ali res tudi otroci te pravljice razumejo tako, kot jih interpretirajo nekateri literarni kritiki. Najverjetneje ne. Vsaj če upoštevamo psihološki ustroj otroka in svoje izkušnje.

Goljevščkova pravi, da prihaja ob pravljicah do nesporazuma, ki ga lahko utemeljimo

psihološko in zgodovinsko. Dejstvo je, da so v meščanskem obdobju pravljice spremenile svoj način bivanja in menjale občinstvo: postale so skoraj izključno literatura za otroke. Kot majhni smo jih vsi brali, kot odrasli jih (večinoma) ne beremo več, tako se zgodi, da jih hkrati poznamo in ne poznamo. V mislih nam ostajajo kot nekaj nepogrešljivega iz preprostih otroških let, iz srečnih časov. Zaradi nostalgije očitno spregledujemo, da otroška leta le niso bila tako srečna, polna blaženosti. Prav v otroštvu smo najbolj občutljivi in ranljivi, izročeni sebi in svetu tako rekoč brez obrambe.

Podoba srečnega otroštva je pravljica odraslih, najbolj razširjena od vseh pravljič, ki nastaja po vzorcu: "ko smo bili mi mladi, je bilo vse drugače", še sonce je takrat sijalo lepše in topleje. Odblesk namišljenega raja, ki smo ga za zmeraj izgubili, pada na vse, s čimer smo se kot otroci srečevali, tudi na pravljice; povzročča, da smo do njih nekritični, da jih poenostavljamo, idealiziramo, se jih spominjamo kot čiste idile. (Goljevšček 1991: 52–53.)

3 VREDNOTE, KI SE OBLIKUJEJO OB POSLUŠANJU/BRANJU PRAVLJIC

Današnji starši so do otroka zelo zahtevni, imajo visoka pričakovanja, otrokom ob šolskih dejavnostih nudijo številne obšolske aktivnosti, hkrati pa se zdi, da je precej otrok osamljenih, izgubljenih, posledično brezvoljnih, utrujenih, apatičnih.

Kje delamo napake? Za otrokov celostni razvoj naredimo največ, če poskrbimo za zadovoljitev njegovih potreb po ljubezni, varnosti, igri, dotiku, priznanju, notranjem in zunanjem učenju, po sprejetju njegove enkratnosti, posebnosti in zgledu. Za to so potrebni čas, vztrajnost in, seveda, neizmerna ljubezen. Starši težko ugotovijo, kako otrok sprejema in doživlja te potrebe in vrednote, saj tega ne more razumsko povedati. Otroku je treba prisluhni in ga razumeti skozi prizmo njegovega

razvoja (Milčinski in Pogačnik Toličič 1992: 10). Starši za otroka največ naredijo s svojim zgledom, tudi pri vrednotah je tako. Čemu otroku brati pravljice z moralnim sporočilom, če tega ne živimo? Jalovo početje.

Neuničljivost, neminljivost in aktualnost pravljic je v tem, da govorijo o življenju in vrednotah. Ker otrokom ne moremo razlagati, kaj je ljubezen, kaj je poštenost ..., mu to posredujemo na način, ki je razumljiv njim – s pravljicami. Pravljica ne reče, da je nekdo žalosten, temveč najdemo v njej lik, ki joče in joče. Če ob tem odrasli vendarle dodamo kakšno "modro" misel (torej intelektualno razlago), uničimo čar pravljice in prikrajšamo otroka za razvoj sveta domišljije in čudežev (Zalokar Divjak 2000: 46).

Vrednote, ki se najbolj pogosto pojavljajo v pravljicah in so njihova rdeča nit, so ljubezen, prijateljstvo in zvestoba. Kljub raznim zvižajem in spletkam so praviloma hudobneži, slabiči, izdajalci na koncu kaznovani, prijazni, dobri, pogumni in srčni liki pa nagrajeni (dobijo lahko denar, moža ali ženo, prijatelja ...) (Bauer 2008: 84).

Otroci se z junakom poistovetijo. Skupaj z njim in prek njega doživijo zelo pomembno izkušnjo, ki jih okrepi, jim pomaga prestatati razočaranja v resničnem življenju in potrdi, da se bo po zmedli vse dobro končalo. Le kdor globoko v svojem srcu verjame v pozitiven razplet stvari, ki se mu dogajajo, ima lahko zdravo samozavest in lahko optimistično stopa v življenje. (Bauer 2008: 84.)

Nekateri avtorji poudarjajo, da lahko otrok in tudi odrasel človek spoznata v pravljici pravi sistem oz. hierarhijo vrednot: od razumevanja, strpnosti, ljubezni, delavnosti, miru, spoštovanja drugačnosti, dobrohotnosti, odseva resnice, do posledic sovražnosti in spletkarjenja (Milčinski in Pogačnik Toličič 1992: 25). Ta trditev je že bila delno spodbita s strani Goljevščkove (1991: 50), ko govori o ambivalentni vsebini pravljic (namesto tradicionalno videne polarizacije dobrega in

zla) oz. predvsem njenih likov in vrednostnega sistema.

Zaključimo lahko, da pravljčni svet res ni tako črno-bel. Pa saj tudi naš svet ni vedno tako urejen. Pravljice na svoj način še kako resnično prikazujejo svet. Večinoma je v njih dobro nagrajeno, hudo pa kaznovano, a ne vedno. Res je tudi, da pravljice vse sodijo z vidika glavnega literarnega lika, kako tudi ne bi, ko pa se prav z njim identificira otrok in mu pravljica s tem pride najbližje. Primarna naloga pravljice ni vzgoja otroka in posredovanje načel; res je, da veliko pravljic to prinese s sabo, ne pa vse in zato v očeh otroka niso nič slabše, pa tudi v naših očeh ne bi smele biti. Kot poudarjajo psihologi, pravljica obogati razvoj otroka prav zaradi tega, ker mu ponuja svet, ki ga razveseljuje, sprošča, uči, osvobaja tesnobe in strahov (Milčinski in Pogačnik Toličič 1992: 25).

Ne gre samo za to, da otrok preko stika s pravljicami povsem nezavedno ponotranji določene vrednote, ampak mu tudi branje knjig postane vrednota, ki jo bo gojil še kot odrasel človek. Iz tega razloga bomo na tem mestu namenili nekaj pozornosti branju knjig kot pomembni vrednoti za otrokov nadaljnji razvoj.

Preko stika z literaturo otrok razvija in bogati svoj govor, preko govora pa mišljenje in inteligenco. Tak otrok ima pozneje manj težav z opismenjevanjem, spotoma pa najde še veliko drugih informacij in s tem razširi svoj pogled na svet. Novejše ugotovitve na področju psihologije samo potrjujejo, kako pomembno vlogo ima branje pri otrokovem vsestranskem razvoju. Zato je pomembno, da otrok čim prej izkusi, da je branje prijetno in da nudi užitek, omogoča pa tudi usvajanje znanja z različnih področij. Ker pa od bralca zahteva nekaj truda, je treba, da otroka s knjigo čim prej seznanimo in mu jo posredujemo kot vrednoto. Če bo rasel z njo, jo bo tudi kot odrasel človek cenil. Dejstvo je, da se za knjižno vzgojo "kot za vsako vzgojo največ naredi doma, v družini" (Jamnik 2006: 104). Danes imajo starši in otroci na voljo veliko

knjižnega gradiva in raznovrstnih bralnih projektov – izbira je velika.

Trden vrednostni sistem staršem pomaga tudi pri vzgoji otroka. Če imamo pred sabo jasno postavljene vrednote (učenje, delovne navade, spoštovanje ...), si je za njihovo uresničevanje treba tudi dosledno prizadevati. S tem otrok pridobiva boljšo samopodobo, čuti se varnega, ljubljenega, sprejetega (Zalokar 2007: 8). V nekaterih pravljicah najdemo precej neposredna in preprosto izražena vzgojna načela. Odslikavamo se tudi številne vrednote in njihova nasprotja (od delavnosti do lenobe, od prijateljstva do zavisti itd.). Pravljico lahko uporabimo tudi kot možnost za posredovanje določenih vrednot ali za iztočnico v pogovor o njih (ob tem pravljica ne sme služiti kot orožje za moraliziranje otrokom oz. ne smemo na račun vrednot ali česa drugega prezreti njenih ostalih funkcij – recimo estetske).

Na naslednjih straneh bomo ob desetih izbranih vrednotah za vsako navedli po eno pravljico, s katero si lahko pomagamo pri posredovanju določene vrednote otrokom. Nobena izmed pravljičnic ni "moralizatorsko" naravnana, prav vse pa v svojem sporočilu nosijo vrednostno noto, ki se zaradi privlačnosti pravljičnega lika zapiše v otrokovo notranjost.

LJUBEZEN

Vrednota ljubezni je v pravljicah še kako prisotna, predvsem v ljudskih oz. folklornih, kjer se mnogo pravljičnic zaključuje z motivom poroke in napovedi srečnega življenja do konca dni – do srečnega konca seveda vodijo številne preizkušnje in ukane, ki mlad par preizkusijo in pripravijo za "resnično" življenje.

Kot primer avtorske oz. umetne pravljice podajamo sodobno pravljico *Zaljubljeni miški*, avtorica je Dori Chaconas, knjiga je izšla leta 2009. Pravljica govori o klasični zgodbi o ljubezni na prvi pogled in o dvorjenju, a je zaradi določenosti z našim časom ne uvrščamo med

klasične umetne pravljice. Na simpatičen način pokaže, kako lahko zaljubljenost ob vztrajnosti in trudu – po vztrajanju miška, skupnih preizkušnjah in iskanju skupnega doma – postopoma vodi k ljubezni in varnosti.

PRIJATELJSTVO

V pravljicah najdemo mnogo raznolikih motivov prijateljstva (otrok – otrok, otrok – žival, žival – žival, otrok – igrača itd.), tako v ljudskih kot avtorskih. O tem, kako lahko pravljice vplivajo na otrokovo pripravljenost za prijateljstvo, piše tudi Bettelheim (2002: 72), ki ga na tem mestu povzemamo: če se otrok iz pravljice nauči, da se lahko nekdo, ki mu je sprva vzbujal strah in odpor, čudežno spremeni v prijazen in prijateljski lik, bo živel v veri, da lahko neznan otrok, ki ga je srečal in se ga prav tako boji, postane njegov prijatelj. Bauerjeva (2008: 84) poudarja pomen pravljičnic pri sklepanju prijateljstva, saj lahko otroku pomagajo, da najde izhod iz osamljenosti in postane samozavestnejši.

Med avtorskimi pravljicami smo izbrali sodobno umetno pravljico avtorice Kathryn Cave *Drugačen*, ki je leta 1997 prejela UNESCO – nagrado za spodbujanje strpnosti. Na griču je čisto sam, brez prijateljev živel Drugačen. Vedel je, da je drugačen (po videzu, govorjenju, pogledu na svet, igranju), ker so ga tako vsi klicali. Kljub temu pa je dobil prijatelja – Čudnega. Skupaj sta risala, se igrala, malicala in se kljub vsej različnosti dobro razumela. Pravljica spodbuja k tkanju prijateljstva in sprejemanju drugačnosti ter tako s svojim sporočilom mlade bralce opogumlja, da se drugačnosti ne gre bati.

VARNOST

Otrok se ob prebiranju pravljičnic počuti varnega: že zaradi pripovedovalca in čustvene vezi, ki se splete med njima; in konca, ker ve, da se bo ne glede na vse, pravljica končala srečno. K varnosti prispeva tudi sama zgradba pravljičnic, ki je polna prepovedi, zapovedi,

prerokb, ponavljanj, stopnjevanj. Vzorec je že vnaprej znan: če boš delal dobro, boš nagrajen, če boš delal slabo, boš kaznovan (Kordigel 1994: 55). Nasploh se otrok v življenju počuti varnega takrat, ko v njegovem okolju vlada red, ko natanko ve, kaj sme in česa ne. Prav zato so navade, pravila, obredi in stalne osebe za otroka pomemben del življenja, saj mu olajšajo soočanje z ostalimi spremembami, novostmi in izzivi, ki mu pridejo naproti. Varnost je najbolj osnovna otrokova potreba, ki vpliva tudi na njegov razvoj, saj "bolj ko se otrok počuti varnega, bolje se razvija" (Zalokar Divjak 1998: 85, 2000: 29).

Primer ljudske pravljice za vrednoto varnosti je ruska ljudska *Medved išče pestunjo*, ki je izšla leta 2003 v prevodu Marjane Kobe. Pripoveduje o medvedu, ki je imel veliko otrok. Ker ni imel žene, je ves dan tičal do vratu v delu. Nekdo pa bi moral ta čas paziti na male medvedke. Tako se je odločil, da bo otrokom poiskal pestunjo, ki jo je na koncu le našel v zajčku. Pravljičica prinaša otrokom že tako ljub lik dobrodušnega in skrbnega medveda, istočasno pa prikazuje, kako zelo pomembno je očetu medvedu, da so njegovi otroci na varnem in da je zanje dobro poskrbljeno, medtem ko on dela.

DELAVNOST

"Delo je eno temeljnih opredelitev človeka kot subjekta, saj na najbolj jasen način izraža resnico, da je vse, kar je od subjekta različno, predmet njegove akcije. Z delom človek-subjekt spreminja svet in samega sebe" (Goljevšček 1988: 428). V pravljičah pa je odnos do dela povsem drugačen. Imamo primere, ko je delavnost poplačana (npr. v *Pepelki*), vendar na splošno velja, da je delo (vsaj v ljudskih pravljičah) muka, človeka iznakazi, mu vzame lepoto in mladost, ga spreminja v bednega sužnja. Pravljični liki pri delu ne zdržijo dolgo, prav tako delo ne proizvaja nikakršne prave vrednosti. Tudi tam, kjer se zdi, da je delavnost cenjena ali poplačana, gre ponavadi za druge vrednote,

ki so nagrajene (prijaznost, spoštljivost, ustrežljivost). Če se pravljice z vrednoto dela ukvarjajo, izražajo npr. sočutje in usmiljenje (Goljevšček 1991: 72–73).

Primer sodobne umetne živalske pravljice o delavnosti in nedelavnosti, pridnosti in lenobi, preudarnosti in vzvišenosti je pravljica oz. avtorska slikanica Mojce Osojnik *Kako je gnezdila sraka Sofija*, ki je izšla leta 2005. Zgodba govori o tem, kako sta si na starem hrastu domek poiskali trmasta in zavistna sraka Sofija ter prijazna in skrbna vrabčevka Beti. Ta si je takoj začela spletati gnezdo, medtem ko se je Sofija krasila z vso mogočo šaro in se občudovala v ogledalu – bila je prepričana, da se delo zanjo ne spodobi. Zgodba ne govori le o delavnosti in nedelavnosti, temveč v svojem zaključku s slovenskim pregovorom neposredno izrazi misel o posledicah vzvišenosti in pohlepa: "Kdor visoko leta, nizko pade."

POŠTENOST, PRAVIČNOST, RESNICOLJUBNOST

"Otroci imajo izrazit čut za pravičnost in navadno zavzamejo neko stališče, ker se znajo živeti v junaka" (Bauer 2008: 92). Ob tem dodajamo misel, da otroci poštenosti ne sprejmejo zaradi tega, ker je to krepost sama po sebi, temveč predvsem zaradi istovetenja z likom, ki jim je privlačen. Z njim se identificirajo, preživljajo vse preizkušnje in na koncu slavijo, ko zmaga krepost. Otroku vcepljajo občutek za moralo notranji in zunanji boji pravljичnega lika (Bettelheim 2002: 14–15). K pravičnosti lahko uvrstimo tudi vrednoto dajanja oz. deljenja, saj je zapoved vzajemnosti ena od pomembnejših zapovedi v človekovi socialni naravi (Bauer 2008: 101).

Kot folklorno pravljico, ki govori o poštenosti, pravičnosti, resnicoljubnosti pa tudi skromnosti, omenjamo slovensko ljudsko pravljico *Pastorka in bela žena*, avtorska priredba je last Jasne Branke Staman in Saše Pergar, slikanica je izšla leta 2005. Pravljičica se odvija v starih časih, ko je bilo Pohorje še

zemeljski raj in so tam na skritih krajih, daleč od ljudi prebivale bele žene, najlepša bitja pod soncem. Na sončnem pobočju Pohorja pa je živel kmet z dvema hčerama: eno pravo in drugo pastorko. Njegova hči je imela vsega na pretek, a se je vedno pritoževala in se ni nikoli zmenila za delo, temveč se je ves čas lepotičila in pretegovala. Pastorka je v nasprotju z njo poprijela za vsako delo in živela dosti bolj skromno, tako se je po preizkušnjah tudi dobro omožila in ni nikoli več živela v pomanjkanju.

SPOŠTOVANJE DO SOČLOVEKA IN SVETA

Skoraj vsaka pravljica nosi v sebi kakšen motiv spoštovanja (do staršev, bratov, sester, znancev ali neznancev, živali, dreves, drugačnosti itd.). Primer pravljice, ki spregovori o (ne)spoštovanju drugačnosti in o iskanju talentov, ki jih lahko razvijemo s trdim delom, je klasična umetna pravljica Svetlane Makarovič z naslovom *Veveriček posebne sorte*, ki je med drugim izšla tudi v zbirki pravljič z naslovom *Svetlanine pravljice* leta 2008. Veveriček Čopko ni mogel skočiti z veje na vejo, saj je imel eno tačko krajšo od druge, zato je bil žalosten. Ob spodbudi kosa je začel z iskanjem lastnih talentov in je tako postal najpametnejši veveriček v gozdu. Pravljica prinaša sporočilo, da se drugačnosti ne gre bati in da moramo drug drugega spoštovati, najprej pa moramo spoštovati sami sebe. Vsak izmed nas nosi v sebi številne talente, le razviti jih je treba in si jih upati pokazati.

POTRPEŽLJIVOST

Pravljice na različne načine otrokom sporočajo, da se v življenju ni mogoče izogniti spopadanju z resnimi težavami in da je ta boj bistven del človekovega obstoja. Človek pred bojem ne sme bežati, temveč se mu mora neomajno postaviti po robu, premagati vse težave in ovire na poti ter na koncu prispeti do cilja, zaklada, zmage (Bettelheim 2002: 13).

Primer sodobne umetne pravljice je avtorska slikanica Mojce Osojnik *Polž Vladimir gre na štop*, ki je izšla leta 2003. Zgodba pripoveduje o polžu Vladimirju, ki se je odpravil po solato na sosednji zelenjavni vrt. Da bi čim hitreje prišel do tja, je za pomoč poprosil druge živali. Žal so se vsa ta popotovanja ponesrečila in polž Vladimir je navsezadnje moral sam prepotovati dolgo pot. Na koncu mu je le uspelo: njegov trud je bil poplačan, saj je za večerjo dobil veliko in sočno glavo solate. Pravljica se konča z njegovimi besedami in znanim slovenskim pregovorom: "Tudi počasi se daleč pride." Z lastnim trudom in veliko mero vztrajnosti se človek prikoplje do zelenega cilja. Ta pravljica prinaša vrednoti vztrajnosti in delavnosti na čisto neposreden, a igriv način.

DOBROTA

Bolj ko je dober lik preprost in odkrit, lažje se s njim otrok identificira in lažje odkloni slabega. Še vedno velja, da se otrok z dobrim junakom ne istoveti zaradi njegove dobrote, temveč zato, ker ga lik oz. njegov položaj globoko in pozitivno privlači (Bettelheim 2002: 15).

Primer klasične umetne pravljice o dobroti je *Hrčkova hruška*, napisala jo je Svetlana Makarovič, med drugim je izšla tudi leta 2008 v zbirki *Svetlanine pravljice*. Pravljica pripoveduje o tem, da je včasih lepše podarjati kot sprejemati. Hrček je našel ogromno in dišečo hruško. Čim prej jo je želel spraviti domov. Hruška pa je bila zelo težka, zato je živalim, ki jih je srečal, dovolil, da so hruško poskusili, tako je tovor potem lažje nesel. A na poti je srečal še hrčico, ki si ga ni upala prositi za hruško. Ko je hrček ugotovil, da ni danes še nič jedla in da ima celo rojstni dan, ji je za darilo podaril preostanek hruške.

SVOBODA

Sodobno umetno pravljico *Kuštro in Buško* je napisala Blanka Vanič, izšla pa je leta

2002. Gre za zgodbo o prijateljstvu med fantom in škorcem, ki se nadaljuje tudi po tem, ko ptiček užije čar svobode in se ne vrne v kletko. Deček Kuštrouhec si je kupil majhnega, pisanega škorca Buška. Znal je žvižgati, peti in govoriti. Kuštrouhec je lepo skrbel zanj. Nekoč pa se je v stanovanje priplazila sosedova mačka, skočila na kletko in odprla njena vrata. Buško je zletel iz odprte kletke in klical dečka na pomoč, a ga ni bilo doma. Škorčeva krila so plapolala v zraku in nenadoma je bil srečen. Kuštrouhec se je vrnil domov in zagledal prazno kletko. Naslednji dan ga je šel iskat. Srečal je veliko ptic, a Buška ni bilo nikjer. Ko je tako opazoval ptice, se mu je zazdelo, da jim je na prostosti pravzaprav lepo in da je Buškovo življenje sedaj mogoče lepše. Naenkrat pa je zaslišal, kako ga njegov škorec kliče. In res, sedel je na veji drevesa v družbi drugih ptic in pel tako lepo, kot še nikoli dotlej. Deček je videl, da je njegov škorec v naravi bolj srečen, zato se je odločil, da se bo že moral navaditi živeti brez njega. A že naslednje jutro je Buško obiskal svojega dečka. Drug drugemu sta obljubila, da se bosta obiskovala, saj sta vendar prijatelja. Zgodba nam pokaže, kako pomembno je, da živali živijo v svojem naravnem okolju, in v nas prižiga upanje, da smo kljub temu lahko prijatelji.

SREČA

Na srečo lahko v pravljicah gledamo vsaj z dveh vidikov. Ali je od sreče nekaj odvisno (določen lik je izbran, da brez naprezanja dobi zaklad) ali pa si lik želi biti srečen in je za to pripravljen tudi kaj narediti oz. se stvari odvijejo tako, da je srečen.

Primer sodobne umetne pravljice, ki govori o sreči in o tem, da vsakogar od nas osrečujejo različne stvari, je pravljica oz. avtorska slikanica Mojce Osojnik *Hiša, ki bi rada imela sonce*, ki je izšla leta 2001. V velikem mestu je v osamljenosti živela hiša, ki še svoj živi dan ni videla sonca. Samo ugibala je, kakšno je. Razmišljala je tudi o tem, da morda sonce ni

eno samo in ima vsakdo od nas svoje, posebno sonce. Tako zelo si je želela, da bi tudi ona imela svoje sonce. In res, nekega dne se je vanjo naselila družina in hišico obnovila. Tako hiša ni bila več sama in je dobila svoje sonce. Sonce v tej knjigi lahko poimenujemo kot metaforo za smisel življenja – sonce označuje tisto, kar nas osreči, kar daje našemu življenju pravo vrednost. Pravljica se zaključuje z besedami: "Hiše pač niso zato na svetu, da bi živele same." Hiša nam lahko predstavlja metaforo za osamljenega človeka, ki ponovno zaživi, ko dobi družbo oz. prijatelje.

4 ZAKLJUČEK

Pravljice imajo poleg literarnega in estetskega tudi terapevtski učinek: prinašajo varnost, krepijo samozavest in nasploh otroku pomagajo k samostojnosti in ga pripravljajo na življenje. Pravljica za otroka pomeni prvi stik z literaturo, tako po mnenju številnih psihologov predstavlja eno izmed najboljših razvojnih spodbud. Preko pravljice se otrok nauči doživljati značilen vrednostni odnos do oseb, stvari, dogodkov, okolja; sooči se s prijetnimi in neprijetnimi dogodki, s privlačnimi in nepriljubljenimi liki.

Starši so za otroka najpomembnejši zgled in vzor v njegovem življenju. Marsikaj lahko otroci dobijo tudi v pravljicah. Pravljica nikoli ne zapoveduje, temveč prepušča vse odločitve nam, ničesar ne vsiljuje, samo daje. Prav zaradi tega ne deluje vsiljivo ali prisiljeno in nikoli "moralizatorsko". Bettelheim večkrat opozarja, da je prav naš užitek ob branju pravljic tisti, ki nas napelje (takrat ko smo mi pripravljeni), da se odzovemo na njene skrite pomene, ki se morda nanašajo tudi na nas – na naše življenjske izkušnje in na trenutno stopnjo osebnostnega razvoja. Pravljica ne dela čudežev, čeprav jih nosi v sebi. Ne more nadomestiti staršev, njihovega časa z otrokom, njihovih vzgojnih spodbud, usmeritev, vzorov in vrednot. Lahko pa je v pomoč, da z otrokom skupaj kakovostno preživimo čas in mu podarimo velik zaklad: samega sebe

in knjigo. Ob tem se bo počutil varnega, ljubljenega, ob poslušanju pravljice bo potoval skupaj s svojim najljubšim likom, razvijal domišljijo in odraščal v zavedanju, da se kljub težavam in stranpotem v življenju ob trudu, iskrenosti, dobroti stvari obrnejo na bolje. To pa je popotnica, ki manjka marsikateremu odraslemu človeku.

Pravljice nas učijo umetnosti življenja, vabijo nas, da odidemo na pot, se osamosvojimo, se v preizkušnjah trudimo po svojih najboljših močeh in verjamemo, da nas kljub vsemu trpljenju in padcih na koncu čakajo sreča, veselje, ljubezen. Pravljica nas sooča z resnico o nas in življenju, s svojimi simboli dopušča, da ostaja vedno sveža in nagovarja joča, za otroke in odrasle.

VIRI

Cave, Kathryn, 2001: *Drugačen*. Ljubljana: Educy. Ilustracije: Chris Riddel.

Chaconas, Dori, 2009: *Zaljubljeni miški*. Ljubljana: CFA. Ilustracije: Josée Masse.

Kobe, Marjana (prev.), 2003: *Medved išče pestunjo: ruska ljudska pravljica*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Ilustracije: Polona Lovšin.

Makarovič, Svetlana, 2008: *Hrčkova hruška. Svetlanine pravljice. Dob pri Domžalah: Miš*. Ilustracije: Alenka Sottler.

--, 2008: *Veвериček posebne sorte. Svetlanine pravljice. Dob pri Domžalah: Miš*. Ilustracije: Alenka Sottler.

Osojnik, Mojca, 2001: *Hiša, ki bi rada imela sonce*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

--, 2003: *Polž Vladimir gre na štop*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

--, 2005: *Kako je gnezdila sraka Sofija*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Staman, Jasna Branka in Pergar, Saša (avtorska priredba), 2005: *Pastorka in bela žena*. Murska Sobota: Ajda, IBO Gomboc. Ilustracije: Mojca Cerjak.

Vanič, Blanka, 2002: *Kuštro in Buško*. Ljubljana: Math. Ilustracije: Samo Jenčič.

LITERATURA

Bauer, Angeline, 2008: *Pravljice zdravijo: kako pravljice otrokom krepijo samozavest ter jim pomagajo premagovati strahove in skrbi*. Ljubljana: Tangram.

Bettelheim, Bruno, 2002: *Rabe čudežnega: o pomenu pravljic*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Bokal, Vera, 1980: *Pravljica in njene sorodne zvrsti. Otrok in knjiga* 11. 48–61.

Goljevšček, Alenka, 1988: *Kaj je za pravljice vredno? Spremnna beseda. Brenkova, Kristina (ur.): Zlata ptica: zbirka pravljic*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

--, 1991: *Pravljice, kaj ste? Ljubljana: Mladinska knjiga*.

Grosman, Meta, 1998: *Risanka ali pravljica. Otrok in knjiga* 25/46. 52–61.

Haramija, Dragica, 2005: *Pregled sodobne slovenske mladinske proze. Jezik in slovstvo* 50/3–4. 27–36.

Ilc, Andrej, 1996: *Novi pogledi na Grimmove pravljice. Štiriindvajset ur humanistične teorije* 1. 65–75.

Jamnik, Tilka, 2006: *Otrok in knjiga: ura pravljic v knjižnici. Jenče, Ljoba (ur.): Sedi k meni, povem ti eno pravljico: za ohranjanje slovenskega izročila: zbornik prvega simpozija pravljíčarjev: priročnik pripovedovanja pravljic*. Maribor: Mariborska knjižnica. 103–112.

Jenče, Ljoba, 2006: *Med poknjiženo in ljudsko pravljico. Jenče, Ljoba (ur.): Sedi k meni, povem ti eno pravljico: za ohranjanje slovenskega izročila: zbornik prvega simpozija pravljíčarjev: priročnik pripovedovanja pravljic*. Maribor: Mariborska knjižnica. 27–34.

Kobe, Marjana, 1987: *Pogledi na mladinsko književnost: Ljubljana: MK*.

--, 1999: *Sodobna pravljica. Otrok in knjiga* 26/47. 5–11.

--, 2000a: *Sodobna pravljica. Otrok in knjiga* 27/49. 5–12.

--, 2000b: *Sodobna pravljica. Otrok in knjiga* 27/50. 6–15.

Kompare, Alenka idr., 2001: *Psihologija: spoznanja in dileme*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Kordigel, Metka, 1994: *Otroci potrebujejo kič. Otrok in knjiga* 37. 50–60.

