

2014 9/10

# Vsebina

## UVODNIK

3 Rok Blažič: Sprava in svoboda

## VERA IN RAZUM

5 Josef Pieper: O krščanski ideji človeka

## SVETO PISMO

15 Matthew S. Rindge: Lukove umetniške prilike: Zgodbe prevrata, domišljije in preobrazbe

## TEOLOGIJA

25 Andrej Lažeta: Bogorodica ali pribežališče grešnikov

## LEPOSLOVJE

34 Wojciech Cejrowski: Mravlježerci

## ESEJ

37 Smiljan Trobiš: Biti z veseljem

## MISEL RENÉJA GIRARDA

49 Rok Blažič: Kriza, Girard in Slovenci

59 Petra Steinmair-Pösel: Izvirni greh, milost in pozitivna mimetičnost

67 Richard Kearney: Tujci in drugi: Med Girardom in Derridajem

77 James O'Higgins Norman in Justin Connolly: Mimetična teorija in iskanje grešnega kozla v dobi spletnega nasilništva nad vrstniki: primer Phoebe Prince

89 Yannick Blanc in Michel Bessieres: Globalni trg, anonimne žrtve

## SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

95 Marko Kremžar: Služba resnici in bližnjemu

## ZGODOVINA

101 Patrick Le Roux: Mark Antonij Primus, mojster zmage

113 Matic Batič: Konstantinovi edikti o omejevanju haruspicine

121 Andraž Kovač: Erazem Rotterdamski med sholastiko in humanizmom

## LIKOVNA UMETNOST

133 Mojca Polona Vaupotič: Sta si morda rimski in pariški Panteon v sorodu?

## PRESOJE

143 Leon Jagodic: Zgodba o resnično pogumnih moških



# Sprava in svoboda

Ko smo Slovenci pred petindvajsetimi leti ustanovljali svojo državo, je bila Kena glavnih besed, ki je vodila takratne misli in pogovore, sprava. Kasneje je prihajalo do formalnih dogodkov, ki naj bi jo uresničili, a je njeno globinsko delovanje kmalu zavrla politična realnost. Doživljamo se kot globoko razcepljen narod, sodržavljane kot popolne tujce, med zgodovinskima poloma je globok prepad. Danes se morda nahajamo na prelomni točki pri vprašanju, ali bomo tok dogodkov usmerili v eskalacijo konflikta ali v iskanje common ground, skupne točke, ki bi bila lahko osnova za spravo. Po drugi strani se ustvarjajo nove delitve, med v glavnem preskrbljeno starejšo generacijo in mladimi, ujetimi med prekariat in emigracijo; med vzhodom in zahodom države; med poraženci in zmagovalci tranzicije. Na tej točki se zdi sprava zgodovinskih delitev "passé", odvečna in zamujena. In vendar nas nasilje naših očetov ali dedov zavezuje in zaznamuje. V nezavedno prestavljena krivda prihaja na dan v sodobnih oblikah nasilja, v ekstremističnih skupinah, v ustrahovanju na delovnem mestu, v velikokrat psihotičnih razmerah na naših šolah. "Očetje jedo kisló grozdje, zobje otrok pa so skominasti." (Jer 31,29.) S tem pregovorom Jeremija povzema modrost tega sveta. Šele s prepoznanjem grehov očetov lahko sedanje generacije prevzamejo svojo odgovornost za svoja dejanja, šele s tem si lahko zares izborijo svobodo. Kako to storiti? Kako se soočiti z nasiljem?

Nasilje je oče vseh stvari. Heraklitov uvid velja tudi za nas, za naše institucije, norme in kulturo. Velja za celotno človeško zgodovino, od njenih zastrtih začetkov naprej. Zakaj je temu tako? Opraviti imamo z vprašanjem o izvoru, ajtiologijo, ki je bila pogosto zastavljena mitološko. Zato smo se ji v (post)moderna dobi tudi odrekli in o izvorih nočemo vedeti ničesar. Je bila to prava izbira? Lahko o izvorih razmišljamo na znanstven, demitologiziran način? Kako se lahko prebijemo skozi gozd mitologije, skozi temačnost "začetkov", vse do prve živali, ki je stopila z drevesa in postala človek? Lahko najdemo pot do rajskega vrta? Kaj bomo tam našli? Poskus odgovora na ta vprašanja je mimetična teorija Renéja Girarda, ki nasilje odkriva prav v osrčju začetkov človeštva. Čeznje se je razrasel gozd mitoloških prikazov. Danes smo po nekem čudežu pogledali skozenj in se počasi, a vztrajno z ostro sekuro razuma prebijamo v njegovo notranjost. Nekje v središču teme nas ne čaka jasnina, ampak truplo - to je glavno Girardovo odkritje - nanj kaže smrad, ki je končno prevel vse dišave žrtvenikov. Čigavo truplo? Kako se je znašlo tam? Pojdimo na pot tudi mi, po ozkih gozdnih stezicah.

Čutimo, da je truplo, ki nas čaka, truplo nedolžnega. Kako si upamo to trditi? Lahko bi bilo truplo krivičnika, tirana ali morilca, ki je dočakal roko pravice. Lahko bi bilo truplo junaka, ki se je sam žrtvoval za dobrobit skupnosti. Girard razkriva, da so te možnosti le del gozda, le goščava mitoloških zakritij. To postane jasno takoj, ko pomislimo na trupla, ki ležijo po naših gozdovih, po gozdovih sveta. Tudi danes so podvržena demonizaciji, ki iz nedolžnih žrtev dela pošasti, a jo lahko hitro spregledamo. Naša sposobnost razgaljanja mitoloških preoblek je nekaj izjemnega v človeški zgodovini. Zato je proces izsekavanja gozda neustavljiv. Ob tem se naše medsebojne napetosti povečujejo, saj je gozdna senca zakrivala tudi naše lastne obraze, naše lastne žrtve, ki jih puščamo za seboj. Razkriti kažemo svoj pravi obraz, spačen od posnemanja in grozeč od poželenja, postajamo si vedno bolj podobni. Zatekamo se pod široke krošnje ideologij, ki se pollašajo naših duš. A gospodar duš je le eden, zato padajo tudi najmogočnejša drevesa. Ker duše ne moremo posedovati, jo je treba uničiti, razvrednotiti, poteptati in ohraniti le lupino teles, ki nimajo več kritja pred sončno pripeko. Sekira razuma zdaj udarja v prazno. Hodimo po puščavi absolutnega, ki se v bleščavi kaže kot bog Nasilja. A nezadržno prihaja tudi resnica, bližamo se srcu teme in tam se naše blodnje ustavijo. Duše pač ne moremo uničiti, lahko jo le zakrknemo, a katero srce se ne bi razpočilo ob pogledu na to truplo, truplo Boga, ki je mrtev, Boga, gospodarja duš, večnega, enega, troedinega? To truplo nas je prebudilo iz mitoloških sanj, po tem telesu, ki je vstalo, bomo vstali tudi mi, v posnemanju Njega, ki je brez pollašajoče želje, je odrešenje naših nasilnih korenin, gozda naše duše, trupel, ki jih puščamo za seboj in v sebi.