Kovač, Polonca, 2001: *Nikoli ni prepozno za duhovno rast. Otrok in knjiga* 28/51. 63–68.

Megla, Maja, 2006: *Pogovor s pravljíčarko Ljobo Jenče. Jenče, Ljoba (ur.): Sedi k meni, povem ti eno pravljico: za ohranjanje slovenskega izročila: zbornik prvega simpozija pravljíčarjev: priročnik pripovedovanja pravljic*. Maribor: Mariborska knjižnica. 265–273.

Musek, Janek, 1990: *Simboli, kultura, ljudje*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

--, 1993: *Osebnost in vrednote*. Ljubljana: Educy.

--, 1995: *Ljubezen, družina, vrednote*. Ljubljana: Educy.

Milčinski, Jana in Pogačnik Toličič, Slavica, 1992: *Pravljica za danes in jutri*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Rosenberg, Alfons, 1987: *Odkrivajmo simbole. Celje: Mohorjeva družba*.

Saksida, Igor, 2001: *Mladinska književnost. Jože Pogačnik (ur.): Slovenska književnost III*. Ljubljana: DZS. 405–468.

Šircelj, Martina, 1972: *Pravljica od nekdaj do danes. Kobe, Marjana (ur.): Ura pravljic*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Tancer-Kajnih, Darka, 1995: *Slovenska pravljica po drugi svetovni vojni. Otrok in knjiga* 39/40. 38–48.

Zalokar Divjak, Zdenka, 1998: *Vzgoja za smisel življenja*. Ljubljana: Educy.

--, 2000: *Vzgjajati z ljubeznijo*. Krško: Gora.

--, 2007: *Spremnna beseda. Z otrokom lahko sodelujete*. Radovljica: Didakta.



SMILJAN TROBIŠ

Ciklus Pihljanje

Zvezde so srečale nebo,
se razbohotile v skrivnostnih pihljanjih,
ki so jim omogočila blesteti.
Nežno sijajo na zemljo žarke,
ki smo jih že zdavnaj zavrnilo.
Trudijo se, mi iščemo,
a vedno so pogledi obrnjeni naravnost ali navzdol.
Harfe vesolja nam pojejo,
a mi slišimo sebe in ne rek in potokov.

Morali bi zamenjati boga za Boga,
ki nam naliva večnih radosti v skrivne trenutke.
Zvezde pojejo in njihov blesk nas komaj doseže.
Še vedno iščemo svoje.
Vrata k čistosti se odpirajo, ko nas ustaviš,
in spremembe prinašajo skrivnostna spoznanja.
Kar pihlja med zvezdami, zapihlja tudi med nami.

Umirja se z leti naše notranje vesolje,
zvezde izginjajo, zunaj in znotraj,
ostaja pihljanje, ki je vzbudilo lesk,
in ta ostaja, za vedno ...
Potem se sonca združijo v ples, ki ga ni bilo,
a obstaja drugače ...
Zato je vse Drugačno
smisel že v tem našem kratkotrajnem zasvitu.

Zamenjaš boga za Boga, padeš na tla,
nič se ne more več spremeniti.
Ostajaš tam, kjer si bil, a veselje je drugačno,
piješ iz pihljanja, in zvezd ni več, ne zemlje,
ne ljudi, ne tebe, ne vsakdanjosti.
Odslužile so stvari, čas le še brli.
Spremenil si se, ker si se dal Edinemu.

Ko te napade skušnja, da bi spet ozko gledal,
skozi prizmo svojih misli in oči, se nasmejiš.
In se vrneš v široke pokrajine skrivnostne svobode.
Iz stisk si se naučil, da v vsaki brsti cvet, ki odpira vrata.
Zdaj te nosijo vode, pihljanje si videl med zvezdami,
ki te je osvobodilo iz môre tega sveta.

S kotičkoma očes opazuješ usode, žrtve neresničnosti.
Bogove so častili in ne Boga.
Zamenjal si tesnobo s svobodo.
Kako daleč segajo pokrajine svetov!
Kako svobodne so zvezde v svoji čistosti!
Kam vse hitijo ljudje, da bi našli!
Padeš. Počakaš. In mir pihlja, tako kot med zvezdami,
ki se še zdaleč niso dovršile.

Nisem zamenjal Boga, ampak predstavo o njem.
Ko so se zgoščali dogodki, sem izročal. A komu?
In je priplavalo pihljanje, takšno, kot med zvezdami,
da sem v vsaki stiski našel nove pokrajine,
ki so me osvobajale iz krutih zapikovanj.
Počakal sem. Sedel. Vse se je obrnilo. In spoznal sem.
Čas mi je bil dan in odprla so se vrata v potrpežljivost.

Čas se je ustavil, zamenjal sem boga za Boga.
Stvarstvo me sili k Njemu,
kakor raste k Njemu vekomaj.
Pod palmo in pod soncem sem si želel počivati,
pa ni potrebno. V pesek toplote sem se želel zakopati,
pa ni potrebno.
Odprla so se vrata v novo veselje Resničnega.



GYÖRGY DALOS

Državni pokop in pogrebci

POZNO SOVJETSKA SKUPINSKA SLIKA¹

Menjava straže v Kremlju še nikoli ni potekala tako naglo. Konstantin Ustinovič Černenko, generalni sekretar KP SZ, je za vedno zaprl svoje oči 10. marca 1985 ob 19. uri in 20 minut. Na položaju je bil zgolj eno leto. Črnilo njegovega podpisa na zadnjem uradnem pismu z dne prej se še ni dobro posušilo, ko je politbiro 11. marca ob 18. uri vodstvo velikanskega imperija, enoglasno kot vedno, zaupal Mihailu Sergejeviču Gorbačovu, ki ga je izbral Černenko. Za vsakdan na oblastnem vrhu je ta sprememba pomenila komaj kakšno novost. Že več mesecev je dvainpetdesletni Gorbačov vodil posle in domala pri vsaki odločitvi nadomeščal svojega hudo bolnega predpostavljenega. Dobil je tudi nalogo, ki je bila po sovjetskem običajnem pravu stvar prestonolaslednika, organizacijo pogrebne obreda.

Sovjetsko ljudstvo in vse napredno človeštvo bosta večno ohranila spomin na odličnega voditelja komunistične partije in sovjetske države, na stanovitnega borca za komunistične ideje in mir, je pisalo v nekrologu. Posmrtno ostanke

rajnega naj bi pokopali ob kremeljskem zidu, tik ob Semjonu Budjoniju, poveljniku legendarne konjeniške armade. Posmrtno maršalovo sosedstvo je bilo do partijskega šefa pravično, saj je bil tudi on heroj. Junak birokracije. Medtem ko so drugi vodilni funkcionarji znova vzpostavili čistost ideologije ali bili pristojni za vojaško oboroževanje, je Černenko obvladoval gore papirja centralnega komiteja in bil specialist za dnevne rede, resolucije in dopisovanje. Le malo pred svojim odhodom je dal štiriinšestdesetletnik sestaviti podrobno bilanco svoje enajstmesečne dejavnosti povsem v slogu triumfalnih poročil o izvedbah petletk.

Politbiro se je sešel osemindesetkrat, sekretariat pa dvainšestdesetkrat. Politbiro je odobril 3760 uredb, izmed katerih jih je bilo 529 sprejetih na sejah in 3231 z glasovanjem po pošti. Sekretariat je sprejel 5452 uredb, 980 na sejah in 4472 po pošti. [...] Politbiro je nadaljeval s krepitvijo partijskih organov, in sicer tako, da je imenoval 28 novih sekretarjev regijskih in republiških partijskih komitejev ter 12 novih zveznih ministrov. Centralni komite je prejel 255 000 pošiljk uradne korespondence in več kot 600 000 pisem. Generalni sekretar in njegovi kolegi so prejeli okrog 9 000 pisem.

K zadolžitvam novega šefa Kremlja je sodil pogovor z najvišjimi po činu med tistimi, ki so prišli izreč sožalje. Tako je ob robu žalne slovesnosti prišlo do kratke izmenjave mnenj Mihaila Gorbačova po eni strani s Helmutom Kohlom, po drugi strani pa s takratnim ameriškim zunanjim ministrom Georgeom Bushem st.² Seveda so žalostni dogodek mnogi voditelji vzhodnega bloka izkoristili za osebno otipavanje drug drugega, in eden izmed njih, šef SED in predsednik državnega sveta NDR Erich Honecker, je vzpostavil celo stik z zveznim kanclerjem Helmutom Kohlom. Omenjeno srečanje in o njem objavljeno, ne posebej gostobesedno sporočilo sta bila hrana za mednarodne medije, ki so svojo pozornost sicer domala izključno posvečali osebi novega generalnega sekretarja.

VLADAVINA GERONTOKRATOV

Navzočnost bratskih dežel na najvišji ravni je na takšnih pokopih sodila k protokolarnemu minimumu. Umanjkanje katere od merodajnih oseb bi lahko bilo ocenjeno kot znamenje ohladitve odnosov, če že ne kot neposredna žalitev. Pri tem ni bilo samoumevno domnevati, da bodo državni in partijski šefi držav leta 1955 sklenjenega Varšavskega sporazuma še kos naporom romanja h kremeljskim zidovom. Skoraj brez izjeme so jih vsi imeli čez sedemdeset, vsi so bili zdravstveno vse prej kot nenačeti, številne, deloma kar alarmantne skrbi pa so jih vezale na vsakdan njihovih domovin.

Moskovski voditelj se je vseskozi boleče zavedal tega stanja, saj je bil Konstantin Černenko že tretji sovjetski voditelj, ki so ga slovesno pokopavali v zadnjih dveh letih in pol. Novembra 1982 je preminil Leonid Iljič Brežnjev, februarja 1984 se je od življenja poslovil partijski šef Jurij Vladimirovič Andropov, Gorbačovov politični sponzor in mentor. Vsi trije so bili, če pozabimo na siceršnje ocene njihovih političnih kreposti, pomanjkljivosti, zmoglosti ali dosežkov, v sklepni fazi svojega opravljanja službe nezmožni izvajati

svoje naloge. Za ZSSR, deželo, v kateri je bil vodilni položaj vselej povezan z osebno odgovornostjo za vse odločitve, od usodnih do malenkostnih, je to pomenilo, da so državni posli navzven in navznoter stagnirali vsaj od konca sedemdesetih let in da se je zmogla moskovska velesila na dinamiko zunanjega sveta odzivati samo še z nekaj obrabljenimi frazami.

Mimo tega je pogosto umiranje ostarelih visokih kadrov – na seznam izgub so sodili tudi dolgoletni vladni šef Aleksej Kosigin (1980), večni glavni ideolog Mihail Suzlov (1982) in ostareli obrambni minister Dmitrij Ustinov (1984) – ki so ga sodobni mediji naredili za spektakularno, v Sovjetski zvezi povzročilo moralno obrabljenost vedno znova dramatično sporočanih žalostnih vesti. Če so se ljudje 1953 na Stalinovo smrt še odzvali s hrupnimi, histeričnimi izbruhi, so vidno telesno šibkost svojih voditeljev in patetično slovesnost njihovih zadnjih poti, ki je postala monotona, na televizijskih zaslonih prej dojemali kot nekaj grotesknega, neresnega, kar je škodovalo ugledu njihove dežele. Ena izmed mnogih grenkih šal na to temo je to dobro opisala: *Nekega dne moderator televizijskih poročil "Vremja" oznani: "Dragi gledalci, smejali se boste, spet vam moram sporočiti žalostno vest."*

Seveda visoka povprečna starost vladajoče ekipe na proces odločanja ni nujno vplivala hromeče. Nenazadnje je na sosednjem Kitajskem prav tako zelo stari partijski šef Deng Xiaoping sočasno spodbudil korenito gospodarsko reformo, ki je obenem pokazala izhod iz kaosa "kulturne revolucije". Seveda so se kitajski reformni projekti ob vsej frazeologiji o svetovni revoluciji pretežno osredotočali na notranje težave, kar je bilo glede na velikost države in skrbi gigantsko podjetje. Komunistično cesarstvo sredine ni bilo imperij s satelitskimi državami, v katerih bi strahoma ponavljali vsak taktični korak centrale, Peking pa je bilo hkrati tuje častihlepje, da bi popolnoma obubožane države na daljnih celinah financiral le zato, ker bi posnemale

pekinški model socializma. Čeprav je Maovo cesarstvo že od jeseni 1964 sodilo v atomski klub, je pokazalo malo navdušenja nad histerično oboroževalno tekmo supersil. Ljudska republika je, nasprotno, od sprave z ZDA in sprejema v OZN mednarodne spore povsem v duhu kitajskega pregovora opazovala z vrha gore kot boj dveh tigrov.

Resnična težava pojava gerontokracije je bila v tem, da je do skrajnosti otežila edino možno obliko osebnih sprememb v diktaturah, menjavo generacij, s čimer je še bolj zožila že tako ozki izkustveni svet vladajočih. Da je bil star več kot sedemdeset let in dejaven v najvišji sferi oblasti, je za prizadetega pomenilo, da je svojo politično kariero začel v času kolektivizacije, industrializacije, petletnih načrtov, velikega terorja, vojne ali zgodnjega povojnega obdobja in da jo je bil zmožen prilagajati ideološki pravovernosti ter se brezpogojno podrediti vsakokratni usmeritvi. Kritične izjave bi ga zlahka opremile s slovesom krivoverca ali celo izdajalca, s čimer bi bile v določenih fazah zgodovinskega procesa življenjsko nevarne. Ti prejemniki ukazov, ki so jih v njihovih mladih letih spreminjali v fanatike ali jih ustrahovali, so se v šestdesetih in sedemdesetih postopoma spreminjali v tiste, ki ukaze izdajajo. Vsi skupaj so predstavljali zaprt privilegirani sloj – Milovan Đilas jih je imenoval *novi razred* – ki ni imel na razpolago nobenih neposrednih socialnih informacij, marveč je stvarne razmere v svojem delokrogu v najboljšem primeru spoznaval iz olepšanih tajnih poročil.

NOVI GENERALNI SEKRETAR

Mihail Gorbačov je sodil k tej eliti, "nomenklaturi" v uradni sovjetsčini, vendar je kot kmečki sin zrasel v krutem pomanjkanju vojnih in povojnih let. Ko je leta 1950 kot prišlek iz južnoruskega Stavropola začel študirati pravo v Moskvi in kmalu zatem vstopil v partijo, je sicer verjel v podobo njene herojske preteklosti in svetle prihodnosti, a ni bil niti za trenutek pripravljen gledati na

odurno sedanost z rožnatimi očali uradnega optimizma. Z diplomom v žepu se je po naročilu partije vrnil v svoj rodni kraj, kjer je najprej delal kot komsomolski in nato kot partijski funkcionar. V šestdesetih letih je upravljal kmetijstvo vse regije, ki je obsegala 66 000 kvadratnih kilometrov. Vsi, ki so poznali agrarne razmere v ZSSR ali jih morali celo upravljati, so morali na svojih le malo donosnih položajih ohraniti treznost pri presojanju uspehov in neuspehov.

Treznost je bila na mestu tudi v čisto konkretnem smislu. Stavropolski kraj ob vznožju Kavkaza je sodil med priljubljena dopustniška območja za vodilni aparat in vsakokratni regijski partijski šef – na ta položaj je Gorbačov slednjič priplezal leta 1970 – je bil med drugim zadolžen za sprejem v Stavropolu pristajajočih posebnih letal iz Moskve in za to, da je visokim gostom med njihovim oddihom delal družbo. Na ta način vzpostavljeni neformalni stiki so bili za nadaljnjo kariero v vseh ozirih koristni. Tako se je denimo razvila Gorbačovova povezava s takratnim šefom KGB-ja Andropovom. Sočasno se regijski partijski šef ni mogel izogniti občasni udeležbi pri viharjih pijančevanjih svojih nadrejenih.

Vdanost pijači je sodila k maloštevilnim stvarim, ki so sovjetske magnate povezovali z njihovimi podložniki. Pri tem je vodka, kot pri vseh ostalih ljudeh, služila kot gonilo komunikacije. Razvezovala je jezike vodilnih tovarišev, rahljala hierarhične meje in nevpotenemu, če je po sili razmer sodeloval in se pri tem vsaj kazal kot prijatelj pijače, omogočala diskreten pogled za kulise resnične oblasti. Najpomembnejše tajno védenje, ki si si ga lahko pridobil, je bilo v spoznanju, kdo od navzočih je razpolagal z otipljivo politično ali intelektualno močjo in kdo je nosil zgolj masko slednje. Mimo tega je lahko izkušeni pogled med pivskimi bratci zlahka našel tistega, ki je po zgledu Nikite Hruščova svojemu tajniku izdal ukaz, naj mu na skrivaj raje nataka vodo. Da bi omenjeno ugotovil, si potreboval normalen, sproščen, da, trezen dar opazovanja.

Ta lastnost se je pri Gorbačovu družila z v njegovih krogih redko zmožnostjo, da je pazljivo poslušal svojega sogovornika, hlastno vpiljal nove informacije in ostajal zgovoren, ne da bi postal preveč radodaren s podatki. Njegov giblivi obraz z dolgim, medijsko učinkovitim materinim znamenjem na levi strani čela je po od alkohola in kortizona otrplih, brezbarvnih izrazih njegovih neposrednih predhodnikov deloval kot razodetje. Tako je bil torej videti sovjetski voditelj z mimiko! Kot komunistu s človeškim obličjem mu je ob prvem večjem obisku Zahoda leta 1984 uspelo omehčati celo konservativno britansko ministrsko predsednico Margaret Thatcher, železno lady.

Posebni šarm, ki je vel od njega, se je še najmanj dotaknil njegovih kolegov iz vzhodnega bloka. Čeprav so države članice Varšavskega sporazuma v uradnem jeziku veljale za zaveznice in se je "socialistični tabor" iz zgodnjih petdesetih let zdaj, da bi se izognili slabemu priokusu besede "tabor", imenoval "socialistična skupnost", je večina oblastnikov iz satelitskih držav, celo če so v svojih lastnih deželah igrali lokalne despote, trpela za elementarno odvisnostjo od moskovskih interesov in samovolje. Glede na zgodovinsko izkušnjo tega vrhnjega sloja je bilo vprašanje, ali je trenutni kremeljski gospodar star ali mlad, debel ali suh, plešast ali lasat, postranskega pomena. Zanje je bil generalni sekretar KP SZ v vsakem primeru tisti, ki je določal politiko, četudi je v posameznih vprašanjih v okviru meja, ki jih je sam določil, toleriral določen manevrski prostor svojih vzhodnoevropskih partnerjev. Kakor koli, generalni sekretar je bil za svoje manjše kolege od zgoraj vsiljeni nadjaz, najvišja instanca, v katero ni bilo priporočljivo dvomiti.

SENIOR IN VAZALI

Vendar so se oblike vazalstva sčasoma v določeni meri spremenile. Namesto neposrednega, v skrajnih primerih celo vojaškega vmešavanja, so vse bolj stavili na

gospodarski vpliv. Leta 1949 ustanovljeni Svet za vzajemno gospodarsko pomoč (SEV) v nobenem trenutku ni opravljal vloge z dejanskim denarjem razpolagajočega, na okoliščine v posameznih deželah specializirane povezovalnega organa. Prej kot to je bil birokratski okvir za uvoz in izvoz na podlagi meddržavnih pogodb, praviloma med dvema partnerskima deželama. Sovjetska zveza je kot industrijska surovinska velesila z navidezno neizčrpnimi kapacitetami narekovala pogoje trgovanja. Sočasno se je iz ideoloških razlogov in razlogov državniškega razuma trudila za minimalno gospodarsko stabilnost svojih partnerjev. Za članice, ki so se SEV-u pridružile kasneje, za Kubo, Vietnam in Mongolijo, je to pomenilo finančno poroštvo za nadaljnji obstoj socialističnega modela na njihovih, od Evrope odmaknjenih koncih sveta.

Železna zavesa in zahodna politika embarga sta SEV celo opremili z videzom uspešnosti. Rublji, vzhodnonemške marke, zloti, forinti, krone, leji in levi so se stekali v blagajne velikanske samopostrežne trgovine, v kateri je skromna kupna moč vedno znova trčila ob enako žalostno ponudbo. Za od začetka previdno trgovino z "nesocialističnim gospodarskim območjem" so plačevali z žlahtno valuto iz sefov narodne banke, z dragocenim izvoznim blagom ali – kot leta 1963 po katastrofalni sovjetski žetvi – celo z zlatom za žito. Brž ko so se komercialni stiki med Vzhodom in Zahodom v zgodnjih sedemdesetih letih okrepli in je prišlo – s tihim pristankom Moskve – do najema prvih trgovinskih in pozneje investicijskih kreditov, so se pokazale vse negativne plati dvojnega standarda. Hkrati je prvi val odjuge časovno sovpadel z bližnjevzhodno vojno leta 1973 in z eksplozijo cen surovin, ki ji je sledila, ta pa je botrovala zadolževanju vzhodnoevropskih ljudskih republik. Izvoz je v vedno večji meri financiral vračanje kreditov, kasneje celo samo obresti. Bratskim deželam namenjeni proizvodi so bili skoraj praviloma slabše kakovosti, pogodb in dobavnih rokov so se vse strani držale le sporadično. Celotno ZSSR je

škilila na zahodne trge. Dežela komunizma je bila predvsem iz obrambnih razlogov navezana na modernizacijo svojega gospodarstva.

Ta v strokovni literaturi podrobno predstavljani proces ni bil niti načrtovan niti predvidljiv. Nasprotno, sovjetsko vodstvo je v začetku šestdesetih let izhajalo iz tega, da mu bo uspelo v kratkem času preseči zgodovinski zaostanek za razvitimi kapitalističnimi deželami. To vratolomno gospodarsko napoved je KP SZ na 22. kongresu leta 1961 uradno razglasila za svoj program. V svojem govoru je partijski šef Nikita Hruščov med drugim prisegal tole:

KP SZ si za cilj zastavlja, da bo v naslednjih dvajsetih dosegla življenjsko raven prebivalstva, ki bo višja kot v sleherni kapitalistični deželi. Prvič v zgodovini ponehuje stanje, da morajo ljudje trpeti pomanjkanje. Javna prehrana pridobiva vedno več veljave v primerjavi z doma pridelanimi jedmi. Poseben pomen pripisujeta komunistična partija in sovjetska država popolni rešitvi stanovanjskega vprašanja. Tega vprašanja doslej ni zmožal rešiti noben družbeni sistem. V naslednjih desetih letih moramo odpraviti pomanjkanje stanovanj. Ob koncu drugega desetletja bo imela vsaka družina lastno stanovanje s popolnim udobjem. [...] V prvem desetletju bomo za večino delovnih ljudi uvedli šesturni delovnik oziroma petintrideseturni delovni teden. Obenem bomo plačani dopust delavcev in nameščencev podaljšali na tri tedne in pozneje na en mesec. [...] Z ozirom na naslednjih dvajset let si za cilj zastavljamo [...] prehod na brezplačna pouk in medicinsko oskrbo, brezplačno uporabo stanovanj, javnih služb in mestnega prometa. [...] V drugem desetletju bomo začeli z uresničevanjem naslednjega velikega socialnega ukrepa. Delovni ljudje v podjetjih in ustanovah, prav tako pa kmetje v kolhozih, bodo deležni brezplačne oskrbe (kosila). [...] V naslednjih desetih letih [...] bomo presegli ZDA glede na industrijsko proizvodnjo na prebivalca, v drugem desetletju – do leta 1980 – bo naša domovina ZDA prekosila tudi glede na agrarno proizvodnjo na prebivalca.

Pustimo ob strani, ali so avtorji partijskega programa sami verjeli v te dih jemajoče

obljube. Ostaja dejstvo, da je Hruščovu tedaj uspelo v javnosti zbuditi določeno upanje v postopno izboljšanje položaja. To je bilo navsezadnje povezano s tem, da so vnovična obsodba Stalinovega terorja – truplo diktatorja so celo odstranili z mesta ob Leninu v mavzoleju – liberalizacija v kulturi in ohlapna pripravljenost za gospodarske reforme dale nove spodbude in aktivirale nove duhovne moči.

Kar je zadevalo konkretni časovni načrt, je slednji sprožil sholastične debate o vprašanju, ali je moč najpomembnejšo obljubo programa, da bo *sedanja generacija sovjetskih ljudi že živela v komunizmu*, uporabiti tudi za male socialistične dežele vzhodne Evrope ali Azije. NDR, Poljska, ČSSR, Madžarska, Romunija in Bolgarija so tedaj oznanile, da so bili pri njih dotlej postavljeni šele temelji socializma. Nekako bi bilo treba preseči časovno razliko med letoma 1917 in 1945, med rusko oktobrsko revolucijo in rojstvom vzhodnoevropskih sistemov. Sovjetski ideologi so sosednja ljudstva mirili, da bo komunizem pri vseh članih vzhodnega zavezništva na vrata potrkal "zgodovinsko sočasno". Kaj bo sledilo, je opredelil že Lenin: ker ne bo več sovražnih razredov, bo nastopilo izumrtje države, splošno blagostanje pa bo naredilo denar odvečen. Ta premoč bo slednjič zapečatala usodo Zahoda, kajti "v mirni tekmi" bo moral kapitalizem nedvomno potegniti kratko. Vendar moskovski kovači prihodnosti niso izdelali konkretnega urnika zatona nekomunističnega sveta.

Tri leta pozneje so osrednjega govornika 22. kongresa strmoglavili med pučem v palači in mu med drugim očitali "subjektivizem" in "prošektorstvo" (fantaziranje). Njegov časovni načrt so spodobno odložili v kot in družbeni sistem ZSSR skromno označevali kot "razviti socializem", sistem manjših držav vzhodnega bloka pa kot "realno obstoječi", se pravi nepopolni socializem. Omenjeno je danes vredno omembe le zato, ker je bil navedeni program KP SZ zadnji, četudi zgolj zaigrani plamen tistega prvotno vizionarskega svetovnega

nazora, ki je komunizem povezoval z utopično mislijo dveh tisočletij, s praktičanstvom, s herezijami, s Tomažem Morom, Campanello, Saint-Simonom, Ownon in Fourierjem, a tudi z Lassallovimi in Beblovimi sanjami. Nit je bila sedaj nepreklicno pretrgana, država prihodnosti je dokončno pristala v sivem tujak in zdaj.

PRVI POGOVOR Z ZAVEZNIKI

Skoraj četrto stoletje zatem, po Černenkovem pogrebu 13. marca 1985, je Mihail Gorbačov sprejel vodilne politike Varšavskega sporazuma. Pogovor je imel splošen značaj in ni trajal dolgo. V izjavi je novi partijski šef razložil osnove svoje politike in poudaril njeno kontinuiteto. Ob običajnih geslih, ohranjanju obrambne moči, pogajanjih z ZDA o razoroževanju, enotnosti socialističnih držav, je padel tudi izraz *pospeševanje razvoja*, ki je sicer sodil med običajna mašila, a je naslednji dan kljub temu zaznamoval naslovnice vseh partijskih glasil od Vzhodnega Berlina do Sofije. Toda pomembnejša je bila neka Gorbačovova pripomba, ki je ostala neobjavljena: *Sovjetska zveza nima malo gospodarskih skrbi, a vemo, da tudi položaj drugih socialističnih dežel ni preprost. Z ekonomskimi težavami prijateljskih dežel se ukvarjamo kot s svojimi lastnimi.*

Na formalni ravni so zbrani razpravljali o bližnjem podaljšanju svojega zavezništva. Sovjetska stran je predlagala, da bi Varšavski sporazum podaljšali za dvajset let, in če dvajset let pozneje, se pravi leta 2005, nobena od držav članic ne bi ugovarjala, njegovo trajanje avtomatsko razširili še na naslednjih deset let. Iz simboličnih vzrokov naj bi slovesno dejanje opravili na "kraju zločina", v Varšavi. Proti tej sporazumni rešitvi je romunski državni in partijski šef Nicolae Ceaușescu predlagal v razmislek, da bi zadostovalo tudi podaljšanje za deset plus pet let, vendar vsaj spričo tega žlahtnega zbora ni nameraval brezpogojno vztrajati pri svoji različici.

Po drugi strani je šlo, čeprav to ni bilo izrečeno, na srečanju prav za težave tako

seniorja kot njegovih vazalov, ki jih je omenjal Gorbačov. Krsto že v trenutku njegove smrti povsem pozabljenega Černenka so obdajali starci, ki so se v svojih lastnih deželah srečevali z bojem za preživetje spričo gospodarske krize in iz nje izvirajoče nevarnosti socialnih nemirov. Vsem je bilo skupno, da so izšli iz predvojnega komunističnega gibanja in da so imeli za seboj težavna leta ilegale. Trije med njimi, poljski, češkoslovaški in madžarski veteran, so svoje dni na lastni koži izkusili stalinizem, kar ni omajalo ne njihovega komunističnega prepričanja ne lojalnosti do Moskve. Najsi si je bila šesterica častivrednih mož po biografiji, mentaliteti in duševnih zmožnostih še tako različna, so skupaj s svojimi državami zastopali rdeči pas Evrope, zgodovinsko trofejo sovjetske oblasti, ki se ji ta, tako se je vsaj zdelo, ni mogla nikoli odreči, ne da bi opustila svojo istovetnost.

Gorbačov je zdaj prisluhnil nevznemirljivim sporočilom gostov na pogrebščini in iz ustreznih dokumentov natanko vedel, kaj je bremenilo vsakogar med njimi.

Prvi govornik, János Kádár, je bil še posebej kratek, ker je moral še isti dan odleteti nazaj v Budimpešto, kjer je njegova partija opravljala zadnje priprave na svoj 13. kongres. O tem redkobesednem, skromnem možu je Gorbačov slišal posebej veliko dobrega od Jurija Andropova, ki je bil v petdesetih letih veleposlanik v Budimpešti in je odločilno prispeval h Kádárjevemu nastopu oblasti. Tedanje zasluge madžarskega partijskega šefa so bile na dlani. Leta 1956 je legitimiral zadušitev ljudske vstaje po rokah Rdeče armade, brezobzirno izpeljal stroge ukrepe proti udeležencem vstaje in znova vzpostavil oblast in red v državi. V začetku šestdesetih se je vabil v nekakšni spravnici usmeritvi in ustvaril ozračje majhnih svoboščin. Tako je desetmilijonska država prišla do svojega vzdeyka "najbolj vesele barake v taborišču".

Vendar je Madžarska v zadnjih letih postajala vse manj zanesljiva. Kljub vsem javnim izpovedim zvestobe Moskvi in drugim bratskim deželam se je vlada v Budimpešti

skoraj odkrito spogledovala z zahodno Evropo in z ZDA. Navznoter je sledila liberalni usmeritvi, popuščala dragim potrošniškim željam državljanov, tolerirala sistemu tuje pojave v kulturi in se opozicije dotikala z žametnimi rokavicami. A skrb je vzbujala globoka zadolženost države v tujini, ki je mejila skoraj na plačilno nesposobnost. Leta 1985 je bila s štirinajstimi milijardami ameriških dolarjev na prebivalca najvišja v vzhodnem bloku. Da bi izravnal ta primanjkljaj, je Kádár nekaj let prej zaprosil za sprejem svoje socialistične države v Mednarodni denarni sklad.

Drugače kot Madžarska Nemška DR ni bila v akutni krizi. S svojo občutno goro dolgov v višini 26 milijard dolarjev je znala "delavska in kmečka država" upravljati bolje kot njeni sosedje vzhodno od Odre. Najprej je imela republika za vzhodnoevropske razmere razmeroma storilnostno naravnano, tehnično dobro opremljeno gospodarstvo, drugič pa so bili tukaj zaznavne prednosti posebnih nemško-nemških odnosov, nenazadnje prostocarske notranje trgovine. S pomočjo zahodnih kreditov in sovjetskih surovin je bilo moč ohranjati doktrino "enotnosti gospodarske in socialne politike", ki je sedemnajstim milijonom državljanov podelil v vzhodnem bloku edinstveno visoko in pogosto zavidano življenjsko raven. Pozno priznanje NDR po vsem svetu, do katerega je vendarle prišlo, je razen tega dvignilo samozavest vodilnih funkcionarjev in predvsem generalnega sekretarja in predsednika državnega sveta Ericha Honeckerja, ki je na moskovskem srečanju leta 1985 besedo povzel kot drugi.

Nacionalni ponos vzhodnih Nemcev, ki so ga mnogi sogovorniki dojemali kot visokostnega, je Moskvo vznemirjal enako kot tesni gospodarski stiki NDR z ZRN. Kremelj je hotel sam določati tempo zблиževanja med nemškima državama. Tako je jeseni leta 1984 še pod Černenkom preprečil dolgo načrtovano Honeckerjevo pot k Helmutu Kohlu, ki bi za seboj potegnila precejšnje zvišanje veljave generalnega sekretarja. Zanesljivost najzahtodnejše postojanke ZSSR je vrhu tega ovirala

njena notranja razklanost. Na eni strani sta bili velikanska sovjetska vojaška navzočnost in rigidna ideološka drža kakega Kurta Hagerja, ki je hotel biti bolj papeški od papeža, na drugi kar naprej rastoče število izselitve željnih "prosilcev". Odrpta medijska fronta in gosta mreža Intershopovih trgovin sta kazali, kako nestabilen je bil v bistvu položaj, ki je na zunaj deloval neomajno.

General Wojciech Jaruzelski, tretji govornik, je bil podobno kot János Kádár deležen posebnih simpatij Moskve. Ko je decembra 1981 z za socialistične dežele prejkone nenavadno metodo, vojaškim udarom in "izrednim stanjem", ki mu je sledilo, izločil svojo nevarno nasprotnico, sindikalno gibanje Solidarnost, in politični opozicijski krožek intelektualcev, se mu je posrečila umetnina. Geopolitične interese Moskve je uveljavil brez posega Sovjetske zveze. Deloval je s pomočjo hladnega terorja specialnih enot *Zomo*, z mrežo koncentracijskih taborišč in izdatno rabo organov državne varnosti. A paradoks je bil v tem, da je bil težko pridobljeni socialni mir v pretežni meri zasluga posredniške dejavnosti Katoliške cerkve.

Za manj uspešnega se je pretepač Jaruzelski izkazal v svojem boju z gospodarsko bedo dežele. Čeprav je v tem času prišlo do nekaterih minimalnih izboljšav oskrbe z živili, si Poljska ni mogla zares opomoči od gospodarske depresije, kaj šele, da bi vpeljala razumne reforme. Ob grozo vzbujajočih dolgovih v višini tridesetih milijard ameriških dolarjev so deželo bremenile sankcije, kar je bil odgovor zahodnih vlad na izredno stanje. Tako se je čutila *Rzeczpospolita Polska* še bolj od svojih partnerjev v vzhodnem bloku navezano na sovjetsko pomoč. Ko je Jaruzelski udeležence sedaj za april slovesno povabil v Varšavo, da bi podaljšali vojaški sporazum, je omenjeno storil vojaško iskreno. Na takšnega državnika se je bilo moč zanesti, samo njegovo ljudstvo je ostajalo notorično nezanesljivo.

Četrty govornik, leta 1911 rojeni Todor Živkov, je bil od leta 1954 na čelu bolgarske komunistične partije, od leta 1958 pa je bil

šef države. S tem v razsvetljenem krogu ni bil le najstarejši, marveč je imel tudi najdaljšo izkušnjo vladanja. Njegova zvestoba Kremlju je bila pregovorna, tako da so mu pripisali, da naj bi se zavzemal za sprejem svoje države kot šestnajste članice ZSSR, kar naj bi bil načrt, ki je propadel zgolj zaradi brezsrčnosti Sovjetov. Za to dogajanje manjkajo dokazi. Dejstvo je le, da so melodije bolgarske in sovjetske himne zvene le strašljivo podobno in da so bankovci levov balkanske republike na prvi pogled delovali kot amaterski rubeljski ponaredki. Celó iz časa bojev proti Osmanskemu imperiju izvirajoče tradicionalno prijateljstvo do Rusov med Bolgari, ki so jim nekoč vladali Osmani, je prispevalo k izjemni lojalnosti do velikega brata.

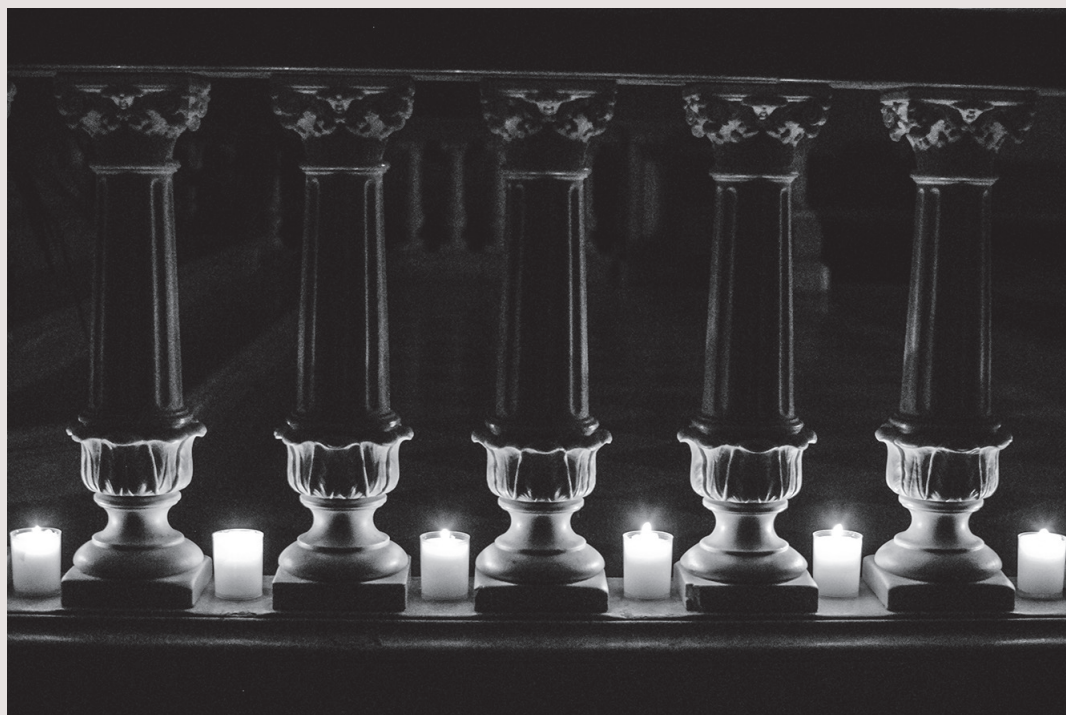
Sočasno ta posebna vnema vlade v Sofiji nikakor ni ovirala v tem, da ne bi jemala zahodnih kreditov, ki so se do leta 1985 povzpeli do zadolžitve v višini štirih milijard ameriških dolarjev. Med tem so na obali Črnega morja gradili hotele za zahodne turiste, da bi prišli do trdne valute, obenem pa prosjčili Sovjete za kredite in surovine. Bolgarija je bila s svojimi osmimi milijoni in pol prebivalcev ob začetku osemdesetih let neposredno pred gospodarsko katastrofo. Častihlepne industrijske projekte so hoteli uresničiti na račun prej cvetočega, a zdaj propadajočega kmetijstva. Socialnim nemiroom se je želel režim izogniti tako, da so po starem vzorcu razglašali nacionalistične vrednote. V tem smislu so poleti 1984, se pravi malo pred žalno slovesnostjo v Moskvi, začeli s tako imenovano kampanjo pobolgarjenja, med žrtve katere je sodila turška manjšina, približno milijon ljudi. Mnoge so prisilili k spremembi, natančneje k pobolgarjenju njihovih imen, kar je bil fanal, ki mu bo kasneje sledilo množično izganjanje Turkov.

Podobno kot v bolgarski je tudi v češkoslovaški zgodovini obstajalo tradicionalno prijateljstvo z Rusijo. Panslavizem 19. stoletja se je z upanjem oziral proti Sankt Petersburgu, Beneševa prva republika je gojila prijateljske odnose s Stalinom, po drugi svetovni

vojni pa je ČSSR sodila v prve vrste zmagovite protihitlerjevske koalicije. Ta moralni kapital ni bil čisto izrabljen niti po vzpostavitvi komunistične diktature, zgodovinski prelom je veliko prijateljstvo doživelo šele v tistih avgustovskih dnevih, ko so sovjetski tanki nasilno zatrli reformno gibanje pod komunističnim voditeljem Aleksandrom Dubčkom. Dubčkovemu nasledniku Gustavu Husáku, ki je med pogovorom leta 1985 do besede prišel kot peti, je kljub začetnemu odporu družbe uspelo doseči "normalizace", kakor so si jo želeli Sovjeti.

V mračnem ozračju je poskušala partija, ki je do tega trenutka iz svojih vrst izključila polovico, in sicer ne nujno neumnejšo polovico, prvotnega milijona članov, s širokopoteznim programom gradnje stanovanj, z izboljšano ponudbo za potrošnike in z množičnim preganjanjem drugače mislečih od sovjetskega modela rešiti, kar se je še dalo. Rezultat je bil večinoma popolnoma pasivna družba, pri čemer niti demokratično civilno gibanje Charta 77 in njegove pogumne akcije niso veliko spremenile. Podobno kot Nemška DR je imela tudi Češkoslovaška razmeroma dobro razvite proizvodne strukture in je bila manj kot njene sosede odvisna od tujih investicij, medtem ko so bile rdeče številke še relativno pregledne. Vsota zahodnih dolgov je leta 1985 znašala štiri milijarde ameriških dolarjev in pol pri 13,5 milijona prebivalcev. Tako bi bila lahko ta deželá domala idealen partner za Sovjetsko zvezo, a je bil ta odnos zaradi invazije Varšavskega sporazuma in zatrtja reformnega socializma leta 1968 hudo obremenjen.

Edini udeleženec žalne slovesnosti za Čerenkom, ki je pri gostitelju zagotovo zbujal negativna čustva, je bil Nicolae Ceaușescu. V zapisku o srečanju je generalni sekretar pripomnil: *Ko sem se obrnil k Ceaușescuju, se je vedel izmikajoče ... [...] Zelo odločno bi moral odgovoriti, da smo glede vprašanja protokola o nadaljevanju Varšavskega sporazuma soglasni. [...] Ceaușescu je požiral besede in ni rekel ničesar. Ti nejevoljni stavki so določali temeljni*



ton vseh poznejših, javnosti nedostopnih izjav sovjetskega voditelja o Romunu.

Ceaușescu je predrzni nasprotni predlog, da bi veljavnost sporazuma skrajšali na deset plus pet let, ki ga je v Moskvi teden dni pozneje ponovil njegov zunanji minister Dascalu, je Gorbačova hudo osupnil in naplavil neprijetne spomine. Romun je bil v očeh vsakokratnih sovjetskih voditeljev večna nadloga, ki je bil pripravljen torpedirati sleherni skupno odočitev "socialistične skupnosti", če si je lahko na ta način zloščil svoj imidž na Zahodu ali je pričakoval kakšne druge koristi. Njegovo koketiranje z "neodvisnostjo" se je pričelo že januarja 1967, ko je Romunija kot prva dežela zahodnega bloka, ne da bi vprašala Moskvo, vzpostavila diplomatske odnose z ZR Nemčijo, po izbruhu šestdnevne vojne pa jih ni prekinila z Izraelom. Njegova zavrnitev udeležbe pri invaziji na ČSSR avgusta 1968 mu je z ozirom na romunsko prebivalstvo služila za spektakularen dokaz za njegovo suvereno zmožnost delovanja. Tedanji Ceaușescu je triumfalni pohod skozi vso deželo je pripravljal pot za vse močnejši kult osebnosti, ki je v začetku osemdesetih let že kazal odkrito monarhične poteze. Po antičnem zgledu se je dal proslavljati kot "Conducator" in dvornemu slikarju poziral z žezlom v roki.

Med tem je Romunija enako gotovo kot ostale "bratske dežele" drsela v katastrofo. V njenem primeru odločilni niso bili zunanji dolgovi sami (1985 jih je bilo za sedem milijard ameriških dolarjev), temveč poskus, da bi te lahkomišelnost najete in za megaprojekte zlorabljene kredite poplačali v razmeroma kratkem časovnem obdobju. Šlo je za noro zamisel, ki je uničila življenjske temelje romunskega prebivalstva in povzročila, da je že v tem času večina vegetirala pod slehernim napol sprejemljivim eksistenčnim minimumom. Čeprav si je lahko sovjetsko vodstvo tukaj nedolžno opralo roke, se je še vedno čutilo prisiljeno ohranirati nekakšno skupnost odgovornosti celo s to "dopisno članico" Varšavskega sporazuma. Očitno je v desetletjih sobivanja med ZSSR in državami,

ki jim je vsilila svoj model, nastala odvisnost tudi v obratni smeri.

PERESTROJKA

Neka anekdota partijskemu šefu Nikiti Hruščovu, ki je rad podeljeval vsakovrstna priznanja in odlikovanja, podtika namen, da bi Nikolaja II., zadnjega ruskega carja, posmrtno razglasil za "junaka Sovjetske zveze", in sicer zaradi njegovih zaslug "za ustvarjanje revolucionarnega položaja leta 1917". Torej je prispeval k padcu monarhije in s tem posredno k zmagi boljševiške revolucije. Dejansko je Rusko carstvo nenazadnje propadlo zaradi birokratske nemoči in diletantizma svoje vodstvene elite. Tudi sicer je več kot dovolj zgledov za to, da politiki s svojim delovanjem pogosto dosežejo nasprotje tistega, kar so si nekoč zapisali na zastave.

Zgodovinarje in sodobnike danes zaposluje vprašanje, do kdaj so dogodke v Sovjetski zvezi usmerjali njeni voditelji sami in kdaj so se ti protagonisti, ne da bi se popolnoma zavedali omenjenega dejstva, spremenili v nemočna orodja slepih zgodovinskih sil. Gorbačov sam je za vsako uspešno pobudo v okviru svoje perestrojke skoval pogosto ponavljano frazo: "Proces pošol" (Proces je stekel). Kdaj je ta "proces", ki ga je insceniral politbiro, dosegel tempo, ki ga ni bilo mogoče več nadzirati? V kateri fazi se je "predelava" spremenila v "razgradnjo" in sprostila toliko uničevalne energije, da je na koncu odpihnilo celo začetnika glasnosti in perestrojke?

Sesutje Sovjetske zveze v nobenem primeru ni moglo biti cilj leta 1985 ustoličenega kremeljskega vodstva. Prostovoljno odpoved petim milijonom kvadratnih kilometrov ozemlja in šestdesetim milijonom prebivalcem bi kot absurdno zavrnil vsak jasno razmišljajoči državnik, zanj pa bi bila popolnoma nesprejemljiva, celo nepredstavljiva odpoved položaju supersile z oborožitvenim ravnotežjem z ZDA vred. Zaradi tega oblastniki, kar je zadevalo njihove vzhodnoevropske partnerje, niso mislili na nič več kot na nekaj

olajšav pri stikih z Zahodom in na omejeno liberalizacijo družbe, kar naj bi se seveda zgodilo ob ohranitvi zvestobe zavezništvu in vodilne vloge v posameznih deželah vladajočih komunističnih partij. Čeprav so na diplomatskem parketu pogosto govorili o zmanjševanju števila enot, so tovrstni predlogi z ozirom na stvarnost razorožitvenih pogajanj ostajali zgolj lepe sanje. V Evropi je Sovjetska zveza podobno kot ZDA izvajala jasno politiko ravnotežja, navezano na v Jalti določene in v Helsinkih potrjene interesne sfere. Časovna perspektiva, v kateri je razmišljala, je segala vsaj do leta 2015.

Namen perestrojke je moč z današnjega vidika povzeti nekako takole. Sovjetska zveza se odpove ravni oborožitve iz osemdesetih let, umakne se z območij vojaških konfliktov, najde *modus vivendi* z Zahodom, da bi od tam dobivala tehnologijo, s katero bi lahko znova oživila svoje stagnirajoče, načeto gospodarstvo. Vzporedno s tem bo oblast rešila prenekatero politično napetost, ko bo z *glasnostjo* omilila birokratski pritisk na kulturo in javnost, prav tako pa bo demokratizirala določene ustanove, predvsem lokalno samoupravo. Obrati in strokovna ministrstva bodo dobila večjo samostojnost, med drugim pravico, da sami vzpostavljajo stike s tujimi partnerji. Zasebniki bodo smeli ustanavljati majhna podjetja ali kooperative.

Ti načrti so šli veliko dlje od svojih predhodnikov, Leninove "nove ekonomske politike" v dvajsetih in Hruščovove politike "odjuge" po Stalinovi smrti. Lahko pa dvomimo o tem, da je partijsko vodstvo upoštevalo specifični položaj zaveznikov. Vsekakor se zdi obljuba generalnega sekretarja CK KP SZ ob Černenkovem pogrebu, da bo gospodarske težave bratskih dežel obravnaval kot enakovredne sovjetskim, kot sprememba brez kritja. Vsak šolani ekonomist, ki je vsaj napol poznal stanje stvari v vzhodni srednji Evropi, je že tedaj vedel, da je sanacija držav članic Varšavskega sporazuma s sovjetsko pomočjo povsem izključena. Pri tem niti ni bila odločilna gora dolgov šestih ljudskih

demokracij, skupaj osemdeset milijard dolarjev, saj je bila samo Mehika neprimerno bolj zadolžena. Neobvladljiv je bil izziv, kako te po moskovskem modelu oblikovane ekonomije redno oskrbovati s surovinami in od primera do primera s krediti, da bi ostale delujoče in bi bilo moč zagotoviti nadaljnji obstoj socialističnega sistema v posameznih deželah.

Sočasno je bilo politično agendo perestrojke skoraj nemogoče uskladiti s sosedi. Stagnacija velikega brata v obdobju Brežnjeva je natančno zakoličila meje manevrskega prostora državnih vodstev ljudskih demokracij; bila je čas stabilnosti oblasti. Vsaka sprememba v Sovjetski zvezi je za vzhodne oligarhije na podlagi starih prisilnih posnemanj in prilagoditev predstavljala vznemirjenje. Omenjeno je posledično veljalo tudi za v Kremlju načrtovane reforme. Temu se je pridružila vrsta nepredvidljivih, deloma naključnih dogodkov, ki so kmalu razbili prvotni okvir programa.

POSLEDICE ČERNOBILA

Do eksplozije v četrtem bloku jedrske elektrarne v bližini Černobila je prišlo 26. aprila 1986 malo pred poldruho ponoči. Prvo telegrafsko obvestilo je v ministrstvo za energijo prispela šele opoldne in je že vsebovalo olepševanje. Ogenj naj bi bil pogašen, hlajenje reaktorja v teku. Po mnenju zdravstvenega ministrstva naj bi evakuacija štiridesetih tisoč prebivalcev Černobila ne bila potrebna. To tolažilno sporočilo je najprej doseglo splošni oddelek, nekakšno pisarno centralnega komiteja, od tam pa je šlo na nižjo hierarhično raven, in sicer na oddelek za atomsko energijo. Šele na četrtem mestu so pozno popoldne obvestili Gorbačova. Medtem so radioaktivni oblaki zapustili državne meje Sovjetske zveze v treh smereh: proti severu, zahodu in jugu. Že zgodaj zjutraj so jih mogli izmeriti nad Švedsko. Na zaslonih preplašenega svobodnega sveta so se pojavili prvi satelitski posnetki še vedno gorečega reaktorja.

Kdor je v velikanskem imperiju poslušal ruske oddaje radia Free Europe, BBC ali nemški radio, kar je veljalo za nekaj milijonov sovjetskih državljanov, je bil nekaj časa o dogodkih obveščen bolj kot voditelji dežele. Osupljivo je, da so ti, čeprav so že vedeli za razsežnosti tragedije, šele čez dva dni, 28. aprila, zbobnali skupaj politbiro in ustanovili krizni štab. Šele potem so s katastrofo seznanili javnost, najprej so sicer olepševalno govorili o "havariji". Da vodstvo v prežarčenih regijah ni odpovedalo prvomajskih shodov, lahko z določeno dobronamernostjo pripišemo njihovemu šoku.

"Havarija", posledica tako človeške napake kot konstrukcijske napake, je bila nenadajna polomija sovjetskega komunikacijskega sistema, ki je bil zaradi desetletij skrivaštva in paničnega strahu pred resnico od spodaj navzgor domala neprepusten. Gorbačov je sporočilo katastrofe dojel: *Smo pod nadzorom svojih ljudi, pod nadzorom vsega sveta. [...] Vsemu svetu bomo pošteno povedali, kaj se je zgodilo.* Očitno je bila ta poštenost dozirana glede na poslušalce in politično zmanipulirana. Tako je bilo tudi v Budimpešti med zasedanjem državnih in partijskih šefov držav Varšavskega sporazuma junija 1986. *Na posebnem srečanju, ki so se ga udeležili le generalni sekretarji, sem pripovedoval o Černobilu. Bili so šokirani zaradi izgub, že zdaj je šlo za tri milijarde rubljev. In kaj bi se zgodilo, če bi sredi Evrope izbruhnila atomska vojna? Potem bi bilo konec z vsem. Torej, tovariši: ni slabega brez dobrega. "Dobro v slabem" naj bi bilo po Gorbačovu v tem primeru v dejstvu, da je katastrofa vsemu svetu predstavila nevarnosti sproščene atomske energije. A zakaj je moral sovjetska številka ena v najožjem tovariškem krogu posegati po mirovni propagandi? Zakaj ni raje spregovoril o tveganjih uporabe atomske energije v miru? Končno so imeli zavezniki brez izjeme jedrske elektrarne sovjetskega tipa v Rheinsbergu, Paksu in Kozloduju, ČSSR je pravkar začela s projektom Temelin, NDR pa se je pripravljala, da v bližini Greifswalda zgradi nov prestižni objekt.*

Čeprav bi bilo moč Gorbačovovemu ravnanju glede na to, da je že vedel za razsežnosti atomske tragedije, vsekakor marsikaj očitati, je poskušal vso odgovornost za zapoznili odziv naprtiti uradnikom. Očitno se je tedaj spomnil, da bi se bilo moč inertnosti komunističnega aparata lotiti z javnim pritiskom. Zato je omilil cenzuro. *Glasnost*, ki se je začela na kulturnem področju, je v Sovjetski zvezi učinkovala podobno nepričakovano kot razmah javne kritike na Madžarskem po letu 1953 ali na Češkoslovaškem leta 1968, med praško pomladjo. Medtem ko so mediji svojo pozornost usmerjali na vedno nove doslej tabuizirane sistemske napake, so s slehernim razkritjem širili svojo lastno svobodo. Kolikor splošnejša pa je omenjena ostra, na trenutke jedka kritika bila, toliko močnejše se je zgrnila na tiste, ki so jo sploh omogočili. Izšli so prvi necenzurirani časopisi in ustanovljene so bile avtonomne skupine, uradno "neformalne organizacije", z ekološkim, verskim, liberalnim ali socialdemokratskim programom. Tako je v sovjetski družbi nastal pluralizem, ki ga elita nikakor ni spodbujala, in vzpostavljen je bil odkriti politični boj. Ob množičnih nemirih v kazahstanskem glavnem mestu Alma-Ata ob koncu leta 1986 se je pokazalo, koliko nevarnega potenciala se je skrivalo v mednacionalnih sporih.

Leto pozneje so ob nestrinjanju Borisa Jelcina marca 1987 postale vidne prve razpoke v fasadi enotnosti. Nekateri funkcionarji, med njimi Jelcin, so želeli zavestno pospešiti razvoj, drugi, kot Jegor Ligačov, so ga hoteli vsaj upočasniti, zopet drugi, kakor leningrajska kemičarka Nina Andrejeva, pa so ga poskušali razveljaviti. Značilno je bilo njeno znamenito pismo bralcev v časniku *Sovjetskaja Rossija* aprila 1988. Besedilo z naslovom *Ne morem se odreči svojim načelom* je bilo usmerjeno zoper vse poskuse, da bi z demokratizacijo in privatizacijo postavili pod vprašaj monopolni položaj partije in državno krmarjenje gospodarstva. V jedru tega viharnega dogajanja je bil generalni sekretar Gorbačov. Z obrazom je bil obrnjen proti

Zahodu, kjer so še vedno navdušeno slavili njegovo "novo razmišljanje", a za hrbtom je imel velikanski imperij, katerega proizvodne in oskrbovalne strukture bodo v dveh ali treh letih povsem razsute zaradi politične nestabilnosti, sabotiranja srednjega aparata in nenazadnje zaradi rastočega nezadovoljstva ljudi. Pod pritiskom teh težav se je ožjemu vodilnemu jedru porodila zamisel o zrahlanju vezi z deželami vzhodnega bloka in o tem, da bi jih slednjič prepustili njihovi lastni razvojni logiki.

POLITIKA RAZBREMENITVE

Ta politika razbremenitve se je sprva začela pri zemljepisno ali politično nekoliko bolj oddaljeni klienteli Sovjetske zveze. K njej so ob ducatih komunističnih partij sodile nekatere dežele tretjega sveta, ki so se v smislu nadaljevanja svojih nacionalnih revolucij odločile za "nekapitalistično pot" ali socializem sovjetskega tipa (Alžirija, Kuba), ali takšne, ki so v sedemdesetih letih, večinoma z vojaškim udarom, vzpostavile enopartijske diktature, se pravi Angola, Južni Jemen, Zimbabve, Kongo in Etiopija. Posebno težaven zgled omenjene kategorije je bil problematični otrok Afganistan. Režim, ki je bil aprila 1978 ustvarjen s pomočjo KGB-ja, je poskusil uveljaviti socializem sovjetskega sloga, pri čemer je naletel na silovit odpor družbe, zaznamovane z arhaično plemensko ureditvijo in islamsko vero. Ker se je bila vlada v Kabulu sama nezmožna soočiti z mudžahedini, se je Moskva ob koncu leta 1979 odločila za napotitev "omejenega vojaškega kontingenta". V desetih letih je šlo za skupaj petsto tisoč vojakov.

Sčasoma je klanje med vladnimi silami in uporniki zahtevalo več sto tisoč žrtev in privedlo do milijonov beguncev. Sovjetskega zavetnika Kabula je "mednarodna pomoč" za lastne marionete letno stala od tri do pet milijard rubljev. A pomembnejših je bilo več kot trinajst tisoč mrtvih sovjetskih vojakov. Čeprav so pocinkane krste padlih družinam

dostavljali v najstrožji tajnosti, je sovjetska družba postopoma natanko spoznavala visoko ceno angažmaja na Hindukušu. KP SZ se je znašla pred težkim vprašanjem, kako naj pretilvanje krvi zaključi, ne da bi bila osramočena. Po eni strani niso želeli posnemati neslavnega umika ZDA iz Vietnama, po drugi strani so se poskušali izogniti sumu, da so svoje ljudi pustili na cedilu.