Sprava se torej začne v naših dušah. Razdeljenost našega naroda ni zunanja, ampak notranja. Prelom teče skozi naše duše, skozi naša srca, skozi naš razum. Spraviti se moramo s seboj, da se bomo spravili s svojim bratom. Na tej poti nam bo pomagala sekira razuma, ki mora odstreti naše zarasle goščave. Vendar ta pri svojem prizadevanju za resnico potrebuje dvojni brus vere in upanja, predvsem pa mehko roko ljubezni.

Tako bomo zares lahko prevzeli svojo odgovornost nase. Bog je spregovoril po Jeremiji: "Tiste dni ne bodo več govorili: 'Očetje so jedli kisl grozdje, zobje otrok pa so skominasti.' Temveč vsak bo umrl zaradi svoje krivde; zobje vsakega, ki bo jedel kisl grozdje, bodo skominasti." (Jer 31,29-30.) To pa je navsezadnje tista svoboda, za katero smo si prizadevali ob osamosvojitvi.

# O krščanski ideji človeka<sup>1</sup>

## I

Drugi del *Summe Theologiae* 'Angelskega učitelja' Tomaža Akvinskega se začne z naslednjim stavkom: "Ker je človek ustvarjen po Božji podobi, moramo, potem ko smo govorili o Bogu, zdaj spregovoriti še o njegovi podobi, ki je človek." (*Sth* I, II, Prologus) Ta stavek je nekoliko nenavaden; njegovega pomena pa ne smemo narobe razumeti. Sicer svojo vsebino navaja kot dejstvo, toda njegovega pomena ne gre imeti za samoumevnega. Ta, prvi stavek moralne teologije kaže na dejstvo, ki je skoraj v celoti izginilo iz zavesti današnjih kristjanov; kaže namreč na to, da je moralni nauk najprej in predvsem nauk o človeku; da mora moralni nauk povsem razkriti pojmovanje človeka in da se mora zato nauk o krščanski morali predvsem ukvarjati s krščanskim modelom človeka. To dejstvo je bilo za krščanstvo srednjega veka povsem očitno. To temeljno pojmovanje – ki pa ga gotovo, kot kažejo polemične razprave, niso imeli za povsem samoumevnega – je izzvalo tudi Mojsta Eckharta, da je dve generaciji po sv. Tomažu dejal: "Ljudje ne bi smeli razmišljati o tem, kaj bi morali storiti, ampak o tem, kaj bi morali biti." Vendar pa je kasneje moralna

teologija, predvsem pa pridiganje in učenje o morali bolj ali manj izgubilo to zavest. In to tako zelo, da so se celo učbeniki moralne teologije, ki so jasno povedali, da so napisani 'v duhu sv. Tomaža' v tej glavni točki razlikovali od njega. Prav zaradi tega pa je dejstvo, da povprečen kristjan danes ne pričakuje, da bo v moralnem nauku našel karkoli o resničnem bistvu človeka ali karkoli o pogledu na človeka nasploh. Povsem nasprotno, povprečen kristjan je navajen 'moralni nauk' povezovati z naukom o dejanjih in opustitvah, o dopustnem in nedopustnem, o tem, kaj je dovoljeno in kaj je prepovedano. Toda kljub temu prva teza 'Angelskega učitelja' o morali drži: moralni nauk se mora ukvarjati s pravim pojmovanjem človeka. Seveda mora obravnavati tudi dejanja, dolžnosti, zapovedi in grehe. Toda njen glavni predmet obravnave je resnično bistvo človeka, ideja dobrega človeka.

Rešitev problema krščanskega pogleda na človeka pa lahko povzamemo v enem samem stavku, celo v eni sami besedi: Kristus. Kristjan bi namreč moral biti drugi Kristus; biti bi moral popoln kakor Oče Jezusa Kristusa. Toda to idejo o popolnosti kristjana, ki je vseobsegajoča in neizčrpana, je potrebno analizirati,

aplicirati in pojasniti. Brez ustrezne razlage, ki bo izhajala iz empirične narave človeka in resničnosti, bi bila ta ideja ves čas v nevarnosti, da jo bomo zaradi iskanja bližnjic zlorabili ali narobe razumeli. Nemogoče je namreč, da bi konkretno delovanje v konkretni situaciji izpeljali neposredno iz najvišje in najbolj temeljne ideje popolnosti. "Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče." (Mt 5,48) Prav na te besede, ki izražajo najbolj temeljno idejo o tem, kdo je kristjan, se nanaša znamenita izjava o analogiji bitja četrtega Lateranskega koncila: *Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudi notanda*. Med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče navesti tolikšne podobnosti, da ne bi bilo treba navesti še večje nepodobnosti.<sup>2</sup> Ta stavek je naperjen proti možnosti, da bi povsem pobóžili človeka. Človek, kristjan, pa čeprav popoln kristjan, je namreč še vedno samo ustvarjeno bitje, je še vedno samo končno bitje, pa četudi doseže večno življenje. Seveda pa gotovo obstaja več kot en način, kako razložiti to najbolj temeljno krščansko idejo; ne obstaja samo 'teoretična', ampak tudi zgodovinska razlaga. Obstajata, na primer, razlaga, ki je značilna za vzhodno krščanstvo, in razlaga, ki je značilna za zahodno.