Skrivnemu sklepu iz septembra 1985 o umiku sovjetskih enot je sledila mučna igra mačke in miši s kabulsko vlado. Novega favorita, bivšega šefa tajne službe Mohameda Nadžibulaha, so moskovski odposlanci, med njimi zunanji minister Ševardnadze, spodbujali, naj "novo razmišljanje" prenese na lokalne razmere. Perestrojka v Kabulu naj bi po vsem, kar se je zgodilo, kar najhitreje prinesla "narodno spravo", četudi v obliki koalicijske z islamskimi silami. Celo ljudskodemokratska komunistična partija naj bi prevzela ime "islamska". O svojih pravih namenih so omenjeni odposlanci afganistanskega šefa država, čaščenega pod imenom "tovariš Nadžib", obvestili šele tri leta pozneje.

V vzhodni Evropi je po drugi strani vladal mir, od sovjetskega vodstva ni nihče zahteval, naj preneha z vmešavanjem v notranje zadeve tamkajšnjih ljudskih demokracij. Kljub temu se je med pogovori kremeljskih voditeljev kot duh začel relativno zgodaj sprehajati problem odtujevanja njihovih mejnih držav. Že poleti 1986 se je pokazala določena nepotrpežljivost do posameznih dežel vzhodnega bloka. Posebno nezadovoljstvo je pri Sovjetih zbujala pomanjkljiva pripravljenost evropskih članic SEV-a za nudenje pomoči revnejšim bratom. *V sodelovanje nočejo vključiti ne Kube ne Mongolske ljudske republike in Vietnama, se je partijski šef pritoževal svojemu asistentu Anatoliju Černjajevu. Celotno breme najbolj zaostalih hočejo naprtiti ZSSR. [...] Hkrati pa, je nadaljeval v obtožujočem tonu, iz istih Vietnama in Mongolije kot ptice roparice vlačijo vse, kar potrebujejo. To je bil verjetno namig na izjemno ceneni uvoz tekstila in mesnih izdelkov iz omenjenih azijskih dežel.*

Zlasti ostro je Gorbačov kritiziral Nemško DR. Našo linijo proti Zahodni Nemčiji zavira tudi NDR. Pod pritiskom ekonomskih dejavnikov se v Berlinu zlahka mečejo v objem Zahodne Nemčije (27. marca 1986). Ko sta Erich Honecker in Günter Mittag v Moskvi končno predlagala razširitev gospodarskega sodelovanja s Sovjetsko zvezo, je generalni sekretar sarkastično pripomnil: *Ravnata kot Ostap Bender* (29. septembra 1986). Navedeni namig na znamenito satiro *Dvanajst stolov* Ilfa in Petrova priča o precej zlobnem gledanju na vzhodnoberlinsko vodstvo. Junak romana, povzpetic in lovec na zaklade Ostap Bender, je izrekel stavek, ki je prešel v pregovor: *Jaz imam zamisel, vi prispevajte gorivo zanjo.*

Med tem so nekatere bankrotirane vlade vzhodnega bloka sklenile, da si bodo na račun vojaških izdatkov priskrbele nekaj predaha. Gorbačov je na seji politbiroja renčal: *Mi držimo skupaj celoto, a nekateri naši prijatelji pričenjajo s krčenjem obrambnih izdatkov.* Ministrski predsednik Rižkov je dodal: *Letalo nas stane pet milijonov rubljev. Dobijo ga dokončanega in zastoj. Razen tega so zadolženi. Poljska. Vsi vidijo, kaj se je tam zgodilo. Zdaj je na meji Madžarska. Bolgarija se je ustavila tik pred prepadom. Mi smo jo rešili. Vleče jih na Zahod – v past.* (23. oktobra 1986.)

Zanimivo ob tej tožbi je dejstvo, da je bilo obubožanje bratskih dežel od poznih sedemdesetih let javna skrivnost, enako kot sovjetska komponenta tega procesa, zastajajoče izpolnjevanje gospodarskih obveznosti do teh držav. Zdaj so o vseh neprijetnih vprašanih razpravljali na delovnih srečanjih in zasedanjih SEV-a ter na neformalnih posvetovanjih sekretarjev centralnih komitejev, pri čemer so ekonomske debate vedno znova prehajale v politične. V prvih mesecih leta 1987 so Sovjeti že beležili odzive svojih partnerjev. Šlo je za rastočo zadržanost do novega generalnega sekretarja pri funkcionarjih, ki so si dotlej komaj kdaj upali izražati javno kritiko. V poročilu z dne 29. januarja 1987 beremo:

Odmikanje od nas je opazno pri Honeckerju, Kádárju in Živkovu. S Honeckerjem prihaja do

nesoglasij v zvezi z nadgradnjo [mišljena sta vse svobodnejša tisk in literatura v Sovjetski zvezi]. Nezadovoljen je z našim odnosom do Saharova [mišljen je preklic izгона znamenitega borca za človekove pravice decembra 1986]. Kádár in Honecker ne verjameta, da bi procesa [tj. perestrojke] pri nas ne bilo več mogoče preobrniti. Husak razsipava komplimente, a pri sebi doma nastopa proti vsemu novemu. Živkov pravi: vaš Hruščov je s svojimi reformami leta 1956 povzročil [ljudsko vstajo] na Madžarskem. In zdaj naj bi Gorbačov domnevno destabiliziral socialistično skupnost. Šef je bil nezadovoljen celo s Kádárjem, čeprav je madžarskega partijskega voditelja hvalil kot modrega in prožnega politika: Vendar ima le malo predstave o tem, kaj ga čaka v domovini. Rekel sem mu: ZDA so vam predlagale, prelomite s Sovjetsko zvezo, pa vas bomo rešili. Na to sem namignil, ko sem dejal: Dovolj je tega, da sočasno sedite na dveh stoli. (10. novembra 1986.)

Pridni funkcionarji nikakor niso mislili na to, da bi se uprli najvišji instanci. Preprosto so se počutili negotove in se bali hudega. Slutili so obsodbo, ki jo je njihov zaščitnik že 3. julija strogo zaupno izrekel med stenami stavbe centralnega komiteja: *Vsi se zavedamo, da so naši odnosi s socialističnimi deželami vstopili v novo etapo. Kakor je bilo, ne more iti več naprej. Metode, ki smo jih uporabili proti Češkoslovaški (1968) in Madžarski (1956), so nesprejemljive [...] Pri vodenju prijateljev ne moremo uporabiti nobene administrativne metode. [...] V bistvu tega vodstva nad njimi sploh ne potrebujemo. Temu izredno odkritosrčno zvenečemu stavku je sledil še naslednji, ki je bil osupljivo odkrit: To bi namreč pomenilo, da jih dobimo na grbo.*

Tukaj je v igro stopila osebna komponenta, Gorbačovova nečimrnost. Med svojimi obiski doma in v tujini si je, obdan z varnostniki, prizadeval za stike z "ljudmi z ulice", da bi povečal njihov učinek. To metodo v popolnem nasprotju z okostenelimi možnostmi protokola v vzhodnem bloku je hotel po Leningradu, Budimpešti in baltskih prestolnicah preizkusiti še v Pragi. Le malo pred tem so mu poročali, da so se v mestu na Vltavi na

zidovih hiš pojavili ilegalne karikature, na katerih so bili upodobljeni Husák in drugi voditelji češkoslovaške KP z besedilom: Od Miše [Gorbačova] bi si jih vsi zaslužili okrog ušes. S to zanj laskavo avreolo je 9. aprila 1987 pripotoval v ČSSR in se kopal v priljubljenosti. Prišlo je do vrtoglavega pobratenja. Vzklkali so mi: Ostanite pri nas vsaj leto dni! [...] Kadar sem se pojavil v javnosti, je bilo vedno kočljivo. Ljudje so skandirali: "Gorbačov! Gorbačov!" Husák je stal ob meni, kakor da ga ne bi bilo. Poskušal sem ga potisniti v ospredje, in sicer tako, da sem ves čas ponavljal: "Jaz in tovariš Husák ..." A to ni nalletelo na plodna tla pri nikomer. Pri omenjenem je moralo biti Gorbačovu jasno, da so ljudje v Husáku gledali predvsem moža okupatorjev iz avgusta 1968, medtem ko se je predstavnik države, ki je njega dni ukazala invazijo, po Vaclavovem trgu sprehajal kot nekak zapozneli sovjetski Dubček. Pravkar ponižanega državnega in partijskega šefa je opogumil s stavkom, ki je bil obenem grožnja: *Perestrojke ne bomo izvajali na vaš račun, a ne računajte, da boste živeli na naše stroške!* Gustav Husák je še isto leto izpeljal logični korak. 17. decembra je zaradi starostnih in zdravstvenih težav partijske posle prepustil svojemu namestniku Milošu Jakešu. Položaj predsednika države so mu iz pietetnih razlogov pustili.

V začetku junija istega leta je poskušal Gorbačov s svojim osebnim šarmom osvojiti še prebivalce Bukarešte, vendar je doživel bridko razočaranje. *Ko sva Ceaușescu in jaz stopila med ljudi, so se ljudje odzvali kot lajna:*

"Ceaușescu-Gorbačov! Ceaușescu-mir!" Približal sem se jim in jih vprašal: "Ali poznate še kakšne druge besede?" Pozneje se je izkazalo, da so te kričache pripeljali s posebnim avtobusom. Kaj takega pusti mučen vtis. Kako je moč tako poniževati ljudi? [...] Zastavlja se vprašanje: Je bilo to potovanje sploh potrebno? Pomirljiv sklep: Menim, da je bilo potrebno prav v tem položaju. Poseben sovjetski paradoks je bil v tem, da je oče "novega razmišljanja" prav ob tej priložnosti omalovaževanemu Conducatorju podelil Leninov red.

Nihče ni nikdar mislil na neposreden uvoz perestrojke ali uveljavitev glasnosti v manjših srednje- in vzhodnoevropskih deželah. Spremembe v središču so tako ali tako čarobno učinkovale na periferijo, kar je bila smrtna parodija zaželenih podobe Sovjetske zveze kot svetilnika upanja za vse zatirane in izkoriščane tega sveta. Sprva še nejasni projekt kremeljske ekipe, da bi razpustili svoj satelitski sistem, je, kot je bilo pričakovati, doživel širok odmev v vseh po sovjetskem modelu urejenih družbah. Slednje so v sovjetskih reformah videle edinstveno priložnost, da se odresejo diktature v svojih deželah.

Prevedel: Aleš Maver

1. Prevod prvega poglavja iz knjige György Dalos, *Der Vorhang geht auf: Das Ende der Diktaturen in Osteuropa*, München: C. H. Beck, 2009, str. 7-31. Vmesni naslovi so uredniški. (Op. prev.)
2. Tukaj se je Dalos očitno zmotil. George Bush st. je bil v tem času podpredsednik in ne zunanji minister ZDA. (Op. prev.)



MOJCA POLONA VAUPOTIČ

Staronizozemski svet umetnosti

Tabelno slikarstvo

S kakšnimi očmi gledamo na nizozemsko pokrajino, prekrito s prednevihntnimi oblaki, ki neobzdrano oblikujejo atmosfersko vzdušje, ko jo gledamo na fotografiji? Kako gledamo na prepričljivo iluzijo poglobljenega prostora, ki se nam s sijočimi svetlobnimi učinki in včasih celo z zamegljenimi barvami ujame v vpogled? Otožno? Zasanjano? Nostalgичno? Emotivno? Bi si kdo upal reči radostno (pa na tem mestu odmislimo nizozemske tulipane)? Dvomim.

In kakšni občutki nas prevzamejo, ko imamo pred seboj umetniška dela "starih" nizozemskih slikarskih mojstrov? Tokrat imamo v mislih še posebej tiste, ki so se pretežno ukvarjali s krajinsko tematiko. Vendar bom sama tokrat odstopila mesto tudi tistim, ki so ustvarili še kakšen drugačen motiv. Občutke pustimo sebi v prid, ni pa dvoma, da za vsemi temi pokrajinami, ki so izražene v takšni ali drugačni viziji, ne bi stala tudi bogata zgodovinska dogajanja, ki so zapustila paletu svojih svetlo-temnih dogodkov skozi čas. Pa tudi sama geografska lega te dežele je v umetnosti naredila svoje.

Nizozemska je ena izmed beneluških držav, ki se nahaja v severozahodni Evropi in je približno dvakrat večja od Slovenije. Na severu in zahodu meji na Severno morje, na jugu na Belgijo, na vzhodu pa na Nemčijo. Njen teren pokrivajo večinoma celinske nižine ter z nasipi nemirnemu morju iztrgana zemlja ali

polderji. Je skoraj povsem ravna, čeprav se na njenem jugovzhodu prav tako srečamo z nekaj hribovji. Očitno je njeno zmerno podnebje s hladnimi zimami ter blagimi poletji vedno sočutno navdihovalo umetnike, da so v tem okolju dajali ustrezen pečat na platno prav s svojo roko.

Včasih morda koga prešine misel, da o nizozemskih slikarjih iz 15. in 16. stoletja vemo bolj malo. Morda zato, ker je ta dežela geografsko bolj oddaljena od nas in se očitno prej obrnemo k italijanski gotiki ali renesansi in morda nam je slednja celo v sami misli danega časa bolj blizu. A resnično je na severu v 15. stoletju nastala nova slikarska umetnost in stilni spremembi v Italiji in na Nizozemskem sta si bili povsem različni, tako po svojem izvoru, kot po svoji vsebini. Obe državi, severna in južna, sta gospodarsko in sociološko sicer še naprej stali na istih temeljih fevdalizma in v obeh so se

z novo življenjsko močjo vse bolj krepila in uveljavljala mesta; napovedovale so se nove spremembe v celotni družbi, medtem pa so bile splošne kulturne tendence v obeh krogih povsem drugačne.

Italija je tudi v renesansi vztrajala na poti katoliške verske tradicije; v samem umetnostnem oziru pa so nova, od antike navdahnjena načela preustvarila vso umetnost, vse njene panoge in ves njen izraz. Iz vseh teh danosti je italijanska renesansa vodila naravnost v mednarodno, katoliško umetnost baroka, ki ji je osnove ustvaril že Michelangelo s svojimi deli. Na severu pa je bilo drugače. Za severne dežele Zahodne Evrope je bil ta čas najpomembnejše zgodovinsko dejstvo reformacijsko gibanje, ki je zajelo prav vse. Temu je botroval še prelom z versko srednjeveško tradicijo in slednjič odpad od skupne Cerkve, s čimer so bile dane osnovne miselnosti novega človeka. Umetnostno je bil tako sever neodvisen od antične umetnosti ter njenih idealov, saj je rasel zgolj iz domače tradicije ter iz naturalističnih sestavin poznogotske umetnosti. Vodilno delo je pri stilni prenovi opravilo slikarstvo; vzporedno z njim se je v nekaterih vrhovih razvijala tedaj manj pomembna skulptura, medtem ko je arhitektura po silnem razmahu v gotiki sedaj nekoliko zaostajala.

Ozemlje, kjer je v času 15. in 16. stoletja živela umetnost starih mojstrov, je tedaj zavzemalo območje današnje Belgije, z deli južne Nizozemske ter severne Francije. Ta ozemlja pa so bila v poznem srednjem veku združena v Burgundskem vojvodstvu; vodilni umetnostni centri vojvodstva so bila bogata trgovska mesta, kot so Brugge, Gent, Tournai, Leuven ter proti koncu 15. stoletja tudi Antwerpen. Če smo še nekoliko natančnejši, kar se tiče slogovnih značilnosti v slikarstvu tega časa, lahko zatrdimo, da dela posedujejo značilnosti, ki jih je možno uvrstiti tako v gotiko kot v renesanso. Dejansko gre tokrat za prepletanje obeh stilov, kar pa nakazuje najrazličnejše vidike zahodnoevropske kulture iztekajočega se srednjega ter porajajočega se novega veka.

Naslednja zanimivost je tudi ta, da umetnost tega časa in prostora uradno imenujemo *staronizozemsko slikarstvo*. Strokovni termin za to pa je uvedel eden od utemeljiteljev njegovega znanstvenega proučevanja, *Max Jakob Friedlander*, s svojim delom *Altniederländische Malerei*, ki je izšlo med leti 1924–1937. In ker je velika večina umetnikov ustvarjala prav tako na Flamskem, se zanje mnogokrat uporablja izraz *flamski primitivci*¹, kar jih označuje kot najzgodnejše flamske slikarje, ki so vzpostavili novo slikarsko tradicijo.

Veliko obdobje flamskega slikarstva, h kateremu je pripomoglo bogato kontaktiranje s Flandrijo na mnogoterih področjih, je zaznamoval predvsem razcvet oljnega slikarstva na lesu, ki so ga flamski slikarji izredno dobro obvladali. Ta tehnika je s svojo čisto in sijajno opredelitvijo omogočila umetnikom, da so do popolnosti izdelali svoje slikarske ideale, katerih začetek je mogoče zaslediti v ateljejih, kjer so z miniaturnimi poslikavali knjige za svoje bogate naročnike. V teh ateljejih so med drugim imeli povsem proste roke glede ustvarjanja, glavni motiv jim je bil le ustvariti čim lepši iluminirani rokopis. Na voljo so namreč imeli najkvalitetnejši pergament, najboljše in najdražje barvne pigmente, vrhunsko tehnično opremo ter ves čas, ki so ga lahko posvetili le ustvarjanju. Eno takšnih sijajnih del, ki je nastalo pod rokami teh mojstrov, je *Sijajni brevir vojvode Berryjskega*, z miniaturnimi bratov *Limbourg*, ki so ga ustvarili okoli leta 1400. Te miniaturne se po snovi delijo na nabožno tematiko ter na ilustracije mesecev; po formi pa na kompozicije trečentističnega značaja, ki se drži religioznih upodobitev rokopisa, ter na realistične kompozicije, ki so lastne prizorom iz posvetnega življenja. Čeprav je bila med iluminatorji vzpostavljena skupna ustvarjalna vez, so se v načinu izvajanja svojih umetnin vendarle razlikovali toliko, da jih je bilo med seboj mogoče ločiti.

Kar se tiče knjižne iluminacije, gre za naslednjo značilnost: eden od najbolj priljubljenih in široko uveljavljenih principov

oblikovanja knjižne iluminacije tovrstno dvodelnost "realnega" in "imaginarnega" gradi na nekoliko svojstven način. V prvi plan postavi zunanjo obrobno, ki je lahko zasnovana kot pergamentna stran, lesen ali pozlačen okvir, posipan s cvetjem, ki je naslikano z botanično natančnostjo in izjemno živostjo. Med cvetovi so lahko metulji, hrošči, gosenice in različni insekti, pogosto v naravni velikosti, ki z razgibanostjo še okrepijo iluzijo resničnosti naslikanega rastlinskega in živalskega "tihožitja". Vse je upodobljeno od blizu, kot da imamo cvetlice in živali tik pred očmi, tako rekoč "na pladnju". V tak okvir slikar vstavi notranjo miniaturo, sliko v sliki, v kateri po principu tabelnega slikarstva zasnuje figuralni prizor bodisi v krajinskem izseku bodisi v izbranem interieru. Zaradi razlike med okvirom, kjer so predmeti predstavljeni od blizu, in osrednje miniaturo z naravnim prizorom, kjer je dogajanje odmaknjeno v daljavo, se izgubi tradicionalno vizualno dojemanje poslikane rokopisne strani. Slikar vzbudi občutek, da iz "realnega prostora", v katerem se nahaja tudi gledalec, pogled seže globlje v imaginarni prostor slike, v katerem se odvija sveti dogodek². Med najkvalitetnejšimi ohranjenimi rokopisi s tovrstnimi miniaturo lahko omenimo *Brevir Engelberta Nassauskega*, ki ga je okoli leta 1480 izdelal mojster *Marije Burgundske*.

V tabelnem slikarstvu je na severu, v Franciji, Nemčiji in na Nizozemskem, že v 14. stoletju vladal slikarski stil, ki mu je "podlegla" giottovska stilna reforma, izvršena v Italiji. Slednja se je nadaljevala v sienskih delavnicah, nato pa je bila prenesena v vse dežele Zahoda. Tudi samo ikonsko slikarstvo³ je nekje v svojem sržu pustilo svoj pečat. Gre namreč za to, da tabelna slika ali pa iz več delov tabel sestavljen oltar predstavlja podobo, ki prikazuje svete osebe in je namenjena čaščenju. Kar se tiče samega upodabljanja figur, se umetniki v pozni gotiki intenzivneje ukvarjajo z realističnim oblikovanjem le-teh, saj so prepričljive njihove telesnine, naravno gubanje draperije, čustvena izraznost

in njihova postavitve v prostor. A figura je še zmeraj prepoznavno ločena od okolice in njen status je nedvomno izrazito poudarjen.

V staronizozemskem slikarstvu se v tem času zgodi sprememba, saj pride do preloma z obstoječo tradicijo, ki se kaže v spremembi samega koncepta tabelne slike. Ikonski tip nadomesti slika, ki ponazarja likovno realizacijo izseka iz realističnega sveta ter deluje kot njegov jasno zamejen delček, kakor bi ga lahko videli ob pogledu skozi okno ali v zrcalu. Tako je fascinacija staronizozemskih slikarjev najbližje novi ideji tabelne slike, tako v oblikovnem, kot v simbolnem pogledu. Prenos te izkušnje v likovno prakso je ključnega pomena za razvoj novega koncepta tabelne slike, ki prevzema lastnost zrcala, le da je podoba, ki jo imamo pred seboj, tokrat zares "ujeta" kot slika nekega trenutka v natančno opredeljenem vidnem polju, obdana z okvirom. Podoben učinek kot zrcalo ima tudi odprto okno, ki je prav tako uveljavljena ponazoritev novega koncepta tabelne slike. Okvir tabelne slike pa ima vlogo okenskega okvirja, ki ločuje prostor, v katerem se nahaja gledalec, od prostora, v katerega gleda.

Z novim pridihom so prav tako upodobljene svete osebe. Te so umeščene v povsem realno okolje, bodisi v krajinski izsek bodisi v interier sakralnega ali profanega značaja. Tako glavni upodobljenci kot vsi ostali detajli so naslikani zelo naturalistično, same osebe pa so izredno psihološko prepričljive, saj so po videzu povsem približane ljudem, ob katerih je ustvarjal slikar. Če se ozremo v portret tedaj naslikane Marije, vidimo, da tokrat ne gre za idealizirano lepoticu, temveč za lepo meščanko iz danega okolja. Veliko likov na tedanjih oltarjih je bilo celo dobesedno prevzetih iz umetnikovega okolja, saj so bili naslikani po živih modelih. S to izkušnjo se srečamo na samem *Gentskem oltarju*, ki je nastal pod rokami bratov *Huberta in Jana van Eycka*.

Staronizozemsko slikarstvo je bilo naklonjeno predvsem tabelnemu slikarstvu, ki so ga ustvarjali z oljnimi barvami. Tej tehniki sta svoj čas in dar še posebej namenila brata van

Eyck, Jan pa je oljne barve razvil do tolikšne popolnosti, da je v 16. stoletju obveljal celo za iznajditelja oljnih barv. Oljno slikarstvo so sicer poznali že v srednjem veku, vendar zaradi skromne barvne tehnike, ki je bila podvržena dokaj hitremu propadanju, ni imelo takšnega kvalitetnega razpona. Šele v prvi polovici 15. stoletja so staronizozemski slikarji tehniko izpopolnili do te mere, da so s pravilno obdelavo slikarske površine ter ustrezno kombinacijo pigmentov in oljnih veziv zagotovili trajnost izdelka. Ob vseh božanskih barvnih efektih, ki jih je bilo mogoče sedaj ustvariti – možnost slikanja v izredno tankih nanosih, prelivanje barv, mehke prehode ter bogato lestvico odtenkov – je svoje ponudila še na novo ustvarjena svetloba. O svetlobi nam v umetnosti nikoli ne zmanjka besed, saj si brez nje sploh ne bi mogli zamisliti likovnih del. Ta svetloba, ki so jo ustvarili staronizozemski umetniki, je bila ostra in jasna, s sijočimi odbleski na svetlečih površinah ali pa razpršena, mehka in megličava. Venomer je služila slikarju za izgradnjo perspektive in iluzije poglobljanja prostora, za vsebinske poudarke in za izpostavljanje izbrane razpoloženske note.

Ob slikah s sakralno tematiko, ki jih je v srednjem veku daleč največ, so prevladujoče funkcije naslednje: reprezentativno-didaktična; to je slika kot nadomestek za pisano besedo, kot razlaga za poučevanje krščanskega nauka, sledita moralno-teološka ter mnemotična; slika kot nosilec moralnega in teološkega sporočila in kot pripomoček za memoriranje. Tu je še nabožna vloga; slika je sredstvo za intenzivnejše doživetje vere in krepitev pobožnosti. Sicer pa so temeljna ikonografska področja, s katerimi se v staronizozemskem slikarstvu srečujemo: samostojni portret (aristokratski, meščanski ali skupinski), krajina, žanr, tihožitje in akt.

BRATA EYCK

Ko se začnemo sprehajati skozi dela severnjaških mojstrov, se gotovo najprej

obrnemo na brata Huberta in Jana van Eyck iz Maaseycka, rojena v drugi polovici 14. stoletja. Za samega Jana lahko skorajda upravičeno rečemo, da je bil najbolj zaznamovani ter najslavnejši staronizozemski slikar. Hubert je veljal za nekoliko konzervativnejšega. Že vojvoda Filip Dobri je Jana imenoval za "najboljšega slikarja vseh časov", saj je njegova slava segala krepko preko meja takratnih nizozemskih pokrajin: v Francijo in Nemčijo, celo v Italijo, Španijo, pa vse do Portugalske. Med naročniki je bil izredno cenjen in iskan, njegove slike so veljale za najvišji izraz umetnosti, saj so jih pogosto kopirali in posnemali. Vse naslednje generacije nizozemskih slikarjev so se učile ob njegovih delih, velik pa je bil tudi van Eyckov vpliv na nemško in francosko slikarstvo pozne gotike. Celo v Italiji je bilo mogoče zaslediti njegova dela.

Gentski oltar je med leti 1423-1432 nastal po naročilu vplivnega bruškega meščana Jodocusa (Joost) Vijda in njegove žene Elisabeth Borluut, za družinsko kapelo v cerkvi sv. Janeza Krstnika (kasneje je bila cerkev posvečena sv. Bavu) v Gentu. A oltar bo najbrž ostal večna skrivnost, predvsem zaradi vprašanja, katere dele lahko pripišemo Hubertu in katere Janu van Eycku. Dvomov in teorij o tem, katera roka je poslikala kateri del oltarja, namreč ne manjka. *Gentski oltar* je sicer največji staronizozemski poliptih, sestavljen iz štiriindvajsetih tabel in je že zaradi tega izjemno delo. Originalni leseni okvir je bil v veliki meri uničen v času reformacije, izgubljena je bila tudi njegova predela, na kateri je bil upodobljen pekel. V 19. stoletju je bil oltar celo razstavljen ter raznesen po različnih koncih Evrope, nato pa so bile po drugi svetovni vojni ponovno vse table vrnjene Belgiji, v cerkev sv. Janeza Krstnika.

Umetniško delo sicer predstavlja krilni oltar, ki je poslikan na notranji in zunanji strani. Ko je zaprt, se pred nami jasno predstavlja dvanajst poslikanih polj, in sicer: v spodnji vrsti je upodobljen donator Vijd, ki kleči, s sklenjenimi rokami in je na pol obrnjen proti nam. Vzporedno z njim sta

upodobljena sv. Janez Krstnik in sv. Janez Evangelist, kot da sta kamnita kipa, kakršni so mnogokrat krasili starejše oltarje. Na skrajni desni je naslikana Vijdova žena Elisabeta, v enaki klečeči pozi kot donator. Vse te osebe se nahajajo v precej prostornih nišah, ki pa so zgoraj na pročelju okrašene z gotskim krogovičjem.

Srednje zunanje polje kril na levi strani prikazuje angela Gabrijela z lilijo v roki, v času oznanjenja; srednja dva dela pa predstavljata nadaljevanje Marijine sobe, iz katere se na levi polovici skozi dvojno okno odpira pogled na nizozemsko mesto. Na skrajni desni strani je Mati božja, klečeča pred svojim molitvenikom, obrnjena proti angelu in z golobom nad glavo. V gornji vrsti nad Marijo in angelom sta upodobljena preroka Zaharija in Mihej, nad delom Marijine sobe pa klečita eritrejska in kumejska Sibila.