Tomaž Akvinski, véliki učitelj zahodnega krščanstva, se je tako odločil, da bo krščanski pogled na človeka opredelil v sedmih tezah, ki jih lahko povzamemo takole:

1. Kristjan je človek, ki – v veri – spoznava troedinega Boga.
2. Kristjan – v upanju – čaka na končno izpolnitev svoje narave, ki je v večnem življenju.
3. Kristjan se – v božanski kreposti ljubezni – trudi za Boga in soljudi s tako prizadevnostjo, ki presega vsako naravno moč ljubezni.
4. Kristjan je razumen, kar pomeni, da ne dovoli, da bi odločitev volje begala njegov pogled na resničnost; prav nasprotno, odločitve njegove volje so odvisne od resnice o dejanskih stvareh.
5. Kristjan je pravičen, kar pomeni, da je sposoben živeti 'z drugim' v resnici; zaveda se, da je skupaj z drugimi ud Cerkve, naroda in vsake skupnosti.
6. Kristjan je srčen, kar pomeni, da je za resnico in uveljavljanje pravičnosti pripravljen sprejeti trpljenje in če je potrebno tudi smrt.
7. Kristjan je zmeren, kar pomeni, da svoji želji po imetju in užitku ne dovoli, da bi ga uničila.

Teh sedem tez kaže na to, da je etika klasične teologije, ki razlaga pogled na človeka, v bistvu nauk o krepostih. Natančneje rečeno, te teze s pomočjo sedemdelne podobe treh teoloških in štirih kardinalnih kreposti razlagajo svetopisemski opis popolnega kristjana. In mislim, da je zelo pomembno, da v splošno zavest našega časa še enkrat vtisnemo čudovito podobo ideje človeka, kot je bila izvorno naslikana v klasični teologiji, podobo, ki je do neke mere zbledela in ki so jo – kar je še huje – mnogokrat prebarvali. Ta ideja človeka namreč ni pomembna zgolj v 'zgodovinskem' smislu, v smislu prikazovanja, 'kako je pravzaprav bilo'. Ta razlaga najpomembnejšega človekovega ideala namreč še vedno drži in po mojem mnenju je za nas resnično bistvenega pomena, da dobro razumemo in sprejmemo to idejo človeka. Zdaj pa bom poskusil zarisati osnovne poteze te podobe, predvsem kar se tiče štirih kardinalnih kreposti in še posebej na tistih mestih, kjer je podoba že zbledela ali kjer je bila prebarvana.

Najprej moramo nekaj povedati o razumevanju kreposti kot take. Ko je pred nekaj leti Paul Valéry pred Francosko akademijo govoril o krepostih, je dejal: "Krepost, gospodje, beseda krepost je mrtva, oziroma vsaj umira. V našem času namreč nič več ne predstavlja neposrednega izraza predstavljive resničnosti. V pogovoru v družbi jo namreč slišim le še redko, pa še takrat v ironičnem smislu. To bi sicer lahko pomenilo, da imam samo slabo družbo, toda dodam lahko, da se ne spomnim, kdaj sem nazadnje naletel na krepost v sodobnih knjigah, v tistih, ki jih najpogosteje beremo in ki jih najbolj cenimo. Prav tako pa na žalost ne poznam tudi nobenega časopisa, v katerem bi

jo uporabljali ali v katerem bi tvegali z njeno uporabo brez šaljivega prizvoka. In tako se je zgodilo, da na besedi 'krepost' in 'kreposten' naletimo samo še v katekizmu, na Akademiji in v komičnih operah." Ta diagnoza Paula Valéryja je brez dvoma pravilna. In nobenega razloga ni, da bi bili zaradi tega preveč prese-nečeni. Na eni strani namreč kaže na povsem naraven pojav, na naravno usodo vélikih besed. Na drugi strani pa je tudi povsem možno, da v razkristjanjenem svetu učinkovito prevladuje demonska pravila jezika. V skladu z le-temi pa se zdi dobro v 'rabi' jezika smešno. Poleg tega pa ne smemo pozabiti, da krščanska moralna literatura in moralno pridiganje povprečnemu človeku nista vedno pomagala, da bi razumel, kakšen je pravi smisel pojmovanja in resnične narave kreposti.

Krepost namreč ne pomeni zgolj tega, da je posamezno dejanje ali njegova opustitev pravilna. Krepost pomeni, da *ima* človek prav v nadnaravnem in naravnem smislu. Krepost pomeni krepitev tega, da je človek človek. Krepost je, kot pravi Tomaž, *ultimum potentiae* (*Quaest. disp. de virtutibus in communi* 17), tisto največ, kar je človek sposoben biti. Kreposten človek je človek, ki preko svojih dejanj, ki izhajajo iz njegovega najbolj notranjega nagnjenja in bistva, razvija dobroto. Nič manj pomembno od pravega in ustreznega pojmo-vanja kreposti kot take pa ni ustrezno razume-vanje hierarhije kreposti. Danes se tako veliko govori o 'junaškem' značaju krščanstva ali o 'junaškem' pojmovanju življenja, ki naj bi bilo posebna značilnost krščanskega življenja. Te besede pa so samo na pol resnične in zato tudi na pol napačne. Prva in najodličnejša krepost kristjana je namreč nadnaravna ljubezen do Boga in do bližnjega. In vse božanske kreposti so nad kardinalnimi krepostmi. Pa tudi izmed kardinalnih kreposti srčnost ni prva, ampak tretja.