Ob odprtem *Gentskem oltarju* je upodobljen center samega dogodka – Čaščenje mističnega jagnjeta. Slike celotnega oltarja so razdeljene v dveh vrstah; v zgornjo skupino okrog božjega prestola in v spodnje številne gruče okrog mističnega jagnjeta. Zgoraj v sredini na prestolu sedi bradati Bog Oče, s papeško tiaro na glavi, v bogato izvezenem plašču, in dviga desnico v blagoslov, medtem ko v levici drži žezlo gospodarja vesoljstva. Na levi strani, ob božjem prestolu, sedi Marija, zatopljena v odprto knjigo; na njeni desni je sv. Janez Krstnik s knjigo na kolenih ter z dvignjeno desnico. Sledeče polje na levi predstavlja pojoče angele, ogrnjene s plaščem po vzorcu cerkvenega pluviala in zbrane okrog izrezljavnega lesenega pevskega pulta. Na nasprotni strani so prav tako angeli z enako opravo, ki pa muzicirajo na orglah, goslih in harfi. Na skrajni levici stoji goli Adam s figovim listom, na desni pa v podobni pozi Eva, s tem, da v roki drži še jabolko, znamenje svojega greha. Upodobljenčeva akta sta prvi naturalistični akt skoraj naravne velikosti v evropskem slikarstvu po antiki. Krilo nad Adamom zaključuje slika daritve Kajna in Abela, nad Evo pa Kajnov zločin – oboje pa je slikarsko



Jan van Eyck, Arnolfinijeva zaroka

posneta skulptura. Vse osebe iz gornje vrste so obrnjene protisredišču, k božjemu prestolu. V centru spodnje vrste je prebodeno Božje jagnje na oltarju, ki stoji sredi bujne, zelene krajine, okoli njega pa klečijo angeli z *arma christi*. Nad omenjenim prizorom se ne nebu v svetlobnem kolobarju prikazuje sv. Duh, iz njega pa se na Jagnje izlivajo nebeški žarki. V ospredju, pred oltarjem, je postavljen vodometa, po Apokalipsi simbol Kristusa, studenca žive vode; ob njem klečijo na desni strani apostoli, za njimi pa stoji gruča svetnikov. Na levi strani vodnjaka se nahaja skupina stoječih in klečečih oseb iz Stare zaveze. V ozadju za Jagnjetom prihajajo proti oltarju množice svetnic in svetnikov, za gostim drevjem nad njimi pa se dvigajo zvoniki cerkvenih stavb. Na obeh levih poljih ob glavnem prizoru je v skalni pokrajini upodobljen sprevod konjenikov, ki jih napis na okvirju označuje kot "Kristusove vojščake"; na prvem polju desne strani je skupina svetih puščavnikov, na skrajni desni tabli pa je upodobljena družina

svetih romarjev. A te besede so zgolj "dotik" Gentskega oltarja.

Ko je Carel van Mander⁴ okoli leta 1600 pisal življenjepise o umetnikih, je na Gentskem oltarju najbolj občudoval van Eyckovo zvestobo naravi in njegovo telesno navezanost na model. Takole pravi o njegovem delu: "Ta veleumni slikar je delal z veliko skrbjo in je, kakor se zdi, hotel s tem svojim umotvorom postaviti slavnega pisatelja Plinija na laž. Ta namreč piše, da slikarji, če naslikajo sto ali tudi manj obrazov, navadno naredijo nekaj takih, ki so si med seboj podobni, in ne morejo doseči narave, v kateri se dasta med tisoč obrazi najti komaj dva, ki bi si bila popolnoma enaka. To delo pa obsega približno tristo trideset popolnih obrazov, med katerimi ni noben sličen drugemu ... Tudi kocine figur in konjskih repov ter griv se zdijo, kakor bi jih mogli prešteti in so tako tenko in fino naslikane, da se vsi umetniki čudijo, ko stoje ob pogledu na celotno delo zmedeni in zbegani".⁵

Da je Gentski oltar zares veliko umetniško delo, se lepo vidi že v majhnih stvareh, ki jih pozorno oko utegne kaj hitro opaziti: našivi in vezenje na svetniških oblekah, okraski, diademi in krone na glavah protagonistov, zaponke na prsiah, konjeniška in konjska oprema; vse je izdelano po točnih vzorcih ter vestnih študijah dveh slikarjev, ki sta delo opravila. In ob vsem naštetem nikakor ni mogoče prezreti še narave, saj je sleherna travica in slednji cvet do podrobnosti preštudiran, tako da predstavlja rastlinje pravo zbirko prirodoslovnih portretov.

Tako pridobljeno poznavanje narave je Jan van Eyck uporabil v vrsti svojih portretov, izmed katerih je še posebej omembe vredna podoba italijanskega trgovca iz Lucce, Giovannija Arnolfinija, in njegove žene Giovanne Cenami – Arnolfinijeva zaroka – ki je nastala leta 1434. Delo je zelo zanimivo še posebej zaradi prikrite simbolike interierja, ki je sicer na prvi pogled običajna meščanska spalnica, detajli pa imajo simbolne pomene, povezane z motivom poroke ter zakonske zvestobe. Tako naj bi sezute cokle na tleh nakazovale svetost zakramenta, sveča, ki je

prižgana sredi belega dne, pomeni navzočnost Svetega Duha, psiček simbolizira zakonsko zvestobo, zrcalo pa čistost in nedolžnost. Pasijonski prizori, upodobljeni v medaljonih na okviru zrcala, pomenijo obljubo odrešenja, rožni venec na steni pa vero in predanost molitvi. Na kontekst poročnega portreta naj bi kazal tudi detajl sv. Margarete, izrezljane na stebri posteljne stranice, saj je le-ta zavetnica porodnic. Poseben pridih prav tako dajejo pomaranče na okenskih policah ter češnje, ki jih lahko vidimo skozi okno, saj simbolizirajo raj, na katerega lahko upajo vsi, ki spoštujejo sveti zakon.

Ogledalo, ki predstavlja enega od najzanimivejših elementov slike, odslikava naslikan interier, gledalcu pa ponudi pogled na odprta vrata in na dve osebi, ki stojita na pragu sobe. To sta Jan van Eyck in neki njegov prijatelj. Nad sliko je tudi napis: "Johannes de Eyck fuit hic 1434" (Jan van Eyck je bil tukaj 1434). Ogledalo vnaša v zasnovo in razumevanje slike dimenzije, ki jih pred tem v evropskem slikarstvu ne poznamo. Prizor v zrcalu namreč ni samo slika in sliki, ampak je obenem mojstrsko izpeljana projekcija prizorišča, v katerega umetnik umesti portretiranca. Z njim se odpira slikarski prostor, ki gledalcu nudi priložnost za pogled z nasprotne strani sobe, v kateri stojita Arnolfini in njegova žena.

Kot v vseh Janovih slikarskih delih tudi tukaj pri oblikovanju prostora in atmosfere igra ključno vlogo svetloba, ki prihaja iz dveh virov: prvi je zunaj slike, saj svetloba pada iz levega gornjega kota, drugi vir pa je okno, ki dodatno osvetljuje sobo. Osvetlitev je diskretna in tako deli sobe ostajajo v polsenci, kar prispeva k občutju intimnosti in domačnosti.

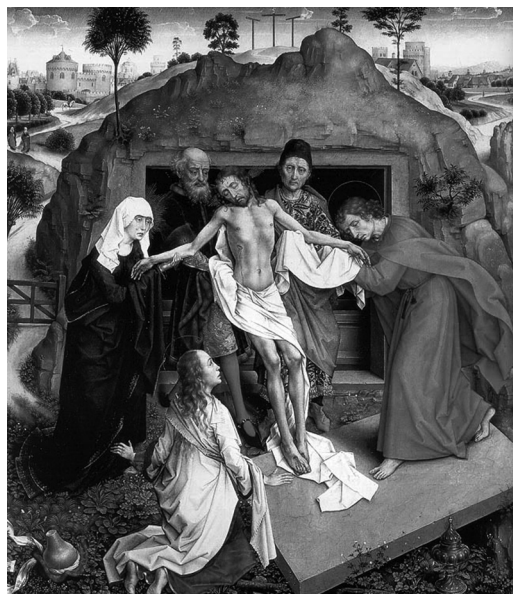
ROBERT CAMPIN

Slikar Robert Campin, ki velja za starejšega sodobnika Jana van Eycka, je v marsičem zelo inovativen ustvarjalec na Flamskem. Imel je veliko delavnico, v kateri so se šolali mnogi ustvarjalni slikarji, prejemal je številna

javna in zasebna naročila, njegova dela pa so vplivala na mlajše generacije nizozemskih, pa tudi francoskih in nemških slikarjev. Campin je prav tako uporabljal oljno tehniko, ki jo je pogosto kombiniral še s tempero, a prav zaradi tega ni dosegal tako odličnih rezultatov v smislu luminoznosti in atmosferskih učinkov kot Jan van Eyck. V svojih delih očitno združuje naturalizem in poudarjeno dekorativnost. Slednje opazimo v obravnavi figur, ki so polne in voluminozne, tako v psihološko izraznih obrazih, kot v gubanju draperije ter v njihovih detajlih. Svoje delo *Portret dame in gospoda* je ustvaril okoli leta 1430, a upodobljenca zaenkrat nista identificirana. Kot kažeta doprsna portreta, je mogoče razbrati, da gre za osebi iz premožnega meščanskega okolja; to je razvidno predvsem iz bogatih oblačil, samozavestne drže moškega ter nežno negovanih rok portretiranke. Moška obrazna mimika izraža aktivno, odločno ter preudarno osebo, pri ženski pa je izpostavljena milina in zadržanost. Nevtralno ozadje in prelivanje svetlobe daje svoj pečat bistvu tričetrtinskega zasuka portretirancev, ki je tedaj značilen za nov tip portreta. Posebno zanimivost pri upodobitvi neznane dame predstavlja prstan na njeni roki, saj se v konveksno brušenem dragem kamnu zrcali portret bradatega moškega, ki je najbrž sam Robert Campin. Slikar je bil namreč zapeljivec ženskih src in tako vemo, na kaj nam utegne detajl namigovati.

ROGIER VAN DER WEYDEN

Slikar Rogier van der Weyden je znan kot izvrsten oblikovalec človeških figur, tolmač čustvene vsebine ter akcije. Med leti 1427 in 1431 se je učil v delavnici Roberta Campina v Tournaju, štiri leta kasneje je postal mestni slikar v Bruslju, leta 1464 pa je tam tudi umrl. Po smrti Jana van Eycka je postal najbolj priznani slikar na Nizozemskem, čemur je botrovalo še njegovo poznavanje italijanske umetnosti, saj je v času svojega ustvarjanja obiskal tudi Rim. Njegov slog je prepoznaven predvsem po ekspresivnosti,



Rogier van der Weyden, Polaganje v grob

razgibanosti, proporci figur pa nastopajo nekoliko bolj gotovo in razpotegnjeno. Tudi na ikonografskem področju uvaja nekatere nove rešitve, na katere smo bili do sedaj manj osredotočeni; na primer nov tip *Pietà*, spremembe v motivu *Poslednje sodbe*, v *Čaščenju deteta* itd. Van der Weyden je hkrati mojster portreta, saj se pri njem pojavita svetlo ozadje ter nova oblika portreta z motivom okna, ki odpira pogled v krajino. Prav tako je izvrstno obvladal tehniko risanja; repertoar njegovih risb je bil zelo raznolik, hkrati pa je služil kot opora in navdih mlajšim mojstrom.

Slikarsko delo *Polaganje v grob* je zagotovo nastalo okoli leta 1450, ko se je mojster za kratek čas mudil v Italiji. Sredi upodobitve se dviga goli hribček, z veliko odprtino na sprednji strani, ki predstavlja Kristusov grob, vsekani v skalo. Pred njim držijo skoraj stoječe ovito Kristusovo telo mati Marija, sv. Janez Evangelist, Kristusov stric Jožef Arimatejski ter sv. Nikodem, medtem ko Magdalena kleči pred vso zbrano skupino. V primerjavi z *Mojstrom iz Flémalla* so tukaj figure večje, splošno razpoloženje pa je prikazano izredno tragično in očitno je nekoliko bolj "odrinjena" okolica.



Petrus Christus, Sv. Eligij v delavnici

Rastlinski svet je sicer precej gosto izpostavljen, vendar ni kopiran po resničnih rastlinah, oblike hribov (tudi Golgota s tremi križi) pa so naslikane zgolj "približno". Slikarju očitno ni šlo za nadaljevanje formalno naturalističnega stila, ki sta ga začela že brata van Eyck, ampak za nekaj povsem drugega: bistvo izražajo prav osebe, ki izžarevajo jasno žalost, bolečino in sočutje; te občutke pa še dodatno izžarevajo s svojimi spoštljivimi kretnjami in boječimi prijemi Kristusovega trupla, ki ga polagajo v grob. Gre namreč za izrecno stremljenje k čustveni izraznosti, nadaljevanje teženj pozne gotike, ki pa v novodobnem realizmu predstavlja idealistično komponento.

PETRUS CHRISTUS

Ne samo sodobnik, ampak najbrž tudi učenec Jana van Eycka je slikar *Petrus Christus*, ki je leta 1444 postal slikarski mojster v taistem Bruggeju, kjer je živel van Eyck. Christus je tudi dobro poznal dela Rogierja van der Weydna, vendar nikakor ni bil njegov posnemovalec, temveč samosvoj izviren slikar, ki dobro kaže poznavanje italijanske

umetnosti; med drugim se je precej njegovih del nahajalo v zbirkah italijanskih renesančnih knezov.

Christusovo delo *Sv. Eligij v delavnici* je njegovo najznamenitejše, saj v mnogih detajlih vendarle vidimo očitno odraz Jana van Eycka. To izžarevajo še posebej posamezni siji svetlobe ter zrcalni odbleski, kar nas asociira na detajle s slike *Arnolfinijeva zaroka*. V danem primeru nam slika govori o zlatarski delavnici, kjer za mizo sedi sv. Eligij, zavetnik zlatarjev, bankirjev in menjalcev denarja. Upodobljen je z zlatarsko tehtnico v rokah pri tehtanju prstana, čeprav njegov pogled ne sledi tehtnici, ampak je usmerjen nekam navzgor in vzbuja vtis odmaknjenosti. Na levi strani mu za hrbtom stoji mlad aristokratski par v razkošnih oblačilih, v konveksnem zrcalu na desni pa sta vidni še dve moški figuri v pogovoru. Ženin gleda zlatarju čez ramo in pozorno nadzoruje tehtanje, medtem ko je mladenka že iztegnila roko in ponudila prst, da bo mojster lahko preizkusil, ali ji je prstan prav. Tukaj nas podobno kot pri "Arnolfiniju" nagovori prikrita simbolika, saj se žanrske prvine ves čas prepletajo z religiozno tematiko.

Delavnica, ki je skladno s tedanjo prakso tudi prodajalna, ponuja pogled na prava mala tihožitja: umetelno izdelano kovinsko posodje na vrhnji polici, zlatarske izdelke in materiale za njihovo izdelavo, kot so na primer rdeča korala, dragi kamni različnih barv, biseri, kamnita strela itd. Poročni trak na nasprotni strani delovnega pulta pa s spodnjo krivuljo usmerja pogled k napisu, ki govori, da je sliko naslikal Petrus Christus leta 1449.

Kljub realistični in prevladujoči žanrski noti je očitno, da nosi slika globlje sporočilo, ki povezana z moralistično temo opominjanja na prave vrednote krščanskega življenja: na duhovnost v nasprotju z materialnim bogastvom. Tehtanje je v tem primeru namig na poslednjo sodbo, kar slikar očitno nakaže s pogledom sv. Eligija, saj njegov pogled ne spremlja tehtnice, ampak je obrnjen navzgor, proč od materialnih dobrin, ki ga obdajajo. S tem želi nakazati, da so duhovne in moralne

vrednote vredne več od zemeljskega bogastva. Sicer pa je motiv tehtanja zlata v staronizozemski umetnosti tradicionalno povezan z moralističnimi temami in opominja na poslednjo sodbo. Na to temo je tako ohranjenih kar nekaj umetniških del.

HIERONYMUS BOSCH

Ob prehodu obdobja iz 15. v 16. stoletje se je zgodil viden preobrat, ko je vsakršna epska tematika popolnoma izginila iz repertoarja upodabljanja, na njeno mesto pa je stopila psihološka karakterizacija človeškega bitja, izgubljenega med mnogimi drugimi bitji zemlje. To je bil korak, ki je odločno vodil v 16. stoletje, v čas prebujenega individualizma, ki se je po vsestranskem opisu človekove okolice moralo lotiti tudi njegove individualne psihologije. Najodločneje se je v to smer podal slikar *Hieronymus Bosch*, ki je bil rojen v slikarski družini v Hertogenboschu v severnem Brabantu. Njegovo življenje in delo sta, kot skoraj pri večini, slabo dokumentirana, a predvidevamo, da se je šolal v delavnici svojega očeta Antona ali pa katerega od svojih stricev. Zaradi svojega dobrega gmotnega položaja, poročen je bil namreč z bogato vdovo, mu ni bilo treba slikati za vsakdanji kruh, ampak je lahko izbiral med naročili ter slikal po lastnem navdihu. Znano je prav tako, da je Bosch vse življenje preživel v svojem rojstnem kraju in da ni potoval drugam, tako kot so to počeli njegovi stanovski kolegi. Sicer pa je bil Hertogenbosch tedaj tako razgibano trgovsko središče, da se je Hieronymus imel priložnost srečevati s številnimi umetniki, ki so hodili tja iz drugih krajev. Tam je leta 1516 tudi umrl.

Njegov stil izraža resnično nekaj posebnega. Po vsem Zahodu je namreč slovel kot imeniten slikar, za njegova dela so si prizadevali poznavalci umetnosti v Italiji, Franciji in še zlasti dvor v Španiji. Njegove slike so si celo grafično razmnoževali ter jih kopirali. Njegova dela so prav tako zbirali premožni in razgledani meščani, cerkvena in posvetna aristokracija ter visoko plemstvo. Omenjeno

si lahko razlagamo tako, da je s svojimi slikami v danem obdobju izrazil nekaj, kar je ta doba močno potrebovala, pa čeprav se je morda kasnejšim rodovom zdelo njegovo slikarstvo na prvi pogled nekoliko čudaško. Bosch je bil v svojih delih izrazil samosvoj, njegov slog namreč ne razkriva neposrednih odmevov velikih mojstrov predhodnih generacij. Še najbolj očitno sta ga navdihovala miniaturno slikarstvo 15. stoletja in dekorativno kiparstvo poznogotskih katedral, saj iz njiju jemlje prenekatero idejo za svoje monstrozne demone, fantastične živali ter hibridna bitja.

V njegovih delih se srečujemo tako z naturalizmom kot z izrazitim občutkom za dekorativno vrednost oblik in barv. V podobe iz realnega življenja svobodno dopolnjuje in prepleta najrazličnejše prvine ter kombinira elemente iz rastlinskega in živalskega sveta. Pogosto celo zasledimo prepletanje organskih in anorganskih oblik v popolnoma novi smeri, kar spominja na likovne rešitve v moderni umetnosti in ponekod nakazuje smer v abstraktno. V številnih delih ne upošteva perspektivnih načel in zavestno spreminja prostorske razsežnosti slik, s tem pa ustvarja zelo plitka prizorišča in celo opusti renesančni koncept prostora. Eksperimentiranje s svetlobo je v njegovih delih prav tako pogosto, pri čemer gre včasih tako daleč, da ob očitnem viru in močni osvetljenosti figure sploh ne mečejo senc. Ob tehničnem ustvarjanju uporablja različne slikarske tehnike, od najfinejših prosojnih pa vse do pastoznih pokravnih nanosov.

Kar se tiče njegovih ikonografskih značilnosti, lahko v Boschevem opusu prepoznamo ponavljajočo se veliko temo: krščanski etos in moralo ali natančneje – obsojanje človeške nemoralnosti, pri čemer vključuje veliko mero humorja in ironije. Ne glede na ikonografsko bogastvo moralističnih tem lahko pri Boschu hitro prepoznamo temeljne moralne vrednote, ki jih zagovarja, v nasprotju s pregrehami, na katere vedno znova opozarja. Izpostavljene so predvsem vrednote takratnega meščanstva:

delavnost, poštenost, skromnost, razumnost, zavezanost tradiciji, zadržanost do vsega ekscesnega ... Te vrednote po navadi največkrat izpostavlja s slikanjem njihovih nasprotij: lenobe, pokvarjenosti, grabežljivosti, vsakovrstnih neumnosti, prostaštva, neovladanosti in prepuščanja "nizkim" strastem, kot so požrešnost, popivanje ter nebrzdana spolnost. Hkrati vedno znova duhovito obsoja človeške slabosti, med katerimi izpostavlja zaslepljenost, zavist, topoumnost, nastopaštvo, licemerstvo in duhovno bedo. Prav tako je nenaklonjen vsem, ki so se tako ali drugače znašli na robu družbene ali socialne lestvice: beračem, vagabundom, brezdomcem, prostitutkam, zvodnikom ipd. Izrazito je zadržan do vseh veseljačenj in praznovanj, kjer pod vplivom alkohola privrejo na dan različne obscenosti. V svojih delih želi prikazati, da je pravzaprav človek sam sebi največji sovražnik, saj je nagnjen k temu, da popušča čutnim užitkom na škodo duhovnosti in razumnosti. Strah pred pogubo in večnim prekletstvom tedaj ni bila samo Boscheva tema, temveč splošna značilnost časa okrog leta 1500, ko so ljudje verjeli, da se bliža konec sveta.

Zamisli za svoja dela je Bosch črpal predvsem iz bogate zakladnice starih nizozemskih rekov in pregovorov, literature, pesništva ter ljudske modrosti. Ob njegovem kritičnem in duhovitem načinu smešenja človeških slabosti so mu bili blizu literarni satiriki, kot na primer nemški humanist Sebastian Brant (*Ladja norcev*, 1494) in Erazem Rotterdamski (*Hvalnica norosti*, 1509). Njegova dela vedno znova zbujajo željo tudi po novih razlagah, a žal se še zmeraj pojavljajo težave z njihovimi interpretacijami, saj je vendarle premalo znanega o umetnikovem življenju in njegovih nazorih. Tako so prav zaradi tega njegove slike marsikdaj predstavljene izrazito subjektivno.

Eno izmed njegovih del, ki nam jasno predstavlja njegov tipičen ikonografski stil, je *Triptih s senenim vozom*, ki je nastalo okoli leta 1500. Oltar je sicer ohranjen v dveh različicah; ena je v madridskem Pradu, druga v Escorialu. Katera je originalna, je težko določiti, a večina

poznavalcev je mnenja, da je izvirna v Pradu. Tema, ki jo Bosch oprizarja v omenjenem delu, ima značaj alegorije. Zaprt oltar namreč prikazuje popotnika – slehernika, ki stopa po poti življenja, skozi tujo in nepredvidljivo pokrajino, nanj pa preži ogromno neprijaznih in strašljivih stvari. Kot težave so okoli njega prikazane razmetane kosti, zlovešče vrane, za njim pa kup neprijetnih prigod ter predmetov, ki nakazujejo slaba dejanja ali mučenje.

Odprt oltar ima kompleksno ikonografijo, ki združuje idejo poti življenja, predstavljeno že na zunanjsčini, z eshatološko vsebino. Na levem krilu je predstavljen raj s stvarjenjem Adama in Eve, na desnem pa pekel. Na srednji tabli je naslikan seneni voz z množico ljudi, ki si hoče nagrabi čim več sena z voza. Sam prizor je zasnovan v jasno določenih planih. Zgodba se prične na nebu, ko Bog v sijoči avreoli sklene ustvariti človeka, medtem ko se skupina angelov njegovemu načrtu upre. Vendar zveste angelske trume premagajo upornike in jih strmoglavijo z nebes, uporni angeli, ki padajo z neba, pa se spreminjajo v fantastične insekte – Bosch jih je spremenil v demone. Na travniku v naslednjem planu lahko vidimo stvarjenje Eve iz Adamovega rebra, na jasi nekoliko bolj spredaj izvirni greh, v prvem planu pa izgon iz raja. Ves potek dogodkov je tradicionalen, Bosch je po svoji ustaljeni značilnosti vključil le hibridne živali ter demonske spake, kar v ikonografiji raja sicer ni običajno. Zgodba se kompozicijsko nadaljuje proti srednji tabli triptiha, kjer se pot prvih staršev nadaljuje v zemeljskem življenju. Slednje je predstavljeno kot alegorija, ki izhaja iz nizozemskega pregovora: "*Življenje je seneni voz, vsak nagrabi, kolikor more*". Tako prav na osrednji tabli Bosch slika človeštvo, podvrženo različnim pregreham in slabostim, med katerimi sta tokrat še posebej izpostavljeni lakomnost in neumnost. V akcijo so vključeni ljudje iz najnižjega ranga pa vse do najvišjih slojev. Simbolika sena je bila že v tistih časih cenena stvar, ki je hitro zgnila ali izginila v plamenih, zato je bila priljubljen simbol minljivosti posvetnih dobrin.

Ob glavni temi je na srednji tabli upodobljenih še precej drugih pregrešnih dejanj, iz katerih se rojeva pohlep: nasilnost, zavist, škodoželjnost in prevarantstvo. Vsi pregrešni dogodki okoli voza so prikazani v velikih akcijah, zelo pestro, razumljivo in spektakularno. Voz, ki ga vlečejo demoni, se nezadržno pomika proti peklu na desnem krilu oltarja in divja povorka zaslepljenih ljudi se vali naravnost v naročje pogube. Ta ikonografski prizor je eden od najslikovitejših primerov Boschevega pesimističnega pogleda na svet in njegovo pogubo.

Pekel ima zasnovo, ki je značilna za vse avtorjeve peklenske pokrajine: v grozljivi, opustošeni pokrajini divjajo požari, medtem ko demonske spake na različne načine mučijo pogubljen. Ikonografska zanimivost v tem primeru je gradnja peklenskega stolpa, katerega pomen ni povsem jasen. Lahko bi namreč šlo za gradnjo palače iz zlatih opek v nebesih, pri čemer je vsako dobro delo ena opeka, ali pa za namig na babilonski stolp in hkrati podoba *napuha*, ki je tudi samo središče kompozicije.

V navidezni enoličnosti nizozemskega sveta in v svojem značilnem ponavljanju naravnih skrivnosti je Bosch vendarle zmožen tako izrazite globine v svojih venomer variabilnih ter navdihujočih svetlobnih odtenkih. Na poti h gledalcu tako ljubega raziskovanja vztraja, kot nepopustljiva ovira, ki ne dopušča niti tega, da bi jo obšel. Nepopustljiv severni veter, ki najbrž ni bil vedno dobrodošel, je vedno znova božal ustvarjalni svet teh flamskih velikanov, ki so nam zaupali svoje zgodbe; tako slikovite, slične in znova drugačne. Vsebinski svet podob, ki je nabit s podobami, metaforami in simboli lahko sleherni trenutek doživljamo kot neutrudno pripoved nekega popotnika ali romarja; a ko se vsi ti dogodki odenejo v senčno prevleko, smo ponovno dovolj blizu zgodbi, da začutimo, kako oljne barve večnih mojstrov neutrudno božajo naš pogled. A to je bil zgolj pogled v svet nekaterih staronizozemskih "na novo rojenih" umetniških duš.

LITERATURA

- Izidor Cankar, *Razvoj stila v dobi renesanse*, Ljubljana, 1936
 Tine Germ, *Ikonološke študije* (Elektronska knjižna zbirka KUD Logos, 1), Ljubljana, KUD Logos, 2002
 T. Germ, *Simbolika cvetja*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 2002
 T. Germ, *Simbolika živali*, Ljubljana, Založba Modrijan, 2006
 T. Germ, *Staronizozemsko slikarstvo – od Jana van Eycka do Hieronymusa Boscha – Oddelek za umetnostno zgodovino*, Ljubljana, 2013
 Carl van Mander, *Das Leben der niederländischen und deutschem Maler*, München-Leipzig, 1906 (I-II)
 Diane Wolfthal, *The Beginnings of Netherlandish Canvas Painting: 1400-1530*, Cambridge, 1999
 Till-Holger Borchert, *The Age of Van Eyck 1430.1530: Mediterranean World and Early Netherlandish Painting*, Brugge, 2002

1. Flamski primitivci – naziv izvira iz francoske umetnostnozgodovinske šole, a se danes vse redkeje uporablja, zaradi morebitne napačne interpretacije. Slikarji, ki so vključeni v ta okvir, niso vsi Flamci, niti niso vsi delali na Flamskem. Pa tudi oznaka "primitivci" je neprimerna, saj lahko zavede v nepravilno razumevanje.
2. Tine Germ, *Staronizozemsko slikarstvo – od Jana van Eycka do Hieronymusa Boscha – Oddelek za umetnostno zgodovino*, Ljubljana, 2013, str. 17.
3. Ikonsko slikarstvo; gre za abstraktno tipizirane, običajno frontalne in ploskovito obrisne tabelne slike, načeloma v pravoslavni cerkveni umetnosti. Ker ikonsko slikarstvo izhaja iz poznoantične portretne umetnosti, so za tehniko najprej uporabljali enkavstiko, temu je sledila tempera, pozneje pa oljne barve na lesene table, katerih slikovna ploskev je običajno malo poglobljena. V že sicer kompleksnem italijanskem slikarstvu med 13. in 14. stoletjem je zgodovinsko najpomembnejši preobrat, do katerega je prišlo konec 13. stoletje med Umbrijo in Toskano (Assisi, Siena, Firenze), kjer se je začel oblikovati nov izrazni jezik, v katerega so se stekale različne likovne težnje. Med temi so bile najpomembnejše *romanska*, vezana na romansko izročilo zahodne Evrope; *bizantinska*, ki je cvetela ob vsej jadranski obali na jugu; *klasicistična*, ki je bila še vedno dejavna predvsem v Rimu in okolici. *Ikonski stil*, ki ima korenine v Bizancu, na slikarskem področju zastopajo Giotto, Cimabue ter veliki Sienčani, predstavlja veliko zlatega kolorita, trepetajočo svetlobo in pripovedni slog, kar se kaže v skoraj ekspresionističnih arhitekturnih pokrajinah, barvni in kompozicijski svobodi, ki predstavlja nasprotje sočasnega zahodnega slikarstva.
4. Carel van Mander, *Das Leben der Niederländischen und deutschem Maler*, München-Leipzig, 1906; C. van Mander (Meulebeke, Belgija, maj 1548 – Amsterdam, 2. september) je bil belgijski slikar in pesnik, ki se je uveljavil kot obujevalec flamskih primitivcev ter umetnikov iz Nizozemske v svoji *Schilder boeck* (Slikarska knjiga). Kot umetnik je zavzemal pomembno vlogo v severnem manierizmu ter v nizozemski umetnosti.
5. Izidor Cankar, *Razvoj stila v dobi renesanse*, Ljubljana, 1936, str. 255.
6. Fotografije so vzete z Googlea.