## II

**M**ed kardinalnimi krepostmi je namreč na prvem mestu razumnost. Razumnost

pa ni zgolj prva med sicer enakovrednimi krepostmi, ampak se iz nje 'rojeva' vsa moralna krepostnost. Ta teza o prvem mestu razumnosti, katere resnični pomen smo le komajda sposobni dojeti, torej kaže, da gre pri zaporedju kardinalnih kreposti za več kot le naključje. V bistvu kaže, kako je zgrajena resničnost v odnosu do etike. Dobro predpostavlja resnico in resnica predpostavlja resničnost. In kaj pomeni to, da je razumnost na prvem mestu? Ne pomeni nič drugega kot to, da se zavedamo, da dobro predpostavlja zavest o resničnosti. Kot namreč pravi sv. Tomaž, je prva stvar, ki se zahteva od dejavnega človeka, da ima spoznanje (*Quaest. disp. de virtutibus card.* 17). Kdor ne pozna pravega stanja resničnih stvari, ne more delati dobro; dobro je namreč tisto, kar ustreza resničnosti. Seveda pa 'spoznanje' tu ne pomeni spoznanja v smislu natančnih dognanj sodobne znanosti. Pomeni to, da imamo pravi stik z objektivno resničnostjo. Ta stik pa lahko dosežemo, na primer, tudi s takim načinom odkrivanja, ki presega 'znanstvenega'. Razumnosti pripada tudi lastnost pokornosti, ki pomeni pozorno podreditev pristnemu spoznanju višjega uma. Če smo razumni, je torej nepristransko dojemanje resničnosti odločilno za naša dejanja. Zato razumna oseba na eni strani gleda objektivno resničnost stvari in se na drugi strani ukvarja z voljo in delovanjem. Toda najprej gleda resničnost. In šele nato se v moči spoznanja resničnosti odloča, kaj bo naredil in česa ne, kako bo to naredil in kako ne. Tako je zares vsa krepostnost odvisna od razumnosti. In na nek način vsak greh nasprotuje razumnosti, *omne peccatum opponitur prudentiae* (*Sth II, II, 119, 37*). Naš način govorjenja, ki je hkrati tudi naš način razmišljanja, pa se je precej močno oddaljil od te izjave. V skladu z našo rabo se namreč zdi, da se razumnost izogiba dobremu, ne pa, da je njegova predpostavka. Težko nam je verjeti, da je vedno in nujno treba biti razumen, da bi bil pravičen in v skladu z resnico. In zdi se, da sta si razumnost in srčnost povsem nasprotna: biti srčen namreč v glavnem pomeni biti nerazumen.

Toda zapomniti si moramo, da je resnični smisel te povezave naslednji: pravično in srčno delovanje, vse dobro delovanje ni pravično in srčno in dobro, če ne ustreza resnici o dejanskih stvareh; v moči razumnosti ta resnica o dejanskih stvareh postane učinkovita, rodovitna in odločilna. Ta nauk, ki na prvo mesto postavlja razumnost, pa ima neizmeren 'praktičen' pomen. Vključuje, na primer, vzgojno načelo, da mora biti vzgoja in samo-vzgoja, ki se ukvarja z moralnim razvojem, zakoreninjena v kreposti razumnosti, kar pomeni, da potrebujemo sposobnost objektivnega gledanja na resničnosti, ki obdajajo naša dejanja, in da morajo te resničnosti določati potek našega delovanja. Poleg tega pa klasičen nauk o kreposti razumnosti ponuja tudi edino možnost za radikalno preseganje pojava 'moralizma'. Bistvo moralizma, ki ga ima večina ljudi za nekaj, kar je svojsko kristjanu, je namreč v tem, da to, kar smo, ločuje od tega, kar moramo storiti, da kliče k dolžnostim brez razumevanja in ne da bi pokazal, da je dolžnost zakoreninjena v tem, kar smo. Prav nasprotno pa je jedro, pa tudi osrednje sporočilo nauka o razumnosti naslednje: hoče dokazati, da je nujno potrebna skladnost tega, kar moramo storiti, s tem, kar smo; ko namreč deluje razumnost, je to, kar moramo storiti, določeno s tem, kar smo. Moralizem pravi: dobro je to, kar bi moralo biti, ker bi moralo biti. Nauk o razumnosti pa pravi: dobro je to, kar se sklada z resničnostjo; to bi moralo biti, ker ustreza resničnosti. (Tu je potrebno razumeti izrazito notranjo povezanost 'krščanskega' moralizma s sodobnim voluntarizmom.) Posredovati pa moramo še tretjo 'praktično in 'dejansko' sporočilo. Temeljno naravnost na pravičnost (v smislu strinjanja z resničnostjo), na objektivnost, kot jo nakazuje klasični nauk o razumnosti, so v srednjem veku povzemali z naslednjim stavkom, ki je hkrati veličasten in preprost: Moder je mož, ki vse stvari okuša, kot resnično so. Pomembna izkušnja sodobne psihologije, oziroma bolj natančno, sodobne psihoterapije, pa pravi, da je človek, ki stvari ne okuša tako, kot so, ki namesto tega v vseh

stvareh ne okuša ničesar drugega kot samega sebe, ker gleda samo na samega sebe – da tak človek ni izgubil samo resnične sposobnosti biti pravičen (in biti kreposten na splošno), ampak tudi zdravo pamet. Cela skupina duševnih bolezni v bistvu izhaja prav iz takega samoljubnega pomanjkanja objektivnosti. Ta izkušnja pa potrjuje in razjasnjuje etični realizem nauka o prvem mestu razumnosti. Razumnost je namreč eno izmed duhovnih področij, kjer postaja vidna skrivnostna povezava med zdravjem in svetostjo, med boleznijo in grehom. Psihološka teorija, ki tega ne bo namenoma spregledala, bo zelo verjetno na tem mestu zaznala zelo globoke povezave. Etični nauk o razumnosti pa bi moral biti na ta način zmožen na izjemen način razkriti osrednjo idejo samoprevare (ki ni nič drugega kot pomanjkanje objektivnosti pri dojemanju resničnosti in ki je zakoreninjena v volji).

### III

**R**azumnost in pravičnost sta tesneje povezani, kot se zdi na prvi pogled. Kot smo rekli, je pravičnost sposobnost živeti 'z drugimi' v resnici. Z lahkoto pa lahko vidimo, da je ta sposobnost živeti v skupnosti (ki tako rekoč pomeni sposobnost živeti sploh) odvisna od objektivnega dojemanja in sprejemanja resničnosti. To pomeni, da je ta sposobnost odvisna od razumnosti. Samo objektivni človek je torej pravičen; pomanjkanje objektivnosti in nepravičnost pa, celo zgolj v rabi jezika, pomeni skoraj isto stvar.

Razumnost je torej tista, v kateri je zakoreninjena resnična sposobnost biti dober; samo razumen človek ima načeloma sposobnost biti dober. In prav zato je razumnost tako visoko na lestvici kreposti. Uvrstitev pravičnosti pa je utemeljena z dejstvom, da je pravičnost najvišji in najresničnejši izraz te dobrote. To trditev je potrebno posebej poudariti, saj 'krščanski' pripadniki srednjega razreda že nekaj generacij za prvi in resnični kriterij, kdo je dober človek, še posebej pa za kriterij tako imenovane 'moralnosti',



razglašajo povsem druge stvari. Dober človek je najprej pravičen. Človek kot član skupnosti ima nalogo uresničevati pravičnost. Lahko bi celo rekli, da ni toliko posameznik tisti, ki predstavlja pravičnost (pa čeprav je seveda strogo rečeno tudi oseba, ki je sama, lahko 'krepostna'), ampak Mi, družbena celota, ljudstvo; to pa pomeni, da je pravičnost izpopolnitev tega Mi.

Struktura vsake skupnosti je utemeljena na treh temeljnih povezavah; in če so te tri povezave prave, lahko rečemo, da v njej vlada pravičnost. Prvič, gre za medsebojne odnose med člani skupnosti; pravičnost teh odnosov ustreza izmenjavi pravičnosti (*justitia commutativa*). Drugič, gre za odnose celote članov; pravičnost teh odnosov ustreza delilni pravičnosti (*justitia distributiva*). Tretjič, obstajajo odnosi posameznih članov do celega Mi; pravičnost teh odnosov ustreza 'pravni' pravičnosti (*justitia legalis*). Te stvari morda zvenijo zelo naravno, kakor da bi bilo to povsem jasno. Toda ni jasno. Individualizem kot družbeni nauk, na primer, vidi samo enega izmed teh treh odnosov, namreč, medsebojne odnose med posameznimi člani. Individualizem tako ne priznava resnične neodvisnosti družbe kot celote in zato ne pozna nobenih dejanskih povezav posameznikov s celoto, pa tudi celote s posamezniki ne. V skladu s tem je *justitia commutativa* edina oblika pravičnosti, ki jo pozna individualizem, če je le zvest samemu sebi. Na drugi strani pa je proti-individualizem ustvaril 'univerzalističen' družbeni nauk, ki odkrito zanika obstoj kakršnihkoli odnosov med posamezniki kot posamezniki in ki posledično razglašča, da je *justitia commutativa* 'individualistična zmeta'. Dejanski obstoj 'totalitarne države' pa kaže, da takšna 'akademska teorija' ne ostaja nujno na ravni zgolj 'teorije'; njena moč prisile namreč komajda priznava 'zasebne' odnose med posamezniki, ki so prišli skupaj kot funkcionarji zgolj zato, da bi služili ciljem države.

Tudi sv. Tomaž Akvinski pravi, da je celotno moralno življenje človeka tesno navezano na

*bonum commune*; torej ima *justitia legalis* res zelo ozko določeno mesto in položaj. Toda ne smemo spregledati nedorečenosti te izjave sv. Tomaža. En izmed njenih pomenov je namreč tale: obstaja resnična dolžnost posameznika v odnosu do skupnih stvari, in ta dolžnost vključuje celotnega človeka. Drugi pomen pa je tale: vsa posameznikova krepostnost ima pomen za skupne stvari. To pa pomeni, da skupne stvari potrebujejo krepostnost vseh posameznikov in da jih ni mogoče uresničiti, če posamezni člani skupnosti niso dobri – ne samo pravični, ampak dobri, krepostni na najbolj posamičen, skrivnosten in tako rekoč 'zaseben' način.

#### IV

Še ena (v bistvu precej liberalistična, toda nikakor ne omejena samo na liberalizem) zmeta, povezana s pravičnostjo, pravi: možno je biti pravičen, ne da bi bil srčen. Toda to ni toliko zmeta o naravi pravičnosti kakor zmeta o resnični strukturi 'tega' sveta, v katerem naj bi se pravičnost uresničevala. 'Ta' svet je namreč zgrajen tako, da pravičnost, pa tudi dobro na splošno, ne more uspevati samo od sebe brez človeka, ki bi se bojeval zanjo in ki bi bil zanjo pripravljen umreti. Zlo je na 'tem' svetu mogočno: to je očitno dejstvo in zato je nujno potrebna srčnost, kar pomeni, da smo za uveljavljanje dobrega pripravljeni prenašati udarce. Kot pravi sv. Avguštin, je srčnost sama po sebi neizpodbitna priča obstoja zla v svetu. Vendar pa bi bil odgovor na liberalistično zmeta slab in napačen, če bi trdili, da je mogoče biti srčen ne da bi bil pravičen. Srčnost kot krepost je namreč navzoča samo takrat, ko imamo namen biti pravični. Kdor torej ni pravičen, ne more biti srčen v strogem pomenu te besede. Tomaž Akvinski namreč pravi: "Slava srčnosti je odvisna od pravičnosti." (*Sth II, II, 123, 12*) To pa pomeni: človeka lahko slavim zaradi njegove srčnosti samo tedaj, če ga hkrati lahko slavim zaradi njegove pravičnosti. Resnična srčnost je torej bistveno povezana z voljo do tega, da bi bil pravičen.

Nič manj pomembno pa ni, da razumemo, da ideja srčnosti ni eno in isto kot ideja agresivne neustrašnosti za vsako ceno. Obstaja celo take vrste neustrašnost, ki nasprotuje kreposti srčnosti. Na tem mestu moramo razmisliti o vlogi, ki jo v strukturi človeške eksistence zaseda strah. Splošna in prevladujoča govorica, ki želi olajšati vsakdanje življenje, namreč temelji na zanikanju vsega strašnega. Strašno je odrinjeno na področje zgolj navideznega. Ta premik, ki se danes ves čas dogaja (ali pa ne), močno sovпада z dejstvom, da noben pojem v filozofski, psihološki in poetični literaturi našega časa ne igra tako pomembne vloge kot pojem strahu. Drug izraz tega neprestano trajajočega poskusa, da bi človeško existenco napravili neškodljivo in 'ne-strašno', pa je novi stoicizem, ki je dobil izredno človeško upodobitev in neverjeten izraz v književnosti. Ta novi stoicizem najbolj 'poveljuje' tista skupina ljudi, ki ima dogodke zadnjih vojn za razdejanje, ki je povezano z obljubo in grožnjo novih, še večjih in apokaliptičnih katastrof. Njihova teza je: življenje je vedno strašno, toda nič ni tako strašnega, česar močan človek v svoji veličini ne bi mogel prenesti. Toda če berete knjige, na primer, Ernsta Jüngerja, ki je eden izmed najpomembnejših voditeljev te nove 'stoe', se morate strinjati, da so skoraj vse sanje teh 'pustolovskih src' sanje o tesnobi.