SIMON MALMENVALL

Katoliška nostalgija: objokovanje ali hrepenenje?

PRIKRIVANJE

Ptičice po slovenskih gozdovih in strehah evropskih razkristjanjenih domov že leta in leta malodušno čivkajo, da je Cerkev v hudi krizi, v krizi, ki je celo vseobsegajoča; zajemala naj bi disciplinsko-moralni, doktrinarni, duhovni in tudi finančni vidik. Izrazi kriznega stanja so tako raznoliki kot so raznolike osebnosti nadebudnih (tako zaskrbljenih katoliških kot privoščljivih nevernih) kritikov in samooklicanih rešiteljev. Rešitve zanjo se blede zarisujejo kvečjemu v daljavi (saj je konec koncev bolj udobno tarnati in sedeti križem rok kakor zavihati rokave in pri tem precej verjetno tvegati neuspeh ali napraviti dobro ime), za bolj prizemljenega opazovalca pa se še niso niti izoblikovale (saj je besedičenja o domnevnem zveličavnem reformizmu, ki je povečini le populistično navijanje za konformizem, odločno preveč in ga zato ni mogoče jemati resno).

Medtem ko ptičice malodušno čivkajo dalje, slovenski katoliški mediji (sledječ tujim zgledom) preigravajo tisočere variacije na temo nove medijske zvezde, papeža Frančiška, ki se skozi tovrstno prikazovanje bolj kot rimski škof oziroma vrhovni povezovalac

naslednikov apostolov (kar je njegova prava vloga) razkriva kot projekcija (zaradi zažrtosti radikalnega feminizma in podobnih redukcijonizmov v evropsko družbeno tkivo) neuresničenih želja množic po ljubljenem očetu (od tod nevarnost kulta osebnosti), ki naj bi tako ali drugače vzpostavil mir in red oziroma prinesel "edinost, srečo, spravo". Takšna medijska (na žalost vse bolj tudi katoliška) drža papeža v resnici ponižuje in se od iskane rešitve vsekakor odmika.

Ker avtor članka o sebi ne misli predrzno (in obenem že v naprej priznava svojo pristranskost), se ne čuti dovolj razsvetljenega, da bi zmožgel podati še enega v skoraj nepretrgani vrsti receptov za prebroditev krize Cerkve. Kljub temu prepoznava osebno dolžnost, da opozori na s strani slovenskega katoliškega "mainstreama" (začenši z duhovniki) pozabljeni ali celo zasmehovani, toda v sodobni rimski (zahodni) Cerkvi cvetoči pojav tradicionalističnega duhovnega toka oziroma pojav praks in skupnosti, navdušenih nad katoliško tradicijo. Tradicionalistični duhovni tok lahko še bolje opredelimo kot teološko in poudarjeno liturgično doslednost, celostnost vezi med preteklimi, sedanjimi in prihodnjimi generacijami. Omenjeni duhovni tok dobiva

vse večji pomen na severnoameriški in evropski celini, predvsem v Franciji, Švici, Italiji in Nemčiji, v največjem obsegu pa v ZDA. Gre za navdušenje številnih pretežno mladih laikov in duhovnikov nad resnim trudom za glavni življenjski cilj, ki je nič drugega kot svetost. Temeljno oporo za svetost, izhajajočo iz vere v Troedinega Boga, sestavljata tako jasno poznavanje in posredovanje čistega nauka (brez politično korektnih zastranitev in "ekumenskega" leporečja) kot tudi pobožna skrb za dostojanstvo in vzvišenost liturgije; v tem primeru je slednja (pogovorno) "tridentinska", to je klasična rimska liturgija ali izredna oblika svete maše po rimskem obredu. Čistost nauka ("gotovost o pravi veri in nraveh") in središčnost liturgije (ki je vendarle "vir in vrhunec našega življenja") sta nujna pogoja za uresničevanje predanosti veri (osebni in hkrati skupnostni, eklezialni), vselej usmerjeni k zvestobi do Cerkev. Ne pozabimo: ko vanjo vstopi skozi zakrament krsta, postane novokrščenec "ud skrivnostnega Kristusovega telesa na zemlji". Gorečnost za svetost brez teh dveh opor ali "življenjskih sokov" enostavno ne more obstati.

Pri ugotavljanju značilnosti tradicionalističnega duhovnega toka je vredno izpostaviti sledeče: hitro rast in vezanost na mlajšo generacijo (med dvajsetim in štiridesetim letom) z enakomerno zastopanostjo obeh spolov (in ne z močno prevlado žensk, kar je tudi v Sloveniji postalo že samoumevno). Različne ustanove posvečenega življenja in duhovniške bratovščine (pod jurisdikcijo vatikanske komisije Ecclesia Dei pri Kongregaciji za nauk vere) s svojimi semenišči, a tudi nekatere župnijske skupnosti posameznih škofij, kjer so (poleg običajnih "pokoncilskih" maš) za duhovnike in laike dejansko dostopne svete maše v tradicionalni/klasični rimski obliki, se lahko pohvalijo s splošnim trendom naraščanja števila novih nedeljskih in siceršnjih vernikov (vključno z odraslimi novokrščenci). To se nadvse očitno kaže pri mlajših odraslih moških in mladih družinah. V še večji meri moč tradicije potrjujejo (pre)napolnjena

semenišča, kjer prednjačijo Duhovniška bratovščina svetega Petra, Inštitut Kristusa Kralja Najvišjega duhovnika in Inštitut Dobrega pastirja, ki vsako leto z večjim številom bogoslovcev na duhovno najbolj siromašni severni polobli odražajo upanja polno sliko živahnega cerkvenega življenja.

Živahnost "generacije tradicije" se povsem razlikuje od ustaljenih izjav o pomanjkanju "prakticirajočih" vernikov in duhovnikov ter slabljenju njihove zvestobe izbranemu življenjskemu poklicu. Je mar skrivanje in omalovaževanje tega za Cerkev (vsaj po številkah in generacijskih kazalcih) pozitivnega trenda v resnici posledica (s teologijo nič kaj povezane, toda še kako zelo človeško grešne) nevoščljivosti? Še natančneje: se morda preko deklarativnega nezadovoljstva s tradicijo dogaja izbruh pritajeno skelečega občutka neuspeha pokoncilskih pretirano liberalnih sloganov in prijemov (raznih ideoloških in liturgičnih zlorab, ki so izkrivljali pristnost zadnjega vesoljnega zbora)? Je morebiti na delu psihološki refleks nekaterih iz najštevilčnejše generacije duhovnikov (rojene med letoma 1940 in 1960), ki v svoji neupravičeni prizadetosti dojemajo vsakršno obujanje "maše po starem" kot napad na čislani projekt svoje mladosti? Sodeč po izrazito čustveno nabitih glasovih, ki povečini prihajajo ravno iz vrst "baby-boom" generacije, je mogoče na vsa tri vprašanja odgovoriti pritrdilno. Ob tem se samo po sebi postavlja odločilno vprašanje: zakaj so pobudniki in nosilci tega toka ravno mladi? Jih (pre)pogosta pokoncilska liturgična praksa s svojo improvizirano površnostjo in včasih celo zabavno naravnostjo, ki se vsakič prilagaja okusom te ali one ciljne skupine, ne prepriča (več)? Kako to, da jih nižanje moralnih (širjenje "strpne" kateheze z relativizacijo ali celo ukinitvijo kvalitativnih razlik med religijami, brez omemb pravičnosti Boga, obstoja pekla in zavezanosti zadoščevanju za grehe) in liturgičnih standardov (sveta maša je marsikje predstavljena kot protestantizirano srečanje "vesele družbe" ob branju

božje besede in nič več kot ponavzočevanje žive Kristusove žrtve v prisotnosti nebeških zborov s predokusom večnosti na zemlji) lahko odbija do te mere, da se odločajo bodisi za stanovitno pot tradicije (redkejša izbira) bodisi za odhod iz Cerkve (pogostejša izbira)? Se mar za tovrstno (pre)pogosto lahkotnostjo kateheze in liturgije pod taktirko starejših (!) skriva posnemanje hitremu spreminjanju podvržene popularne kulture, ki je lahko hkrati pragmatično sredstvo discipliniranja ("naj se mladina ne zabava ob rocku in alkoholu, ampak ob rocku in poskakovanju z vzklikanjem Kristusovega imena")? Življenjska resničnost očitno (vsaj na Zahodu) vse bolj potrjuje, da tovrstni "napredni" prijemi prav zaradi uklanjanja posvetnim modam

ne prinašajo nobene posebnosti ali dodatne vrednosti, nobene presežne resnice ali drže, za katero bi se bilo vredno iz dneva v dan vztrajno truditi. Mlademu (in kateremukoli drugemu) človeku, ki si želi vere in resnice, bo namreč hitro postalo jasno, da "instant" rešitve niso rešitve, temveč mašila ali v najboljšem primeru začasne faze določenega življenjskega obdobja. Iz tega sledi, da bo človek iskal dalje, četudi ga pri tem ne bo razumel njegov "napredni" župnik ali škof, četudi bo (tudi) v (slovenskih) katoliških medijih v duhu prikazovanja srečnega kolektiva "veselih kristjanov" neprenehoma poslušal, kako naj bi se "slog" takšnih dogodkov, kot je Stična mladih, dotikal značilnosti čisto vseh mladih.



KONTEKST NOSTALGIJE

O dločanje mlajše generacije za nekaj, kar je starejša generacija (prvenstveno duhovnikov) zavestno zapisala pozabi in skrivanju, v katoliških krogih največkrat povzroča val (navidez zelo tehtnih) očitkov o nostalgiji in nepotrebem spopadu med generacijami. Mladi (še toliko bolj bogoslovci in mladi duhovniki, ki si tega domnevno ne bi smeli privoščiti) naj bi s svojo vihravo nepremišljenostjo padali v past nastopaškega objokovanja preteklosti in se s tem odmikali od resničnih izzivov sodobnega časa, ki se jim baje na vso moč posvečajo njihovi starejši "bratje in sestre". Toda pozor: vzdržljivost takšnih očitkov je odvisna od načina in širine razumevanja pojma nostalgija. V vsakdanjem sporazumevanju se omenjeni pojem uporablja v smislu žalovanja za idealizirano preteklostjo, za razočaranost nad sedanostjo na podlagi nikoli obstoječe "zlate" preteklosti. Vedeti pa je potrebno, da se vsakdanja razlaga nostalgije ne sklada s teološkim pojmovanjem, ki je blizu njenemu prvotnemu (etimološkemu) pomenu. V stari grščini namreč nostalgija pomeni hrepenenje po varni vrnitvi domov, v metaforičnem teološkem besednjaku, ki se z izkušnjo ljubečega Logosa želi dokopati do globin človeštva, pa je nostalgija vrojeno hrepenenje slehernika po "Očetovi hiši", po izgubljeni bližini Boga. Nostalgija po Bogu se ne prebuja le zaradi stare bližine, zapravljene z izvirnim grehom (od tod pogled v prvobitni raj – objokovanje), temveč tudi zaradi verodostojnosti obljube, aktualne po zmagoslavno dovršeni Kristusovi žrtvi na križu (od tod pogled na "dom nad zvezdami", večnost, ki čaka v prihodnosti – hrepenenje po prvobitni raj presegajoči bližini Boga z zagotovilom o njeni neprekinjenosti). To pristno duhovno hrepenenje se navezuje na besede svetega Avguština, ki pojasnjuje, da je imel človek pred padcem možnost ne umreti (*posse non mori*), po Kristusovi smrti in vstajenju pa tisti, ki so Njemu zvesti, nimajo več nikakršne možnosti umreti (*mori non posse*), ker so po krstu umrli v Kristusovi krvi

in, v kolikor ohranjajo zvestobo do Cerkev, živijo z Gospodom, pričakujoč vstajenje mesa, ki sledi poslednji sodbi.¹ Kdor priznava etimološko in teološko razumevanje nostalgije, lahko z vso gotovostjo sklene dvoje: prvič, da se tradicionalistični duhovni tok giblje znotraj hrepenenja (mladih) po Bogu, resnici in večnosti, kar je lahko v celoti razrešeno ali izpolnjeno edinole z milostnim poseganjem "Vladarja nebes in zemlje"; drugič, da je nostalgija (s katoliškega zornega kota) v etimološkem in teološkem pomenu nekaj izrazito hvalevrednega, saj kljub še tako hudim življenjskim stranpotem predstavlja prirojeno in neugasljivo tlenje plamena vere v srcu sleherne osebe. O tem se je v svoji prvi okrožnici (*Redemptor Hominis*, 18 [1979]) vneseno izrekel tudi papež Janez Pavel II.:

"Gospod, za sebe si nas ustvaril in naše srce je nemirno, dokler se ne spočije v tebi." (Sv. Avguštín) V tem ustvarjalnem nemiru bije in utripa, kar je najgloblje človeško. To pa je iskanje resnice, nenasitna potreba po dobrem, lakota po svobodi, nostalgija po lepem in glas vesti.²

V zvezi z lepoto, ključno sestavino tovrstne nostalgije, je isti papež napisal sledeče (*Pismo umetnikom*, 16 [1999]):

Lepota je ključ do skrivnosti in klic k presežnosti. Je povabilo k življenju dobrega okusa in sanjam o prihodnosti. Prav zato lepota ustvarjenega ne more nikoli nuditi popolne zadovoljitve. Lepota razvema skrito nostalgijo po Bogu, ki bi jo lahko ljubitelj lepote, kakršen je bil sveti Avguštín, izrazil v besedah brez primere: "Pozno sem te vzljubil, lepota davna in vselej nova, pozno sem te vzljubil!"³

Še natančneje se je o nostalgiji in lepoti izrekel kardinal Joseph Ratzinger (*Čutenje stvari, kontemplacija lepote* [2002]), pri čemer je katoliški zorni kot povezal z univerzalno bivanjsko izkušnjo (tudi poganskega) človeka: *Človek, tako trdi Platon, je izgubil prvotno popolnost, ki mu je pripadala.*

Iz tega razloga se sedaj željno steguje k ozdravljajoči prvotni obliki. Nostalgija in hrepenenje ga ženeta k doseganju tega cilja; lepota ga varuje, da se ne bi zadovoljil zgolj z vsakdanjim življenjem. To mu povzroča trpljenje.

V platonističnem smislu bi lahko dejali, da človeka prebada puščica lepote, ga rani, vendar mu pri tem tudi daje krila, ga dviga navzgor v smer presežnosti. [...]

V 14. stoletju je bizantinski teolog Nikolaj Kabasilas v svoji knjigi Življenje v Kristusu ponovno odkril Platonovo izkušnjo, kjer končni cilj nostalgije, tokrat že preoblikovan s krščansko izkušnjo, še vedno ostaja brez imena. Kabasilas piše: "Ko je človekovo hrepenenje tako veliko, da prekaša človeško naravo [...], se kaj takega lahko dogaja zato, ker mu je to hrepenenje vsadil Ženin. On je namreč tisti, ki je poslal žarek svoje lepote v človekove oči. Velikost rane obenem že kaže na sulico, ki ga je zadela, hrepenenje priča o tistem, ki je povzročil rano."⁴

Omenjeno pristno hrepenenje je združeno z gorečo željo, da bi bila vera živeta resno in celostno; brez prikrojenosti trenutnim okusom, temveč kot vselej ista, za vselej dana in vedno znova izročena prihodnjim rodovom. Pri pristnem hrepenenju, ki je neločljivo od pristne vere, ne gre za užitek ob lastnem miselnem ali čustvenem izvajanju, kar pomeni zaprtost v ugodje, pač pa za predanost in pripadnost objektivnemu glasu Boga, ki vabi k vsakdanjemu posvečevanju in naposled zveličanju – kar pomeni zazrtost v Trojico, posvečujoč odnos. Če na tovrstno nostalgijo gledamo v tej luči, postane jasno, da mora biti liturgija sveta in lepota sama na sebi, ne posvetna in osiromašena, temveč čase presegajoča in "drugačna" od vsakdanjika; biti mora tako ponavljajoča se resnična prisotnost Kristusa na žrtveniku odrešenja in znotraj odprtega srca, ki ga je pripravljeno sprejeti v obhajilu, kot tudi vstop v preseganje prostora in časa, kjer se "zemlja družī z nebesi", kjer

je mogoče že v sedanosti gledati onkraj poslednje sodbe, kjer se sedanje generacije pomešajo s svetimi iz preteklosti, kjer se "naša" pobožnost prepleta z izkušnjami in pobožnostjo "starih". Vsa ta načela (natančno pojasnjena v Katekizmu Katoliške Cerkve) zagotovo ne morejo služiti kot zavrnitev "pokoncilske" liturgije, saj se tudi slednja vsemu temu ne odreka, lahko pa pokažejo na dodatno kakovost oziroma koristnost tradicionalne/klasične rimske liturgije, za katero je v primerjavi z "novim obredom" značilna večja simbolna nabitost; od vernika in duhovnika zahteva tudi več truda in kontemplativne drže. Sveta maša "po starem" ni niti lahka niti lahkotna, vendar ravno s svojim poudarjanjem božje veličine in skrivnostnosti več kot očitno priča o (paradoksalni in pretresljivi) ljubezni Vsemogočnega, ki se prav zaradi svoje veličine in skrivnostnosti spušča v globine in temine človeškega časa in prostora. Po eni strani gre pri tradicionalni/klasični liturgiji za neskončno razdaljo med "nebesi in Zemljo", po drugi pa je na delu njuno preseganje že "tukaj in zdaj" v izključni moči božje milosti.

V PRIMERU NESPORAZUMOV

Potem ko smo se podali na pot globljega razumevanja svojstveno katoliške (teološke) nostalgije, se je dobro povprašati o ključni liturgični ideji, in sicer o tem, ali glasniki tradicionalističnega duhovnega toka zahtevajo brezpogojno zamenjavo svete maše po "novem redu" (*Novus ordo missae*) oziroma ukinitvev misala Pavla VI. iz leta 1969/1970. Tega glasniki tradicionalističnega duhovnega toka ne zahtevajo (!), saj v celoti priznavajo pravno veljavnost in doktrinarno neoporečnost novega ("pokoncilskega") mašnega obreda. Tradicionalne svete maše tudi nikomur ne želijo vsiljevati, saj jo spodbujajo z upoštevanjem prostovoljnega pristanka. Kar v zvezi z novim obredom kritizirajo, je njegovo (pre)pogosto (za Boga in iskrenega človeka) nevredno stanje v praksi, njegovo nedostojno

"izvajanje", pod vprašaj postavljajo tudi nekatera romantično-zamegljena besedila (ta vplivajo na praktično zapostavljenost žrtvenega in eshatološkega vidika svete maše), ki so tesno povezana z nejasnimi pokoncilskimi liturgičnimi navodili (ta potihoma odpirajo prostor samovolji mašnika).⁵ Kar glasniki tega toka želijo, je doseči dejansko in čim širšo dostopnost svetih maš po tradicionalnem/klasičnem obredu tako za laike kot duhovnike in semeniščnike, ki bi s prenovljeno liturgično formacijo znali maševati ne samo "po novem", ampak tudi "po starem". Dejanska hkratna navzočnost "starih" in "novih" maš bi izpolnila dva (uradno samoumevna, a trenutno še neuresničena) cilja: najprej poglobitev znanja in zavesti o središčnosti liturgije v življenju Cerkve (posredni prispevek k zagonu svetosti za vse vernike), od koder lahko izhaja dosledno in prepričano izpolnjevanje že obstoječih cerkvenih norm, zapisanih v dokumentih Benedikta XVI. *Summorum Pontificum* iz leta 2007 in *Universae Ecclesiae* iz 2011. Oba dokumenta pojasnjujeta, da je mašni obred rimskega dela Cerkve enoten, vendar v dveh enako veljavnih oblikah (redni – novi, izredni – tradicionalni/klasični), ki sta kljub svojevrstni dvojnosti zgodovinsko organsko povezani in dopolnjujoči. Glede dolgoročnih želja se tradicionalistični duhovni tok (še) ni poenotil; ena izmed možnosti prihodnjega presejanja dveh oblik rimskega mašnega obreda je t. i. reforma reforme (s katero je zasebno simpatiziral tudi kardinal Ratzinger, poznejši papež Benedikt XVI.), ki bi privedla do ne prevelikih sprememb (še vedno) znotraj misala Pavla VI. v smeri večje podobnosti oziroma skladnosti z izredno obliko, do nekakšne "nove sinteze" ali "tretje poti", harmonije med "novim" in "starim" (tudi v duhu *Sacrosanctum concilium*, prvega dokumenta zadnjega vesoljnega zbora, ki je predvideval nekatere poenostavitve za tedaj obstoječi "stari" obred in ne vseobsežne reforme 1969/1970).

Čprav ta duhovni tok nima težav z mašo *Novus ordo* kot tako, je s strani nasprotnikov deležen obtožbe o razdiranju župnijskih

občestev (nasprotovanje na podlagi domnevnih "pastoralnih" razlogov), ki naj bi se zgodilo prav zaradi soobstoja obeh oblik rimskega obreda. Ljubiteljem takšnih obtožb bi podporniki tradicije lahko samozavestno odgovorili z osredotočenjem na pravi namen soobstoja obeh oblik: ne gre za deljenje ali razdiranje, temveč "širjenje ponudbe", za svobodno dostopanje do nečesa, kar je in bo v zakladnici Cerkve ostalo hvalevredno za vse čase ("nova" maša je konec koncev naslednica "stare"). V kolikor nasprotniki tradicije skrbijo za razdiranje zaradi nečesa tako plemenitega, kot je tradicionalni/klasični mašni obred, bi se morali v svoji pravičniški drži zgražati že nad različnimi urami svetih maš (tudi to je lahko po tovrstnem nepremišljenem sklepanju razumljeno kot oblika deljenja občestva), še bolj pa nad dejanskim deljenjem po starostnih, stanovskih ali poklicnih skupinah (posebne, "prilagojene" maše za otroke, družine, mladostnike, študente, lovce, gasilce, poštarje, pravnike, dopustnike itd.). Tradicionalistični duhovni tok (kar zadeva liturgijo) obstaja enostavno zato, da vsem vernikom (brez starostnih ali podobnih zadržkov) nudi obhajanje svetih maš po tradicionalni/klasični obliki, saj gre pri tem za skupno bogastvo Cerkve, ki si ga lahko upravičeno lasti prav vsak "ud Kristusovega telesa".⁶

Bolj oprijemljiva težava, s katero bi se ta tok v slovenskem prostoru prej ali slej spopadel, je vprašanje jezika. Tradicionalna rimska liturgija namreč poteka v latinskem jeziku (izjema so pridige in možnost branja beril in evangelijev ter petja pesmi v ljudskih jezikih), ki ga velika večina slovenskih duhovnikov in laikov (še vedno) ozkogledno dojema kot nekaj tujega, namesto kot nekaj skupnega, tako evropskega kot tudi splošno katoliškega. Latinščina (vsaj v očeh podpornikov tradicionalističnega duhovnega toka) ni jezik "tujcev", temveč je "naš" jezik, je uradni in povezovalni jezik Cerkve, ki ji vernik pripada in pred katerim se ima lahko vsak "ud Kristusovega telesa" za povsem enakovrednega oziroma enako nagovorjenega, saj je za vsakega enako

oddaljen in enako blizu. Vse to velja za tradicionalno/klasično liturgijo kot tako: v vsakem kotičku sveta je več ali manj enaka, ena in ista, pri njej se lahko predstavnik vsakega naroda počuti povsem "domače" (veliko bolj kot pri redni obliki, ki je s poudarjanjem lokalnih posebnosti velikokrat izmalíčena do neprepoznavnosti). Tradicionalni rimski obred je tako prvovrstni izraz univerzalne (katoliške) narave Cerkve, je izraz izpovedovanja iste vere v isto Trojico v istem Telesu (Cerkvi). Bistvo slovenskega nasprotovanja tradicionalni/klasični liturgiji ni v "tujosti" latinskega jezika oziroma v poudarjanju domnevne "pastoralne modrosti" (zaradi lažjega razumevanja so pri tovrstnih mašah povsod po svetu predvideni dvojezični ljudski misali, redni udeleženec pa se lahko tako ali tako precej hitro nauči te ne preveč zahtevne liturgične latinščine), temveč v neposrečenem, površnem dojemanju narodne identitete, pri čemer vsakršna uporaba "ne-našega" jezika obvelja za nekakšen napad na slovenstvo (ne glede na to, da v takšnih okoliščinah najpogosteje sploh ne gre za "rušenje" naroda). Slovenskemu katoliku se namreč (še) ni posrečilo ponotranjiti prioritete razmišljanja v kategoriji vere in s tem spoznati, da je za njegovo samopodobo od kategorije naroda (ki je povrhu tega stvar zgodovinskega spreminjanja) pomembnejša kategorija vere (ki je v skladu z naukom Cerkve univerzalna, vedno enaka in resnična). Slovenski katolik bi torej moral sebe razumeti predvsem kot katolik, šele nato bi lahko sledilo njegovo ukvarjanje s slovenstvom.

Predstavljena izhodišča glasnikov tradicionalističnega duhovnega toka so samo delček prepotrebne apologije tega (doslej) zapostavljenega krila (nujno raznolike) Cerkve. S tem besedilom tema tradicije in maše "po starem" še zdaleč ni izčrpana. Vprašanj je še veliko, možnih odgovor še več. Nadvse zaželeno bi bilo, če bi ta razprava tudi v slovenskem

prostoru postala svobodna in spoštljiva, če bi bile tudi na "sončni strani Alp" dejansko redno dostopne tudi tradicionalne/klasične liturgije, če zaradi podpore tradicionalističnega duhovnega toka slovenski duhovniki in bogoslovci ne bi več prenašali škodoželjnega podtikanja, ki prihaja iz lastnih vrst. Onkraj slovenski meja se je na "generacijo tradicije" že začelo gledati z odobravanjem, kot na eno izmed priložnosti za prenovo Cerkve (kar med drugim dokazuje mednarodna konferenca o dragocenosti obeh oblik rimskega obreda, ki je potekala junija leta 2013 na ugledni Papeški univerzi Svetega križa v Rimu);⁷ tudi papež Frančišek slednji ne odreka njenega mesta pri posvečevanju tako posameznikov kot Cerkve.⁸ V primeru uresničitve pesimističnega scenarija, to je v primeru nadaljevanja nezaupljivosti in nasprotovanja, naj se mnenjski voditelji (slovenskih) katoliških ustanov, medijev in publikacij zavedajo, da se informacij ne da več prikrivati, saj je dostop do svetovnega spleta lahko nadvse koristen tudi za versko izobraževanje, koristen pa je tudi za razbijanje zaprtosti v lokalne okvire in delne resnice.

1. Prim. Augustinus, *De Genesi ad litteram*. http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm.
2. *Redemptor hominis*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_lt.html.
3. *Pismo Janeza Pavla II. umetnikom*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists_it.html.
4. *Nagovor njegove eminence kardinala Josepha Ratzingerja na srečanju 'Communione e liberazione' v Riminiju (24. – 30. avgusta 2002)*. http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_20020824_ratzinger-cl-rimini_en.html.
5. Prim. "Tradicionalna latinska misa – zašto?" <http://www.katolik.hr/krcscanstvomnu/sakramentimnu/tradicionalna-latinska-misa-zasto/>.
6. Prim. nastop kardinala Daria C. Hoyosa. <http://www.youtube.com/watch?v=1KXrjLc2AWk>.
7. <http://sacraliturgia2013.com/>.
8. <http://rorate-caeli.blogspot.com/2013/11/cardinal-assures-una-voce-of-popes.html>; <http://blog.messainlatino.it/2013/05/11-vescovo-di-roma-bergoglio-la-messa.html>.



'Reforma reforme' v širšem kontekstu: Ponovna vključitev žive tradicije*

UVOD

Ljudje, ki zagovarjajo 'reforma reforme', to počnejo na temelju predpostavke, da je rimska liturgična reforma, sprejeta po drugem vatikanskem koncilu (1962–1965), močno presešla in v nekaterih točkah nasprotovala nameram koncila v zvezi s prenovo svete liturgije. Posledično, pravijo, liturgija, kakršno imamo zdaj, ni bistveno povezana s tem, kar je bilo pred njo. Ta nepovezanost pa je skupaj z glavnim tokom razvoja pokoncilске liturgije razjedla vez med naukom in čaščenjem (ki jo izražamo z izrekom 'lex orandi, lex credendi') ter tako škodovala Cerkvi. Mnogi katoličani, tako znotraj kot zunaj 'tradicionalističnih' krogov, se s tem sklepom strinjajo. Temu pogledu nasprotno pa je stališče, da je bila reforma predmet pomislekov in kritik zaradi slabega razumevanja tradicije, saj naj bi dobro poznavanje zgodovine razkrilo njeno povezanost s slednjo.