Najboljši in najgloblji krščanski odgovor na to vprašanje pa je ideja strahu Božjega. Toda ta pojem je v nevarnosti, da bi ga osiromašila, da bi ga prikrajšala za njegovo resničnost in ga prikrila skupna zavest kristjanov. Strah Božji namreč ni isto kot 'spoštovanje' absolutnega Boga, ampak je pravi strah v strogem pomenu besede. Splošno razumevanje strahu, tesnobe, groze, groznega in strašnega je namreč tako, da so to različni odgovori na različne načine ošibitve bitja, izmed katerih je najdokončnejši način popolno izničenje. Toda krščanska teologija nikakor ne more zanikati obstoja strašnega v človeškem življenju; krščanski nauk o življenju tudi ne pravi, da se človek ne bi smel ali da se ne bi moral

bati strašnega. Kristjan prosi za *ordo timoris*; zanima se za to, kaj je zares in najbolj strašno; in boji se, da bi se bal tistega, kar morda v resnici in nedvomno sploh ni strašno, in da bi imel morda za neškodljivo to, kar je nedvomno strašno. Zares strašno je namreč tole: možnost, da bi se človek prostovoljno ločil od svojega zadnjega izvora bitja. To je najhujša nevarnost za njegovo existenco. In prav na ta človekov strah, da bi se ločil od Zadnjega Izvora svojega bitja, ustrezno odgovorimo s strahom Božjim. Ta strah, ki kot resnična možnost spremlja vsako človeško življenje, tudi življenje svetnika, pa je strah, ki ga ni mogoče premagati z nobeno vrsto 'junaštva'. Prav nasprotno, ta strah je predpostavka vsakršnega pristnega junaštva. Strah Božji kot strah je namreč potrebno prenašati in trpeti vse do tedaj, dokler si dokončno ne zagotovimo večnega življenja. Če nas namreč srčnost rešuje pred tem, da bi svoje življenje ljubili na tak način, da bi ga izgubili – potem to pomeni, da je strah Božji, ki je strah pred izgubo večnega življenja, temelj vsake krščanske srčnosti. Vseeno pa je potrebno upoštevati, da je strah Božji negativno dopolnilo ljubezni do Boga, ki je polna upanja. Sv. Avgustin namreč pravi: vsak strah pomeni občutek ljubezni.

Strah Božji je torej 'izpolnitev' naravne zaskrbljenosti človeka, ko gre za ošibitev bitja in njegovo izničenje. Vsa moralna dobrota je tako neke vrste podaljšek naravnih nagnjenj. Človek se boji nič po naravi. In tako kot naravno hrepenenje po življenju v skupnosti dosežemo s pomočjo pravičnosti in tako kot naravno hrepenenje po odvisnosti od samega sebe dopolnjujemo z velikodušnostjo in tako kot naravno spodbudo k užitku dopolnjujemo zmernostjo – tako tudi naravna zaskrbljenost zaradi izničenja postane uničevalna, če je ne dopolnimo s strahom Božjim. Dejstvo, da je strah Božji v svoji pravi obliki kot '*timor filialis*' dar Svetega Duha in ne, na primer, kot pri kardinalnih krepostih, naravna izpolnitev naravne človekove sposobnosti – to dejstvo pomeni, da je samo uresničena nadnaravna popolnost zmožna osvoboditi človeka izpod

tiranije neizpolnjene tesnobe. Drži pa tudi, da se uničevalen učinek te neizpolnjene tesnobe in njena tiranija ne kaže samo na področju etike, ampak tudi na področju naravnega duševnega življenja – to lahko potrdi psihiatrija. To pa je še ena točka, ki jasno kaže na povezanost med duševnim zdravjem in svetostjo. Njuna različnost je omejena z dejstvom, da gre za določeno povezanost: na kakšen način točno pa sta duševno zdravje in svetost, še posebej pa krivda in bolezen med seboj prepleteni in pod kakšnimi pogoji ta povezava postane učinkovita – o tem je težko karkoli reči. V vsakem primeru pa je 'zdrava' pravičnost, velikodušnost, zmernost, strah Božji in vsaka krepostnost odvisna od svoje skladnosti z objektivno resničnostjo tako na naravni kot na nadnaravni ravni. Skladnost z resničnostjo je namreč vodilo tako duševnega zdravja kot dobrote.

V

Prej smo že rekli, da naravno hrepenenje po užitku lahko postane uničevalno. To dejstvo skriva naslednja liberalistična teza: človek je dober. Razsvetljeni liberalizem na osnovi svojih najbolj temeljnih predpostavk namreč ni zmožen priznati, da v človeku lahko pride do upora nižjih duhovnih funkcij proti temu, da bi jim vladal duh; zanika, da je človek z izvirnim grehom izgubil spontano notranjo urejenost svoje narave. S tem pa krepost zmernosti, če jo presojamo s tega zornega kota, nujno postane nekaj nesmiselnega in brezpredmetnega. Krepost zmernosti namreč predpostavlja, da je zgoraj omenjeni uničevalni upor čutov proti umu mogoč in da ga dojemamo kot mogočega. Na to izčrpavanje kreposti zmernosti, ki jo je izvajal razsvetljeni liberalizem, pa se je splošen nauk mnogih kristjanov (ne bom rekel nauk Cerkve, pa tudi teologija ne) odzval s pretiranim poudarjanjem prav te kreposti. In tako je za skupno zavest kristjanov krepost zmernosti v obliki vzdržnosti in abstinence postala izstopajoča in vse obvladujoča značilnost krščanske ideje

človeka. Je pa ta odgovor krščanstva vseeno ostal otrok svojega nasprotnika, to je liberalizma. In ta odvisnost od liberalistično-individualističnega nasprotnika se kaže na ta način, da je krepost zmernosti najbolj 'zasebna' izmed štirih kardinalnih kreposti; zmernost se torej nanaša na posameznika kot posameznika. In tako je najbolj 'zasebna' krepost postala najbolj krščanska. V klasični teologiji pa je bil prav ta 'zasebni' značaj zmernosti razlog, da so jo postavili na zadnje in ne na prvo mesto izmed štirih kardinalnih kreposti.

Prečenjenost zmernosti ima zelo pomembne učinke in razsežnosti. Dejstvo, na primer, da so v vsakdanji rabi jezika besede 'čutnost', 'strast', 'hrepenenje' in 'nagnjenje' dobile zelo negativen pomen, pa čeprav so to etično nevtralni pojmi, lahko delno pripišemo temu, da je zmernost precenjena. Toda če z besedo 'čutnost' mislimo izključno na čutnost kot upor proti duhu in če s 'strastjo' mislimo izključno slabo strast in če s 'hrepenenjem' mislimo izključno nebrzdano hrepenenje – potem seveda nimamo imena za obrzdano čutnost, za katero sv. Tomaž pravi, da spada med kreposti. Ta pomanjkljivost v rabi jezika pa ima močno težnjo, da bi povzročala nevarno zmedo pojmov in celo zmedeno življenje. Toda po drugi strani je ta pomanjkljivost v rabi jezika izšla prav iz zmede pojmov in zmedenega življenja.

Nemara bi bilo na tem mestu dobro, če bi navedli primer iz *Summe Theologice*, ki kaže, kaj misli o tej zadevi 'Angelski učitelj'. To je sicer primer, ne načelo, toda primer, ki ponazarja načelo. V *Summi Theologici* (Sth I, II, 22–48) je poglavje o *passiones animae*, o strasteh duše. Ta izraz pa vključuje vse poteze čutnih sposobnosti, kot so ljubezen, sovraštvo, hrepenenje, veselje, žalost, jeza in strah. In eno izmed približno petindvajsetih vprašanj v tem poglavju je posvečeno "zdravilom proti bridkosti in žalosti" (Sth I, II, 38). V petih posebnih točkah sv. Tomaž našteje pet zdravil. Toda preden jih omenimo, bi si morali zastaviti vprašanje: Kakšne informacije bi nam danes dala skupna zavest krščanstva v

zvezi z "zdravili proti žalosti duše"? Vsak si lahko na to vprašanje odgovori sam. Prvo splošno zdravilo, ki ga omenja sv. Tomaž, je: vsakršno veselje, saj je žalost kakor utrujenost duše, veselje pa kakor počitek. Drugo zdravilo: solze! Tretje zdravilo: sočutje prijateljev. Četrto: premišljevanje resnice (bolj ko človek ljubi modrost, bolj ta lajša žalost). Kar pa se tiče petega zdravila, ki ga omenja sv. Tomaž, se moramo najprej spomniti, da imamo pred seboj učbenik teologije, pa čeprav precej nenavadnega. Peto zdravilo proti žalosti duše je namreč: spanje in kopanje, saj spanec in kopel povzročata ugodje telesa, ki nato učinkuje na dušo. Seveda je sv. Tomaž dobro seznanjen s tem, kakšne so možnosti in potrebe nadnaravnega preseganja človekove žalosti; celo mnenja je, da obstajajo oblike in stopnje človekove žalosti, ki jih lahko premagajo samo nadnaravne sile. Toda sv. Tomaž na drugi strani ne misli postaviti ob stran naravnih možnosti – na primer, spanja in kopanja. In prav nič mu ni nerodno sredi teološke razprave spregovoriti o njih.

## VI

**V**se štiri kardinalne kreposti – razumnost, pravičnost, srčnost in zmernost – so povezane predvsem z naravno sfero človeške resničnosti. Toda kot krščanske kreposti rastejo iz plodne zemlje vere, upanja in ljubezni. Vera, upanje in ljubezen so odgovor na resničnost Troedinega Boga, ki se je kristjanom nadnaravno razodel v Jezusu Kristusu. In te tri teološke kreposti niso samo odgovor na to resničnost, ampak hkrati ta odgovor tudi omogočajo in so njegov vir; niso samo odgovor kot tak, ampak so tudi, lahko bi rekli, usta, ki so edina sposobna dati ta odgovor. Vse tri teološke kreposti so med seboj tudi tesno povezane: kot pravi sv. Tomaž v svojem traktatu o upanju, "se vračajo nazaj same vase v svetem krogu; kogar je upanje pripeljalo k ljubezni, ima popolnejše upanje, pa tudi njegova vera je močnejša kot prej." (*Quaest. disp. de spe* 3, ad 1)

Tako kot so kardinalne kreposti zakoreninjene v teoloških krepostih, se nadnaravni etos kristjana razlikuje od naravnega etosa plemenitaša, to je po naravi plemenitega človeka. Izvor kreposti ter način in sredstvo, ki omogočajo skladnost naravnih in nadnaravnih kreposti, pa je zajet v znamenitem izreku, da milost ne uničuje narave, ampak jo predpostavlja in jo dopolnjuje. Ta izrek se zdi zelo jasen in tudi je. Toda njegova jasnost ne more vplivati na to, da je nemogoče s preprosto izjavo razložiti skrivnost. In nič ni bolj skrivnostnega od tega, na kakšen način Bog deluje v človeku in človek v Bogu.