Prepričan sem, da je v zahodni liturgični tradiciji dejansko prišlo do prekinitve ali preloma, vendar ne do popolnega. Destabilizacija rimske liturgije je pokazala širši problem, povezan z življenjem Cerkve v tistem času, pravzaprav je ta problem posebej pokazala

je na prelom med dvema velikima koncilskima temama, med *ressourcementom* ('povratkom k virom') in *aggiornamentom* ('posodobitvijo'). Uskladitev teh dveh tem in njuno ohranjanje v konceptualni enotnosti je zato bistvenega pomena za pospeševanje "novega liturgičnega gibanja, ki bo klicalo v življenje resnično dediščino drugega vatikanskega koncila"³ in ki bo ponovno povežalo glavnino katoliških vernikov s širšo tradicijo latinske Cerkve.

'PREDPOSTAVKA PRELOMA'

Začnimo s predpostavko. Za mnoga znanstvena dela lahko rečemo, da dokazujejo, da so liturgične spremembe zadnjih nekaj desetletij po naravi bolj revolucija kot pa reforma.⁴ Po drugem vatikanskem koncilu so bile namreč v imenu liturgične reforme storjene mnoge stvari, za katere je bilo zmotno rečeno, da jih je določil koncil: ena izmed teh je opustitev latinščine pri maši; druga pa 'obrat' oltarjev, da bi omogočili mašo 'proti ljudstvu'. Uvedene so bile prakse, ki so bile že stoletja opuščene, kakršna je obhajilo na roko, in take, ki jih pred tem še nikoli ni bilo, kakršna je uvedba ministrantk.⁵ Začelo se

je z eksperimentiranjem in uvajanjem novitet, tradicija in disciplina se je opuščala, katoliški verniki pa so bili izpostavljeni dolgemu obdobju liturgičnega opustošenja. Vendar nočem na dolgo tarnati: želim zgolj zagovarjati 'predpostavko preloma'; ne moremo namreč govoriti o reformi, če ni šlo nekaj narobe in ni treba ničesar popraviti.

Premislimo, kakšne namene so izrazili koncilski očetje. Konstitucija o svetem bogoslužju iz leta 1963, *Sacrosanctum Concilium*, je zahtevala obnovo obstoječega rimskega obreda, da bosta "bolj jasno vidna smisel in medsebojna povezanost posameznih delov"⁶. Členi 50–58 pa opredeljujejo, kako naj bo to narejeno: na primeren način je potrebno razlikovati med besednim in evharističnim bogoslužjem, poenostaviti je potrebno kretnje in rubrike, okrepiti rabo Svetega pisma, dopustiti ustrezno rabo domačih jezikov in ponovno vpeljati somaševanje.

Član Misijonske družbe in kasnejši nadškof Annibale Bugnini je vodil *Consilium* oziroma odbor, ki ga je Pavel VI. zadolžil za vpeljavo liturgičnih sprememb v luči drugega vatikanskega koncila. Kot pričajo njegovi zapiski, je *Consilium* presegel to, kar so določili koncilski očetje, saj je dosegel, da je papež potrdil liturgične knjige, ki so tradicionalnemu obredu precej dodajale, mu odvzemale in ga preoblikovale.⁷ To pa ne drži samo za daritev svete maše, ampak tudi za druge zakramente in molitveno bogoslužje. Delo *Consiliuma* se je tako oddaljilo od obstoječe liturgične prakse, da je kršilo pomembno določilo koncila, namreč: "Naj se novosti ne uvajajo, razen če jih terja resnična in nedvomna korist Cerkve; pri tem je treba skrbeti, da nove oblike nekako organsko rastejo iz dosedanjih oblik"⁸. Kot prodorno pokaže John Parsons:

Ko so koncilski očetje odredili reformo rimskega obreda, niso odobrili uvajanja alternativnega rimskega kanonu, edini evharistični molitvi; pa vendar so bile uvedene mnoge. Koncilski očetje niso odobrili razdejanja starodavnega rimskega lekcionarja; pa vendar je bil razdejan.

Koncilski očetje niso odobrili preureditve letnega cikla nedelj in nobenih sprememb v starodavnih nedeljskih glavnih mašnih prošnjah, pa vendar je bilo oboje storjeno. Koncilski očetje niso odobrili preureditve godov svetnikov; pa vendar je do tega prišlo. Koncilski očetje niso odobrili opustitve in pristranskih sprememb v več kot 80 odstotkih mašnih prošenj (glavnih, nad darovi in po obhajilu) v misalu; pa vendar je bil ta usodni korak storjen. Resnica je, da so očetje drugega vatikanskega koncila sklepali, da bo veliki rimski obred, kot ga pozna zgodovina, ohranil vse svoje bistvene sestavine in da bo še naprej glavna oblika praznovanja katoliške evharistije. V tem so bili prevarani.⁹

Če Rimskega misala, ki ga je potrdil Pavel VI. leta 1969 (in je izšel naslednje leto), ne analiziramo s stališča njegovih domnevnih pomanjkljivosti in prednosti glede na misal iz leta 1962 (ki je bil v rabi med drugim vatikanskim koncilom) in ne z vidika njegove podobnosti s starejšim obredom, ko ga obhajamo na tradicionalni način (v latinščini, *ad orientem*, rimski kanon, itd.), ampak če ga analiziramo predvsem kot liturgijo, to je, kot organsko razvit in neprestano razvijajoč se način bogočastja, mar lahko potem skupaj z znanim nemškimi liturgikom monsijnorjem Klausom Gamberjem jasno zaključimo, da nam misal iz leta 1970 ponuja nov obred?¹⁰ Zdi se, da je takrat kardinal Joseph Ratzinger (papež Benedikt XVI.) razmišljal na ta način. V svojem predgovoru k francoski izdaji knjige msgr. Gamberja, *The Reform of the Roman Liturgy*, je namreč zapisal: "Odpovedali smo se organskemu, živemu procesu rasti in razvoja skozi stoletja ter ga nadomestili – kakor v proizvodnem procesu – s ponaredkom, z banalnim instantnim izdelkom."¹¹ Kljub temu je kot Benedikt XVI. v svojem *motupropriju Summorum Pontificum* (7. julij 2007) potrdil, da misala iz let 1962 in 1970 predstavljata različici enega in istega rimskega obreda. In kako naj razumemo to protislovje?

Do verodostojne razlage bi lahko prišli, če izpostavimo nekaj dejstev v bran misalu Pavla VI. Prvič, čeprav konstitucija o svetem bogoslužju ni premlevala mnogih izmed sprememb, ki jih je izvedel *Consilium*, tudi ni vseh izključila. Drugič, mnogi mašni deli iz misala iz leta 1970 so tako kot tisti iz tridentinskega misala vzeti iz starodavnih rimskih virov (posebej iz t. i. Leonovega in Gelazijevega zakramentarija), katerih najstarejši ohranjeni rokopisi datirajo v osmo stoletje.¹² Gamber namreč priznava, da ponovna vpeljava zgodnejših oblik ne pomeni nujno spremembe v obredu.¹³ Tretjič, tudi če sprejmemo predpostavko, da se pristna reforma 'organsko' razvija iz živih oblik katoliškega bogočastja, moramo upoštevati pomanjkanje natančnih kriterijev, na podlagi katerih bi lahko presodili, katere prvine tradicije je potrebno obdržati, da bi ohranili bistveno povezanost s preteklostjo. Če teh kriterijev ni, pa je ideja povezanosti nejasna in subjektivna. Z enega zornega kota so novi in stari misali močno povezani; drug zorni kot pa razkriva ogromno nepovezanost. Vse te misli lahko pojasnijo, zakaj se zdi, da je Benedikt XVI spremenil stališče glede 'vprašanja preloma'.

Kljub temu pa se mi zdi, da ima vse skupaj več opraviti s čevlji, ki jih zdaj nosi Benedikt XVI., s 'čevlji ribiča', v katere je stopil. Ker je v Cerkvi najvišji *pontifex* ('graditelj mostov'), lahko od njega pričakujemo, da bo nadaljeval delo svojega predhodnika pri graditvi mostov med preteklostjo in sedanjostjo. Pontifikat Janeza Pavla II. (1978–2005) je bil zaznamovan z jasnim premikom od zablodelega 'duha drugega vatikanskega koncila' k dejanskim naukom in odločitvam tega koncila. Janez Pavel II. si je namreč prizadeval braniti izročilo tradicionalnega nauka, njegova hermenevtika koncila pa je pravzaprav krepila povezanost v stvarih, ki zadevajo *lex credendi*.¹⁴ Vsak, ki je skozi leta sledil delu Josepha Ratzingerja/Benedikta XVI., pa bi od njega pričakoval, da bo okreplil to povezavo v stvarih, ki zadevajo *lex orandi*. Njegova zavrnitev besednjaka 'dveh obredov' je torej v skladu z

njegovim dolgoletnim bojem proti hermenevtiki preloma, ki se kaže v razpravah o 'pred-koncilski Cerkvi' in 'pokoncilski Cerkvi'.¹⁵ To pa nas pripelje v središče problema.

VZDRŽEVANJE RAVNOVESJA

Spremembe so neizogiben sestavni del vsakega živega organizma in skrivnostno Kristusovo telo ni nobena izjema. "Na onem svetu je drugače," je samozavestno zapisal blaženi John Henry Newman, "toda živeti na tem svetu pomeni spreminjati se in biti popoln pomeni biti pogosto spremenjen."¹⁶ Ne glede na to, s kakšnimi spremembami se je Newman ukvarjal, pa je bila vera in praksa rimske Cerkve v njegovem času skladna s tem, kar se je razcvetelo v krščanski antiki. Označevanje evangelija, darovanje evharistične žrtve in podeljevanje zakramentov so bili tako kot vedno v središču katoliškega življenja, niti brez šiva stkane obleke.

Vseeno pa je vsako obdobje v dolgi zgodovini Cerkve imelo svoja lastna prednostna vprašanja glede nauka, lastne liturgične oblike in pastoralne usmeritve. Kadarkoli je namreč krivoverstvo poudarilo določene resnice in zanemarilo druge, je Cerkev branila in poudarjala resnice, ki jih je krivoverstvo zanimalo ali podcenjevalo, ter s tem ohranjala ravnovesje 'zaklada vere'.¹⁷ Kasneje, ko se je vročica spora ohladila, je lahko Cerkev na novo ovrednotila tudi resnice in vrednote, ki jih je sicer krivoverstvo pretirano poudarilo, vendar so bile že ves čas del polnosti krščanske tradicije, ki je katolištvo.

KONCEPT RESSOURCEMENTA

Drugi vatikanski koncil je dovršitev več desetletij *ressourcementa*, 'vrnitve k virom' katoliške teologije, k Svetemu pismu, k liturgiji, k cerkvenim očetom in srednjeveškimi učitelji.¹⁸ Ne da bi se trudili zaorati v globine tega obširnega intelektualnega in duhovnega gibanja, lahko zaključimo, da je njegov cilj poglobitev v bogato tradicijo

krščanske pravovernosti, ki bi nam omogočila, da bi se lahko krščanstvo učinkoviteje soočilo s sodobnim svetom. Gibanje je prežvečilo celotno tradicijo in v njej iskalo duhovne in teološke misli, ki bi bile lahko 'vir' cerkvene preнове na pragu tretjega tisočletja krščanstva. Trudilo se je, da bi nazaj na svoje mesto postavili pozabljene in zanemarjene vidike tradicije, še posebej zato, da bi ozdravili nekatere omejenosti, ki jih je povzročila protireformacija, in tako spodbudili izgradnjo krščanske edinosti.¹⁹ *Aggiornamento*, italijanska beseda, ki pomeni 'prinašanje v danes' (ali, kot jo običajno prevajamo, 'posodobitev'), pa je bil obnova, na katero smo upali na podlagi ponovne poglobitve v tradicijo. Reformni vzgib drugega vatikanskega koncila je torej posledica *ressourcementa*, *ressourcement* pa v sebi nosi idejo *aggiornamento*. Z drugimi besedami, koncil je preko *ressourcementa* meril na *aggiornamento*.²⁰

RESSOURCEMENT IN SVETA LITURGIJA

Zdi se razumljivo, da mora biti za gibanje, ki si prizadeva za povratak k izviru krščanske tradicije, poživitev liturgije na prvem mestu tako v zgodovinskem smislu kot v smislu prednostnega reda. Kot je pravilno ugotovil francoski dominikanec in ugledni teolog *ressourcementa* Yves Congar: "Liturgija je pomemben *locus* tradicije, ne samo s stališča zaščite in ohranjanja, ampak tudi s stališča napredka in razvoja."²¹

Z obnovo francoskega benediktinskega samostana v Solesmesu pod vodstvom opata Prosperja Guérangerja v zgodnjih 30. letih devetnajstega stoletja se je začel vzpon gibanja za znanstveno raziskovanje in reformo liturgije. Kot je pojasnil dr. Alcuin Reid, pa temeljni cilj liturgičnega gibanja (kot so ga poimenovali kasneje) ni bil reforma obreda, ampak to, da bi liturgija ponovno postala prvi vir duhovne hrane za kristjane.²² Vera, ki jo živimo kot liturgijo – to je bila osnovna ideja. Kjer razsvetljevski racionalizem vere ni uspel

povsem uničiti, je namreč vseeno povzročil, da so mnogi verniki liturgijo imeli za sveto in skrivnostno dediščino, ki nima nobenega resnega pomena za vsakdanje življenje. Dom Guéranger je navdih črpal iz Svetega pisma in zgodnjih očetov ter trdo delal, da bi prav v središču krščanskega življenja ponovno oživil liturgično pobožnost. Je bilo pa zanj nujno, da je obsodil nekatere skrajnosti v nastajajočem liturgičnem gibanju, med katerimi je najbolj znana težnja, da bi idealizirali domnevno čistejšo liturgično prakso patristične dobe.²³

Dejstvo, da je nadaljevanje Guérangerjevega dela spodbujal papež sv. Pij X. (ki je vladal v letih 1903–1914), je bilo za liturgično gibanje, ki je do tega časa svoj dom našlo med drugim tudi v benediktinskih opatiyah Maria Laach v Nemčiji (dom Odo Casel) in Mont-César v Belgiji (dom Lambert Beauduin), velik blagoslov. Sv. Pij X. je namreč v svojem *motupropriju* o sveti glasbi, *Tra le sollecitudini* (22. november 1903), "dejavno sodelovanje" pri liturgiji imenoval "glavni in nepogrešljiv izvir resničnega krščanskega duha".²⁴ Da bi spodbudil večje sodelovanje, je zahteval nekaj popravkov liturgičnih obredov. V skladu s tem je apostolska konstitucija *Divino afflatu* (1. november 1911) odredila reformo rimskega brevirja in koledarja. S tem je bil dan začetni vzgib za reformo maše, toda nadaljevanje reforme sta preprečila tako papeževa smrt kot tudi izbruh prve svetovne vojne istega leta.

Sredi dvajsetega stoletja pa je liturgično gibanje odraslo. Pomembno je, da to obdobje sovпада tudi z *ressourcementom* v svetopisemskih, liturgičnih in patrističnih študijah. Do leta 1950 je namreč *ressourcement* postal dobro organizirana sila v evropski katoliški misli in je močno vplival na liturgike. Na zagovornike liturgičnega *ressourcementa* je torej vplival 'povratak k virom' v drugih vedah, ti zagovorniki pa so z drugimi vedami tudi držali korak. Zaradi zgodovinskih in patrističnih študij, pa tudi zaradi lastne izkušnje, so se tako začeli zavedati, da cerkveni očetje niso vedno mislili iste stvari kot sodobni katoličani, ko so govorili o liturgiji in Cerkvi. Liturgični obredi

so bili namreč za mnoge katoličane nekaj, kar je v njihovem imenu opravljal duhovnik.

Da pa bi razumeli, kako je prišlo do te situacije, se je potrebno spomniti na to, kar smo rekli o ohranjanju celostnosti vere. Izgubo občutka za skupnost pri bogočastju lahko pripišemo različnim dejavnikom. Eden izmed njih je razbohotenje zasebne maše, ki je potekalo vsaj od trinajstega stoletja naprej, če ne še dlje, in pri katerem mašnik prevzame vloge odsotnega diakona, subdiakona, bralcev in zbora; s tem se je namreč začel postopno izgubljati občestveni značaj maše.²⁵ Tudi kasneje, ko so protestantski reformatorji zanikali katoliški nauk o evharistiji in vsakršno resnično razliko med službenim in skupnim duhovništvom, je bilo potrebno vso pozornost, ki je bila usmerjena na občestvo, postaviti na stran. Ko pa so teologi *ressourcementa* (najbolj znana med njimi sta bila francoski jezuit Henri de Lubac in njegov dominikanski sonarodnjak Yves Congar) v novi perspektivi predstavili svetopisemski in patristični pogled na Cerkev kot skupnost Kristusa in njegovega telesa (kar je precej drugače od dolgo prevladujočega institucionalno/pravnega modela), je bilo naravno, da je korporativni značaj liturgije postal osrednja tema v liturgičnem gibanju.

Papež Pij XII. je vladal večino tega obdobja (1939–1958), njegova okrožnica *Mediator Dei* (20. november 1947) pa je vrhunec, ki je močno spodbudil liturgično gibanje. Liturgijo namreč opredeljuje kot "bogočastje, ki ga opravlja skrivnostno Kristusovo telo v celoti njegove Glave in udov".²⁶ Prav tako liturgijo umešča v središče krščanske vere in življenja. Papež, ki se je močno zavedal vedno znova pojavljajočega se 'arheologizma' v nekaterih porah gibanja, je tudi kritiziral tiste, "ki so obsedeni z nekritičnim obnavljanjem vseh starodavnih obredov in praznovanj".²⁷ Človeka, ki se tako nekritično vrača k liturgičnim praksam iz preteklosti, je primerjal s takim, ki zavrača dogme, razvite v sodobnem času, in raje sprejema starejše formulacije cerkvenega nauka. Postopno dodajanje

novih prvin v obstoječo strukturo liturgije in postopno izginjanje drugih je torej nekaj, za kar lahko pričakujemo, da se bo dogajalo v živi tradiciji, ki jo vodi Sveti Duh. Nobene zlate dobe namreč ni, od katere naprej bi bila vsa nadaljnja zgodovina zgolj zaton.

Z razglasitvijo konstitucije *Sacrosanctum Concilium* konec leta 1963 je ekumenski koncil požel nekatere izmed najpomembnejših sadov raziskovanja, ki ga je opravilo liturgično gibanje, in jih napravil za skupni nauk Cerkve. Drugi vatikanski koncil namreč ponavlja klasično opredelitev liturgije, ki je duhovniško dejanje Kristusa in njegovega skrivnostnega telesa, Cerkve,²⁸ in razglša, da "je bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč."²⁹ Nadaljuje po poti, ki jo je začel sv. Pij X., in govori o polnem in dejavnem sodelovanju, za katerega si je treba "močno prizadevati".³⁰ Leta 1964 je Pavel VI. ustanovil *Concilium*, da bi predelal liturgične knjige v skladu s konstitucijo in, kot pravijo, ostalo je zgodovina. Zato se moramo vprašati: Kako se je lahko zmaga liturgičnega gibanja tako hitro sprevrgla v pokoncilski kaos? Oziroma, če rečemo bolj pošteno: Kaj je šlo skupaj s tem, kar je šlo dobro (in o čemer bi lahko in verjetno morali reči več), narobe?

POGUBNA DVOJNOST

Ugotovili smo, da je liturgično prenovno, ki jo je potrdil drugi vatikanski koncil, vodil disciplinirani *ressourcement*. Upati je bilo, da bo povratek k patrističnemu občutku za vire krščanstva usmeril kompas na *aggiornamento* in da bomo vstalega Kristusa učinkoviteje oznanjali sodobnemu, v veliki meri sekulariziranemu svetu. Z razsvetljenstvom je namreč človek postal temelj sodobne kulture, podobno kot so starejše kulture utemeljene na religiji. In ko se je leta 1962 začel koncil, je bil sekularistični *Zeitgeist* že tako vsesplošno razširjen, da so mnogi katoličani na koncil gledali zgolj kot na *aggiornamento* – kot na 'posodobitev' Cerkve, ki bo potekala tako, da

bomo Cerkev uskladili s kulturnimi revolucijami šestdesetih let. S tem, ko se je to zgodilo, pa *aggiornamento* ni bil več tesno povezan z *ressourcementom*, ampak sta si pojma postala nasprotna.³¹

Razcep teh dveh dopolnjujočih se strategij obnove je nujno moral imeti liturgične posledice, saj je liturgija temeljnega pomena za življenje Cerkve. Opozoril sem že, da so se v nekaterih vejah liturgičnega gibanja pojavljale težnje po zamenjavi *ressourcementsa* z obnovo izvornih oblik. Arheologizem je torej kljub papeževi kritiki vztrajal, zaznamo pa ga lahko celo v konstituciji *Sacrosanctum Concilium* (ki, čudno, ne vsebuje nobenega navedka iz okrožnice *Mediator Dei*).³² In tako je liturgija postala žrtev tistih, ki so zamenjali reformo za neprestane novosti. Vse, kar je bilo za to osupljivo razsvetljeno bitje, imenovano *homo modernus*, nekaj nerazumljivega ali nepomembnega, je bilo treba odstraniti. Torej:

*Mislili so, da jasnost v jeziku, dejanjih in simbolih pomeni preglednost, ta preglednost pa je pripeljala do banalnosti. Racionalizirano strokovno mnenje liturgikov ni imelo potrpljenja z običajnimi oblikami pobožnosti, ki so neločljivo povezane s pristnim obredom. Začeta vojna proti nagnjenosti obredov k rutini je v veliki meri uničila ustaljenost, ki je bistvena za živo bogoslužje. Poudarek na subjektivnem in čustvenem je zatemnilo objektivno in učinkovito, ki izhaja iz ex opere operato, in ukinilo blaženo varnost pred najbolj protiliturgičnim vprašanjem: 'Kako se ob tem počutiš?'*³³

Vse, kar sem imel do sedaj povedati, je lepo povzeto v enem stavku Alcuina Reida:

Kombinacija razumne želje papeža in koncilskih očetov, da bi vključili najboljše ideje liturgičnega gibanja (na prvem mestu je osrednja vloga liturgične pobožnosti v krščanskem življenju), navzočnosti nekaterih močno vprašljivih načel v misli in delu nekaterih izmed ključnih liturgikov, povezanih z liturgično komisijo

*koncila (pred, med in po koncilu), nekaj zelo pretkanega politikantstva peščice posameznikov (v ospredju je bil Bugnini) in očitna evforija med mnogimi koncilskimi očeti, periti in drugimi uradniki, ki so sklepali, da je vse, kar je novo, napredek, in da je tak 'napredek' zagotovo delo Svetega Duha, je povzročila, da je bilo to, kar bi bil sicer organski razvoj rimskega obreda v močni povezavi z liturgično tradicijo, zatrto, in obrodilo nekaj povsem drugega.*³⁴

Če je, kot sem predpostavil že na začetku, nepovezanost *aggiornamento* z *ressourcementom* najočitnejša razlaga za 'razkroj katolištva' (če uporabim izraz oratorijanskega patra Louisa Bouyerja)³⁵ in propad liturgije, potem je za reformo reforme ključnega pomena ponovna povezava teh dveh tem.

TREZNO OCENITI NOVI POLOŽAJ

Medtem ko si je Janez Pavel II. prizadeval, da bi zajezil zlorabe in utrdil evharistično vero Cerkve,³⁶ je kardinal Ratzinger odpiral vrata treznejši presoji uradne pokoncilske reforme. V svojem znamenitem intervjuju z italijanskim novinarjem Vittorioem Messorijem, ki ga je v angleščini pod naslovom *The Ratzinger Report* leta 1985 izdala založba Ignatius Press,³⁷ je kritiziral osiromašenje liturgije, ki je posledica vsesplošne opustitve gregorijanskega korala, izgubo občutka za presežno in zavračanje zunanje slovesnosti. Ratzinger je začel govoriti o obnovi liturgičnega gibanja. S svojo pripravljenostjo spregovoriti pa ni dal samo poguma mnogim vernikom, ki so bili užalosteni, ko so videli, kaj se dogaja z liturgijo, ampak je vzpodbudil tudi nova prizadevanja za to, da bi javnost seznanili s težavami liturgične reforme in da bi našli pot za morebitno rešitev.

Družba *Adoremus* za obnovo svete liturgije [The Adoremus Society for the Renewal of the Sacred Liturgy. Op. prev.] je bila ustanovljena leta 1995 z namenom, da bi "ponovno odkrila in obnovila lepoto, svetost in moč

bogate liturgične tradicije Cerkve, pri tem pa ostala zvesta organskemu, živemu procesu prenove".³⁸ Istega leta je bila ustanovljena tudi Družba za katoliško liturgijo [Society for Catholic Liturgy, op. prev.], združenje katoliških klerikov, učiteljev in znanstvenikov, "zavezano pospeševanju znanstvenega raziskovanja in praktične prenove liturgije Cerkve".³⁹

Objava Oxfordske izjave o liturgiji leta 1996,⁴⁰ ki jo je pohvalil tudi Ratzinger, je spodbudila nastanek novega liturgičnega gibanja. Izjava načeloma sprejema reformo liturgije drugega vatikanskega koncila in kot pozitivne sadove le-te izpostavlja " uvedbo domačih jezikov, odpiranje zaklada Svetega pisma, okrepljeno sodelovanje pri liturgiji in obogatitev procesa krščanskega uvajanja".⁴¹ Hkrati pa obsoja izkrivljanje namenov koncila, ki je posledica "močnih nasprotnih sil, ki bi jih lahko opisali kot birokratske, farizejske in sekularne".⁴² Zahteva "oživitev liturgičnega gibanja", ki bi se ukvarjalo z "obogatitvijo, popravilom in ponovno posvetitvijo katoliške liturgične prakse".⁴³

Leta 2000 je založba Ignatius Press izdala angleški prevod ugledne Ratzingerjeve knjige *The Spirit of the Liturgy* (Duh liturgije, op. prev.). V tej knjigi Ratzinger omenja "'liturgično gibanje', gibanje za liturgijo in za pravi način obhajanja liturgije, tako navzven, kot navznoter".⁴⁴ Naslednje leto je Ratzinger nato v opatiji Notre-Dame de Fontgombault predsedoval tudi konferenci, ki je hotela postaviti temelje oživljenega liturgičnega gibanja.⁴⁵

METODOLOGIJA NOVE REFORME

Menja o tem, kakšno konkretno obliko naj bi imela reforma liturgične reforme, so zelo različna. Zdi pa se, da se njeni zagovorniki v vsakem primeru strinjajo, da mora biti ta proces usmerjen v dvoje: v to, da bi se na razumen način spet vpeljale prvine tradicije, ki so bile neupravičeno opuščene po drugem vatikanskem koncilu, skupaj s tem, pa bi morali odpraviti določene prakse,

ki so bile vpeljane po letu 1970 in ki so, kot kažejo izkušnje, napravile škodo cerkvenemu *lex credendi*. Mišljeni so tudi popravki misala Pavla VI., s katerimi bi izboljšali in okrepili njegovo povezanost s 'tridentinsko' obliko rimske maše, katere zadnji predstavnik je misal iz leta 1962.

Zgodovina daje pobudnikom nove reforme poučne nauke. Videli smo, kaj se zgodi, če *ressourcement* in *aggiornamento* razumemo povsem narobe, in kaj se zgodi, če jih ne držimo v ustvarjalni napetosti. Prav zato sem prepričan, da ima pater Joseph Fessio, soustanovitelj družbe Adoremus, prav, ko pravi, da je reforma reforme "poskus, da bi se s položaja *Novus Ordo* približali temu, kar naj bi postal misal iz leta 1962, če bi bil podvržen zmerni in organski reformi, ki bi izhajala iz zahtev, ki jih je nedvoumno postavil koncil".⁴⁶ Te besede odražajo pravilno razumevanje *ressourcements* in njegovo povezanost z *aggiornamento*, čeprav ta dva izraza sploh nista uporabljena (niti ju tisti, ki si želijo nove reforme, niso sprejeli v svoj miselni okvir in besednjak). Bistvo *ressourcements* bi najbrž lahko strnili takole: pristna reforma nikoli ne pomeni uničenja starega in ustvarjanje novega, ampak nekakšno ustvarjalno prilagoditev starega v luči sedanjih okoliščin.

In če to povežemo z našo temo, potem reforma reforme ne sme pomeniti popolnega uničenja pokoncilске reforme in povratka k liturgičnemu *status quo ante* 1965. Tudi če bi bilo to možno, bi namreč pomenilo povratek v liturgično stanje, za katerega je večina koncilskih očetov na drugem vatikanskem koncilu (vključno s tradicionalističnim nadškofom Marcelom Lefebvrom) sodila, da je potrebno sprememb. To pa ni *ressourcement*, ampak ponovno vzpostavljjanje starega stanja, 'idealna' liturgija našega časa pa bi bila tako *usus antiquior* iz leta 1962 (ali še prej). Poleg tega vedno večja večina katoličanov pozna zgolj reformirano liturgijo v domačem jeziku in nobenih dokazov ni, da bi bila močno razširjena želja po tem, da bi se vrnili k starejši, povsem latinski rimski liturgiji. Zaradi teh in

še drugih razlogov mora biti torej izhodišče za načrtovanje reforme reforme to, kar se danes dogaja po večini župnij.⁴⁷

Vseeno omenjeno ne pomeni, da starejša, 'izredna' oblika rimskega obreda ne bi smela imeti nobene vloge pri novi reformi. Kot so vedeli že teologi *ressourcementa*, se namreč tisti, ki podaljšujejo in prilagajajo tradicijo, naslanjajo na predhodno tradicijo, ki je osnova njihovega dela. Misal iz leta 1962 in druge liturgične knjige bi morale biti zato standardna referenčna točka za preseganje vrzeli, ki so nastale v pokoncilskem obdobju. To je namreč misal, ki so ga očetje drugega vatikanskega koncila predvideli za izhodišče, s katerega naj bi se začela vsakršna sprememba rimskega obreda, in v tem misalu so odstrti določeni teološki poudarki, ki bi nas lahko vodili danes.

Preden je bil izvoljen za papeža, je Joseph Ratzinger izjavil, da bi moral biti končni cilj novega liturgičnega gibanja 'sprava' obeh misalov.⁴⁸ To bi, kot si je predstavljal pater Fessio, pomenilo, da bi mašo obhajali "na način, ki je nekje vmes med misalom iz leta 1962 in načinom, kot so jo obhajali leta 1962, ter misalom iz leta 1969 in načinom, kot jo obhajamo danes."⁴⁹ Ta vmesna točka je najbrž revidirani *Ordo Missae* iz leta 1965 (ki ga je imel msgr. Gamber za dokončen odgovor na Konstitucijo o svetem bogoslužju iz leta 1962, kar zadeva mašo) ali pa nekaj, kar je temu blizu, z berili v domačih jezikih in novimi evharističnimi molitvami iz misala Pavla VI.⁵⁰ Ali pa je, če pridemo z druge smeri, to nemara *Ordo Missae* iz leta 1969 z obnovljenimi prvini misala iz leta 1962 (na primer, s tridentinskimi prošnjami nad darovi). V vsakem primeru mislim, da bi moral ponovno prenovljeni rimski obred opustiti mnoge dodatke k *novus ordo*, ki so nastali po letu 1970.

ZNAMENJA UPANJA

Liturgično gibanje vstopa v novo fazo zrelosti. Na začetku ga je spodbujalo in podpiralo omejeno število organizacij in

religioznih družin. Sedaj pa ga je prevzela Cerkev in ga napravila za neposredno odvisnega od sebe.⁵¹ Tako je zapisal pater Bugnini leta 1965, nekaj mesecev pred koncem koncila.

Pa bi lahko, *mutatis mutandis*, isto rekli tudi danes? V nekaterih pomenih se je namreč začela nova faza liturgičnega gibanja. V zadnjih letih so se začele razvijati mnoge pozitivne liturgične pobude znotraj Cerkve, tudi pobude, ki so prišle od Svetega sedeža. Konference, kot je ta, serije predavanj, okroglih miz in vzorčna liturgična praznovanja združujejo tradicionalno usmerjene katoličane z različnih področij v prizadevanju za globlje razumevanje svete liturgije. Seminarji o sakralni glasbi, ki jih je nekoč obiskovalo manj kot petdeset ljudi, danes privabljajo na stotine katoliških zborovodij, organistov in pevcev. Kot pravijo podatki Ameriškega združenja za cerkveno glasbo [Church Music Association of America, op. prev.], je samo v ZDA nastalo skoraj 200 zborov, ki se ukvarjajo z gregorijanskim koralom, mnogi izmed teh v zadnjih petih letih, krščanske založbe pa prodajo ogromno knjižnih in notnih izdaj s cerkveno glasbo.⁵² Vatikansko navodilo *Liturgiam authenticam* (28. marec 2001) postavlja nove standarde za pravilno prevajanje latinskih tipičnih izdaj liturgičnih knjig. Nekaj let pred tem navodilom je Kongregacija za bogoslužje kot "resno pomanjkljiv" in "ne brez doktrinalnih težav" zavrnila prevod obreda posvetitve iz rimskega pontifikala,⁵³ ki ga je pripravil ICEL.⁵⁴ Isti vatikanski dikasterij je leta 2001 izjavil, da noben duhovnik ni dolžan imeti ženskih ministrantk, tudi v škofijah, v katerih je to dovoljeno, ne.⁵⁵ Dogajajo se dobre stvari.

Toda, ali lahko rečemo, da je Cerkev začela reformo reforme in jo neposredno vezala nase? Gotovo je, da je Benedikt XVI. vir velike vzpodbude. Papeški obredi so lahko vzor, kar se tiče liturgičnega okolja in tega, čemur je danes sodobno reči *ars celebrandi*. Vseeno pa je zdaj minilo že več kot tri leta od začetka njegovega papeževanja, pa zaenkrat ni bilo spremenjeno še niti eno dovoljenje, izjema ali

sprememba, ki je bila narejena v misalu iz leta 1962, in celo v misalu iz leta 1970 ne. V tem smislu je sedanji uradni *novus ordo* še manj tradicionalen kot *novus ordo* iz let 1969–1970.⁵⁶ Upam sicer, da se bo to spremenilo, čeprav razumem pastoralne vzgibe svetega očeta, ki ga usmerjajo v previdno ravnanje.

ZAKLJUČEK

Govoril sem o kontekstih. Za zaključek naj izpostavim najširši kontekst, kar jih je: večnost. Novo liturgično gibanje, ki je ukoreninjeno v izviri vere in se zaveda sedanjih okoliščin, lahko uresničuje ustvarjalno zvestobo in rojeva "nove in stare stvari". Vseeno pa je idealno liturgijo mogoče razumeti samo *sub specie aeternitatis*. Krščanska tradicija, ki je neoločljivo povezana z liturgijo, obsega preteklost, sedanjost in prihodnost: vsebuje tako spomin kot sedanjo navzočnost učlovečenega Sina, ki je Alfa in Omega,⁵⁷ in sega v večnost. Poveličanje, ki je bilo dovršeno v Jezusu Kristusu, se mora namreč v Cerkvi in vsem kozmosu šele dovršiti.⁵⁸ Veličastna lepota nebeškega Jeruzalema, ki jo liturgija na zemlji hoče priklicati v misli, ki jo uteleša in napoveduje⁵⁹ – to je resnični kontekst našega prizadevanja in upanja.

Prevedel: Leon Jagodic

** Thomas M. Kocik (rojen 1965 v Binghamtonu v zvezni državi New York, ZDA) je duhovnik iz škofije Fall River v zvezni državi Massachusetts. Je avtor knjig *Apostolic Succession in an Ecumenical Context* (Apostolsko nasledstvo v ekumenskem kontekstu, Alba House 1996), *The Reform of the Reform? A Liturgical Debate* (Reforma reforme? Liturgična razprava, Ignatius Press 2003) in *Loving and Living the Mass* (Ljubiti in živeti mašo, Zaccheus Press 2007). Njegovi prispevki so izšli v katoliških revijah, kot so *Homiletic and Pastoral Review* (HPR), *The Catholic Answer*, *Antiphon: A Journal for Liturgical Renewal*, *Saint Austin Review* (StAR) in *Second Spring*. Je član Družbe za katoliško liturgijo, nekdanji urednik revije *Antiphon* in sodelavec spletne strani *New Liturgical Movement*. Trenutno slušbuje kot župnik v Fall Riverju.

* Thomas M. Kocik. "The 'Reform of the Reform' in Broad Context: Re-Engaging the Living Tradition." *Usus Antiquior* 3 (julij 2012). 102–114.

1. Joseph Ratzinger. *Milestones: Memoirs 1927–1977*. Ang. prev. Erasmo Leiva-Merikakis. Ignatius Press: San Francisco 1998. Str. 149.

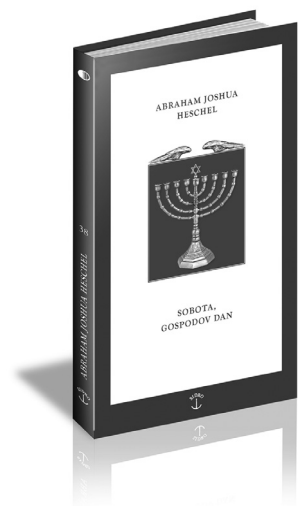
2. Gl. npr. Klaus Gamber. *The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*. Ang. prev. Klaus D. Grimm. Una Voce Press: San Juan Capistrano, CA 1993. Ponatis Roman Catholic Books: Fort Collins, CO 2006. Michael Davies. *The Liturgical Revolution*. 3. zv: *Pope Paul's New Mass*. Angelus Press: Kansas City, MO 1980. László Dobstay. *The Bugnini-Liturgy and the Reform of the Reform*. Catholic Church Music Associates: Front Royal, VA 2003.
3. Mnoge izmed teh sprememb so posledica papeževih popuščanj liturgični 'progressivnosti' (ta je bila pogosto na delu v semeniških in liturgičnih komisijah različnih škofovskih konferenc), ki je dejavno spodkopavala uradno omejitve ali prepoved teh praks. Ta popuščanja pa so, odkrito rečeno, izdajala tiste, ki so spoštovali predpise, saj so omajala njihovo zaupanje v to, da je Rim prepričan vase, ko gre za liturgično disciplino.
4. *Konstitucija o svetem bogoslužju* (B), 50. Drugi vatikanski cerkveni zbor. *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice* 2. Vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). Prev. Anton Strle. Družina: Ljubljana 1995.
5. Annibale Bugnini. *La Riforma Liturgica (1948–1975)*. CLV – Edizioni Liturgiche: Rim 1983. Ang. prev.: *The Reform of the Liturgy (1948–1975)*. Prev. Matthew J. O'Connell. Liturgical Press: Collegeville, MN 1990.
6. B 23.
7. John P. Parsons, "Appendix V: A Reform of the Reform?" Thomas M. Kocik. *The Reform of the Reform? A Liturgical Debate: Reform or Return*. Ignatius Press: San Francisco 2003. Str. 229–30.
8. Klaus Gamber. *The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*. Izdaja iz l. 2006. Str. 24: "Torej bi morali govoriti o 'rimskem obredu' nasproti 'modernemu obredu.'" Tudi str. 34: "Izid Reda svete maše leta 1969 /.../ je ustvaril nov liturgični obred."
9. Ta odlomek je v angleščini objavljen na zadnji platnici v: Klaus Gamber. *The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*. Izdaja iz l. 2006.
10. Gl. David M. Hope. *The Leonine Sacramentary: A Reassessment of its Nature and Purpose*. Oxford University Press: Oxford 1971. Str. 118. Poglobljeno študijo, kako je bil misal iz leta 1970 urejen po misalu iz leta 1962 in drugih virih najдете v: Lauren Pristas, "The Orations of the Vatican II Missal: Policies for Revision." *Communio* 30.4 (2003), 621–53.
11. Klaus Gamber. *The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*. Izdaja iz l. 2006. Str. 31. Vendar je to treba narediti "po sistemu 'od primera do primera'" in "z določeni omejitvami".
12. To prizadevanje se je začelo z njegovo prvo okrožnico *Redemptor Hominis* (Človekov odrešenik, 4. marec 1979) in je svoj vrh doseglo s *Katekizmom katoliške Cerkve* (1992 in 1997).
13. Pismo (*Epistula*), naslovljeno na skofe rimskega obreda v Katoliški cerkvi in izdano skupaj s *Summorum Pontificum* (7. julij 2007).
14. John Henry Newman. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Basil Montagu Pickering: London 1878. Str. 40.
15. Na primer, ko so reformatorji v 16. stoletju zagovarjali duhovno svobodo posameznega vernika, svetopisemsko in pridigano Besedo, absolutno oblast Boga in laiško duhovništvo, je Cerkve poudarjala moč ključev, utelešeno Besedo, ki je substancialno navzoča v evharistiji, človekovo sodelovanje z milostjo (od tod močno razvita mariologija) in posvečeno duhovništvo.

16. Odličen opis tega gibanja najdete v: Marcellino D'Ambrosio "Ressourcement Theology, Aggiornamento, and the Hermeneutics of Tradition." *Communio* 18.4 (1991). 530–55. Poučen je tudi: Avery Dulles, "Tradition and Creativity in Theology." *First Things* 27 (november 1992). 23–25. Čeprav mi je gibanje načeloma simpatično, pa se ne strinjam povsem z vsemi njegovimi predpostavkami; izpostavil bi celo, da so nekateri izmed njegovih 'novih' teoloških dosežkov (in iz njih izhajajočih liturgičnih in pedagoških predpisov) utemeljeni na zgodovinsko-kritičnih konstruktih, ki so danes pod vprašajem.
17. Vpliv *ressourcementa* je najbolj živo viden v treh koncilskih konstitucijah, *Lumen gentium* (Dogmatična konstitucija o Cerkvi, 21. november 1964), *Dei Verbum* (Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju, 18. november 1965) in *Gaudium et spes* (Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, 7. december 1965). *Lumen gentium* dopolnjuje pravno in institucionalno ekzeziologijo drugega tisočletja s sveto-pisemskimi in patrističnimi podobami Cerkve: zakrament/skrivnost, Božje ljudstvo, romanje, služabnik in občestvo. *Dei Verbum* se je vrnila k starejšemu, predreformacijskemu razumevanju odnosa med Svetim pismom in tradicijo, po katerem to dvoje nista vzporedna vira razodetja, eden pisni in drug ustni, ampak med seboj prepleteni prič enega in istega korpusa od Boga razodete resnice. *Gaudium et spes* pa postavlja ukvarjanje Cerkve s poglavarstvi in močmi tega sveta v izrazito evangelijski kontekst in s tem presega nekakšno dvojnost Cerkev/svet, ki je stoletja zaznamovala krščansko izkušnjo.
18. To misel potrjuje natančno branje naslednjih dveh knjig: Joseph Ratzinger. *Theological Highlights of Vatican II*. Paulist Press Deus Books: New York 1966. Karol Wojtyła. *Sources of Renewal: The Implementation of Vatican II*. Harper & Row: San Francisco 1979.
19. Yves Congar. *Tradition and Traditions*. Macmillan: New York 1966. Str. 429.
20. Alcuin Reid. *The Organic Development of the Liturgy: The Principles of Liturgical Reform and their Relation to the Twentieth-Century Liturgical Movement Prior to the Second Vatican Council*. 2. izd. Ignatius: San Francisco 2005.
21. Guéranger je te težnje navedel in jih skupaj obsodil kot 'protiliturgično krivoverstvo' v svojih *Institutions Liturgiques*. 2 zv. Débecourt: Paris 1840 in Fleuriot: Le Mans 1841. Str. I./405–423 in II./252–55.
22. Po angleškem prevodu, ki je dosegljiv na URL=<http://www.adoremus.org/TraLeSollicitudini.html>. (Pridobljeno 16. aprila 2012.)
23. Adrian Fortescue. *The Mass: A Study of the Roman Liturgy*. Longmans, Green & Co.: London 1912. Ponatis: Preserving Christian Publications: Albany, NY 1997. Str. 189–90. Prim. Joseph A. Jungmann. *The Mass of the Roman Rite: Its Origin and Development (Missarum Sollemnia)*. Ang. prev. Francis A. Brunner, 2 zv. Benziger: New York 1951 in 1955. Str. I./230.
24. MD 20. Angleški prevod je dosegljiv na URL=http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei_en.html. (Pridobljeno 16. aprila 2012.)
25. MD 61.
26. B 7.
27. B 10.
28. B 14.
29. Med teologi, ki so pojem *aggiornamento* obravnavali kot tistega, ki je pred *ressourcementom*, so Karl Rahner, SJ, Hans Küng in Edward Schillebeeckx, OP. Aggiornamentistična skupina je leta 1965 ustanovila revijo *Concilium*. Tisti, ki so dali prednost *ressourcementu*, ki je normativni kontekst *aggiornamenta*, pa so, seveda, prvi teologi *ressourcementa*, kot so Henri de Lubac, SJ, Jean Daniélou, SJ in Yves Congar, OP, pa tudi mlajša generacija mislecev, na katere so močno vplivala dela zgoraj naštetih, najbolj znani med njimi pa so Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer, Karol Wojtyła (papež Janez Pavel II.) in Joseph Ratzinger (papež Benedikt XVI.). Leta 1972 je gibanje *ressourcementa* ustanovilo svojo revijo *Communio*, ki danes izhaja v mnogih jezikih in privlači najboljše mislece.
30. B 50, na primer, zapoveduje poenostavitev obredov: na eni strani z opustitvijo "tistega, kar je sčasoma nastalo kot dvojnice ali pa je bilo dodano brez potrebne koristi" in na drugi strani z obnovitvijo tistih "stvari, ki so se bile izgubile". Ta člen je prispeval rimski *Consilium* z namenom, da bi odstranili franko-germanske prvine, ki so se pojavile v 'klasični' rimski liturgiji, pa tudi zato, da bi obnovili *Oratio fidelium* in procesijo z darovi.
31. Richard John Neuhaus. "What Happened to the Liturgical Movement?" *Antiphon* 6.2 (2001), 5–7. Prim. Parsons. "A Reform of the Reform?" V: Kocik. *The Reform of the Reform?* Str. 250–51: "Celoten aggiornamentistični projekt lahko z oddaljenosti vidimo kot trenutek, ko se je Cerkev končno vdala temu vzpenjajočemu se kultu človekove svobode, ki je vedno bolj gospodoval zahodni miselnosti od osemnajstega stoletja dalje. Svobodomiseln človek hoče namreč atomistično svobodo, da bo lahko 'delal, kar hoče'. In v tem kontekstu je potrebno omejevalni, sveti in teocentrični liturgični etos, ki se ne izraža v domačem jeziku in ki je skrit v starodavni tradiciji, nadomestiti s sekulariziranim, antropocentričnim pristopom z mnogimi možnostmi izbire in v domačem jeziku, saj ta odraža hrepenenje in okus človeškega duha v sedanjem času. Avtoriteto rimske Cerkve in njeno zgodovinsko liturgijo pa je treba spraviti s poti, saj je to bistveni predpogoj za ustoličenje kulta svobode."
32. Alcuin Reid. "Do We Need a New Liturgical Movement?" [Nagovor na Centre Internationale des Études Liturgiques [CIEL] UK Annual Conference, London, 15 maj 2004.] V: *Liturgy, Participation and Sacred Music: Proceedings of the 9th International Colloquium of Historical, Canonical and Theological Studies on the Roman Catholic Liturgy*. [Pariz, november 2003.] CIEL UK: London, 2006. Str. 243–44.
33. Louis Bouyer. *The Decomposition of Catholicism*. Ang. prev. Charles Underhill Quinn. Franciscan Herald Press: Chicago, IL 1970.
34. Janez Pavel II. *Dominicae cenae*. Apostolsko pismo. 24. februar 1980. *Ecclesia de Eucharistia*. Slo. prev.: Cerkev iz evharistije. Okrožnica. 17. april 2003. Med njegovim papeževanjem tudi: Kongregacija za zakramente in bogoslužje. *Inaestimabile donum*. 17. april 1980. Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov. *Redemptionis Sacramentum*. Slo. prev.: Navodilo o zakramentu odrešenja. 25. marec 2004.
- *** V slovenskem prevodu je knjiga izšla pri založbi Družina. Vittorio Messori. *Poročilo o verskem stanju: Vittorio Messori se pogovarja z Josephom Ratzingerjem*. Prev. Drago Butkovič. Družina: Ljubljana 1993. [Op. prev.]
35. Izjava o poslanstvu družbe Adoremus. Dosegljivo na URL=www.adoremus.org/faq.htm. (Pridobljeno 16. aprila 2012.)
36. Izjava o poslanstvu Družbe za katoliško liturgijo. Dosegljivo na URL=www.liturgysociety.org. (Pridobljeno 3. julija 2012.)

37. Objavljena kot dodatek v: Stratford Caldecott, ur. *Beyond the Prosaic: Renewing the Liturgical Movement*. T&T Clark: Edinburgh 1998. Str. 163–65.
38. *Beyond the Prosaic*. Str. 163.
39. *Beyond the Prosaic*. Str. 163.
40. *Beyond the Prosaic*. Str. 164.
41. Joseph Ratzinger. *The Spirit of the Liturgy*. Prev. John Saward. Ignatius: San Francisco 2000. Str. 8–9.
42. Zapisniki s te konference so bili objavljeni v: Alcuin Reid, ur. *Looking Again at the Question of the Liturgy with Cardinal Ratzinger*. St Michael's Abbey Press: Farnborough 2003.
43. Shawn Tribe. "Fr. Joseph Fessio speaks to the NLM about the Usus Antiquior and the Reform of the Reform." Blog New Liturgical Movement. 25. marec 2008. Dosegljivo na URL=<http://thenewliturgicalmovement.blogspot.com/2008/03/fr-joseph-fessio-speaks-to-nlm-about.html>. (Pridobljeno 16. aprila 2012.)
44. Prim. M. Francis Mannion. "The Catholicity of the Liturgy." *Beyond the Prosaic*. Str. 11–48. Tudi Peter J. Elliott. "Appendix VI: A Question of Ceremonial." Kocik. *The Reform of the Reform?* Str. 257.
45. Gl. Ratzinger. "Assessment and Future Prospects." Reid. *Looking Again at the Question of the Liturgy*. Str. 145–53.
46. Tribe. "Fr. Joseph Fessio speaks to the NLM about the Usus Antiquior and the Reform of the Reform."
47. Gl. Gamber. *The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*. Izdaja iz l. 2006. Str. 31–33.
48. Pismo *Consiliuma* predsednikom škofovskih konferenc. 30. junij 1965. V: Bugnini. *The Reform of the Liturgy*. Str. 210.
49. Kot poročča Jeffrey A. Tucker. "Headlines Filled with Chant News." Blog New Liturgical Movement. 20. maj 2008. Dosegljivo na URL=<http://thenewliturgicalmovement.blogspot.com/2008/05/headlines-filled-with-chant-news.html>. (Pridobljeno 16. aprila 2012.)
50. Cardinal Jorge Arturo Medina Estévez, prefekt Kongregacije za bogoslužje. Pismo predsedniku katoliške škofovske konference Združenih držav Amerike glede ICEL-ovega prevoda obreda posvetitve. Prot. N. 760/96/L. 20. september 1997. Dosegljivo na URL=http://www.adoremus.org/98-01_cdwletter.htm. (Pridobljeno 16. aprila 2012.)
51. Mednarodna komisija za angleščino in liturgiji (The International Commission on English in the Liturgy – ICEL) je zadolžena za liturgična besedila v angleško govorečih cerkvah po svetu. Po zaslugi delovne skupine z imenom Vox Clara (ki jo je leta 2001 ustanovil Sveti sedež) in dela prenovljene ICEL bomo angleško govoreči katoličani zdaj dobili nov misal z dejanskim prevodom latinskih mašnih besedil namesto prostih in nerodnih parafraz, ki so bile na hitro narejene po drugem vatikanskem koncilu. [Tako pravi Kocik leta 2008. Novi misal je stopil v veljavo v večini angleško govorečih držav leta 2011. Op. ur.]
52. *Notitiae* 37 (2001). Str. 397–399.
53. Če navedem nekaj primerov. 315. člen *Splošne ureditve rimskega misala*, tretja tipična izdaja (2002) odsvetuje obhajanje maše pri oltarju, pri katerem je shranjeno sv. Rešnje telo, in tako še bolj šibi povezavo med oltarjem in tabernakljem (prim. Pij XII. *Nagovor na mednarodnem liturgičnem kongresu*. Assisi–Rim. 18–23. september 1956), medtem ko tega določila v *Splošni ureditvi* iz leta 1969 ne najdemo. Ženske misnistrantke niso bile dovoljene v *novus ordo* maše vse do leta 1994. V ZDA je bilo obhajilo na roko prepovedano do leta 1977, navzočnost upepeljenih posmrtnih ostankov telesa pri pogrebni maši pa ni bilo dovoljeno do leta 1997. To dvoje je zdaj dovoljeno zaradi spregledov, ki jih je podelil Sveti sedež.
54. Raz 1,8.
55. Gl. Rim 8,19–23; 1 Kor 15,28; Ef 1,10 in Raz 19,6–9; 21,2.
56. M. Francis Mannion. "The Church and the City." *First Things* 100 (februar 2000). 31–36.



ABRAHAM JOSHUA HESCHEL: SOBOTA



Pri založbi Družina je pred kratkim izšla knjiga z naslovom *Sobota, Gospodov dan: njen pomen za sodobnega človeka*. Avtor Abraham Joshua Heschel (11. januar 1907–23. december 1972), eden vodilnih judovskih teologov in filozofov 20. stoletja, v kratkem razmišljanju o smislu sedmega dne predstavi zamisel o svetosti časa.

Heschel je živel v času, ki je bil v marsičem podoben našemu. Susannah Heschel, njegova hči, v uvodnem razmišljanju spregovori o povodu za pisanje knjige:

"Sobota je izšla v času, ko so se ameriški Judje

radikalno asimilirali in ko je bilo številnim nerodno v javnosti priznati, da so Judje. Celo med rabini in judovskimi voditelji je bilo pogosto, da so zavračali judovski misticizem, hasidizem ter celo teologijo in duhovnost. Bilo je, kakor da bi si želeli nereligioznega judovstva – judovstva brez Boga, vere ali prepričanja. Njihova sobota se je mešala z delom, druženjem in preprosto z njihovim ameriškim načinom življenja."

Judje v Ameriki so se ob prelomu prejšnjega stoletja znašli pred skušnjava *judovstva brez Boga, vere ali prepričanja*. To je tista skušnjava sodobnega človeka, ki je značilna domala za vsak drug prostor, čas in veroizpoved. Brez izjeme velja to tudi za krščanske skupnosti v Evropi. Nebrzdani duh kapitalizma – imeti je pomembneje kakor biti – in s tem povezana materializem in potrošništvo brez usmiljenja ogrožata nedeljo kot Gospodov dan. Besede Svetega pisma, cerkveno in kulturno izročilo na drugi strani za sodobnega kristjana nimajo več prave teže.

Vendar Heschel ne ponudi rešitve preprosto v obliki zavračanja sodobnosti ali z umikom iz sekulariziranega sveta. Ta je po njegovem mišljenju enako napačen kot njegov nasprotni pol, že omenjena skrajnost – suženjstvo prostoru in stvarem. Heschel v svojem razmišljanju o pomenu sedmega dne predstavi idejo o svetosti časa.

Posebnost judovstva je prav v posvetitvi časa. Judovstvo namreč zanika, da božansko prebiva v prostoru, na nekem določenem kraju; judovstvo zanika, da je svetost omejena na določen prostor.

Svetost časa je prevladujoča misel celotnega Svetega pisma: "Gospodov dan" je pomembnejši od "Gospodove hiše". Druga Mojzesova knjiga govori o dnevih in ne o kraju stvarjenja, v desetih Božjih zapovedih svet kraj ni nikoli omenjen, izraz svet pa se nanaša samo na eno stvar, na soboto, tj. na čas. Sodobni duh kristjanov torej ne kliče najprej po tem, da bi ga presojali in sodili – kajti "Ne sodite, da ne boste sojeni!" (Mt 7,1), temveč kliče po izpolnitvi. Izpolnitvi, ki je v posvetitvi časa, Gospodovega dne.

Človek si podreja prostor na način, zapiše avtor, da žrtvuje bistveno sestavino eksistence, čas. Vendar imeti več ne pomeni biti več. Moč, ki jo dosežemo v domeni prostora, se na meji s časom klavrno konča in postane nemoč. Čas je onkraj našega dosega: "Obenem je blizu in daleč, znotraj vsake izkušnje in vsako izkušnjo presega. Pripada izključno Bogu." Knjiga *Sobota, Gospodov dan: njen pomen za sodobnega človeka* zato bralcu v prvi vrsti ne ponuja informacije o tem, kaj je judovstvo, ampak jo moramo razumeti kot vabilo k praznovanju sedmega dne, odkrivanju lepote in svetosti časa, Gospodovega dne.

Heschel s kritičnim motrenjem popredmetenega duha sodobne družbe vodi bralca do spoznanja, da je človekova bogopodobnost ukoreninjena v času in ne v prostoru. In čeprav si judovska sobota in krščanska nedelja po vsebini stojita vsaksebi in ju ni moč enostavno primerjati, je njuna vloga podobna. Ta vloga je v spominjanju in opominjanju,

da naša edina resničnost ni svet predmetov – posledici omejenosti na svet predmetov sta nesvoboda in slepota za vso resničnost, ki se ne more izkazati kot predmet – ampak da je cilj vsakega duhovnega življenja srečanje s svetimi trenutki, tj. z Bogom. Praznovanje krščanske nedelje je minljiv opomnik neminljivosti, v katero smo

že vstopili, in opozorilo, kako nas lahko zanemarjanje tega dragocenega časa vodi proč od svobode. Proč od svobode, ki nam omogoča, da kot kristjani sobivamo s tehnično civilizacijo, je ne zavračamo, a se ji hkrati suženjsko ne podrejamo.

-
1. (Izvirno) besedilo je spremno besedilo knjige *Sobota, Gospodov dan: njen pomen za sodobnega človeka*.