Vseeno pa se razlika med kristjanom in plemenitašem jasno kaže na različne načine. Kristjan lahko, na primer, na videz deluje v nasprotju z naravno razumnostjo, saj mora delovati v skladu z resnico, ki jo lahko dojame samo v veri. Mimogrede, o tej nadnaravni razumnosti je sv. Tomaž zapisal stavek, ki je po mojem mnenju še posebej pomemben za današnjega kristjana. "Seveda naravna krepost razumnosti predpostavlja precejšnjo stopnjo pridobljenega spoznanja," pravi sv. Tomaž. Kaj pa se zgodi z razumnostjo, ko teološke kreposti na nadnaraven način presegajo kardinalne kreposti? Mar milost nadomesti naravno spoznanje naravnih stvari? Mar vera izpodriva objektivno presojo konkretne situacije ali konkretnega dejanja? Jo mar nadomešča? Če je tako, kako sta lahko milost in vera uporabni za 'preprostega človeka', ki nima tega spoznanja, ki je včasih precej zapleteno? Na ta vprašanja daje sv. Tomaž po mojem mnenju precej velikopotezen, pa tudi zelo tolažilni odgovor: "Ljudje, ki potrebujejo nasvet in mnenje drugih, lahko, če so v stanju milosti in so sposobni razločevati med dobrim nasvetom in slabim, svetujejo sami sebi na ta način, da prosijo za nasvet druge ljudi. (*STh II, II, 47, 3*)" Če so v stanju *milosti!* Glede na današnje stanje preprostega kristjana nam ni potrebno poudarjati, zakaj je ta odgovor tolažilni.

Razlika med kristjanom in plemenitašem pa je še posebej očitna, ko gre za prepad med

krščansko srčnostjo in naravno srčnostjo plemenitaša. Ta misel res sklepa razmislek o krščanskem pojmovanju človeka. Razlika med krščansko srčnostjo in golo naravno srčnostjo je namreč v teološki kreposti upanja. Običajno upanje pravi: dobro se bo izšlo, dobro se bo končalo. Nadnaravno upanje pa pravi: za človeka, ki ostaja v resnični milosti, se bo dobro izšlo na način, ki neskončno presega vsakršno pričakovanje; za tega človeka se namreč ne bo končalo nič drugače kot z večnim življenjem.

Morda se zdi, da je v dobi, ko nas premaguje obup, vsakršno takojšnje in posvetno pričakovanje 'srečnega konca' postalo turobno. Prav tako se morda zdi, da za naravnega človeka, ki je omejen na naravo, ne obstaja nič drugega, kot brezizhoden pogum 'junaškega konca'. In še posebej pravi plemenitaš bo ta način razumel kot svojo edino možnost; kajti od vseh ljudi bo prav on tisti, ki se bo sposoben odreči "poti iz sreče" (kot pravi Ernst Jünger). Na kratko, včasih se lahko zgodi, da nadnaravno upanje ostane edino mogoče upanje sploh. Tega pa nikakor ne smemo razumeti v smislu 'evdajmonizma', saj to ni vprašanje tesnobe zaradi zadnje možnosti

za subjektivno srečo. Svetopisemski stavek: "Pa naj me umori, ne obotavljam se! (Job 13,15)" je namreč daleč od 'evdajmonistične' zaskrbljenosti glede sreče. Ne, krščansko upanje je najprej in predvsem eksistencialna prilagoditev človeka na izpolnitev, na dokončno uresničenje, na polnost bitja (ki ji seveda pripada tudi polnost sreče ali še bolje, polnost blaženosti). Tudi če vsi naravni upi včasih postanejo nesmiselni, to pomeni, da nadnaravno upanje ostaja resnično edina priložnost za človeka, da usmeri svoje bitje. Obupna srčnost do 'junaškega konca' je konec koncev vendarle 'nihilistična', saj verjame, da lahko prenese neznano. Krščanska srčnost pa se hrani z upanjem na bogato resničnost Življenja, na večno življenje, na nova nebesa in novo zemljo.

Prevedel: Leon Jagodic

- 
1. Josef Pieper. "On the Christian Idea of Man." V: *The Review of Politics*. Letnik 11. Št. 1 (januar 1949): 3–16.
  2. Slovenski prevod v: Anton Strle. *Vera Cerkve: Dokumenti Cerkvenega učiteljstva*. 2. popravljena izd. Mohorjeva družba: Celje 1997. Št. 280. Op. prev.



# Lukove umetniške prilike: Zgodbe prevrata, domišljije in preobrazbe<sup>1</sup>

Jezus je bil pripovedovalec zgodb. Ta, morda očitna opazka pa žal ni vredna veliko, ker jo navadno preglasijo druge predstave o Jezusu – Mesija/Kristus, Gospod, Božji Sin, Rešenik ipd. Toda na začetku so bile zgodbe. Pred vsemi nazivi, ki so bili podeljeni Jezusu, in pred zgodbami o njem so bile zgodbe, ki jih je povedal. Njegovo pripovedovanje zgodb je ena redkih stvari o Jezusu – poleg tega, da je bil Jud in je bil križan – o katerih so strokovnjaki gotovi. Umetniška narava prilik je opomin, da bi moral biti izmed mnogih legitimnih nazivov, ki so pripisani Jezusu, njegov glavni naziv umetnik.

Zgodbe so bile Jezusovo priljubljeno sredstvo za govorjenje o življenju in človeštvu, kar je sicer vzorec, ki se kaže skozi večino hebrejske Biblije. Sinoptični evangeliji (Marko, Matej in Luka) Jezusu pripisujejo okoli 49 različnih zgodb (prilik).<sup>2</sup> Približno ena tretjina Jezusovega poučevanja v Luku je predstavljena v obliki prilik. Lukov evangelij vsebuje več prilik od ostalih evangelijev (med 30 in 34) in približno polovico le-teh (med 14 in 18) predstavljajo prilike, ki so edinstvene za Luka in se ne pojavijo v Marku ali Mateju. Ta članek poudarja nekaj izpostavljenih tem v več edinstvenih Lukovih prilikah.

## PRILIKE PREVRAČA

Čeprav večina ljudi vidi v Jezusovih prilikah zgodbe, ki prinašajo moralno ali "nebeško resnico", Jezusove prilike običajno sporočajo ravno nasprotno. Namesto, da bi vcepljale moralna načela, jih večkrat spodkopavajo. Bolj kot tolažijo, izzivajo, bolj kot pomirjajo, vznemirjajo. John Dominic Crossan opiše prilike kot zgodbe, ki preobračajo svet, ki ga je vzpostavil mit. Oriše spekter petih različnih tipov zgodb (mit / apologija / akcija

/ satira / prilika) in zabeleži njihove funkcije: "Zgodba vzpostavi svet v mitu, zagovarja tak svet v *apologiji*, razčlenjuje in opisuje ta svet v *akciji*, napada svet v *satiri* in prevrača svet v *priliki*."<sup>3</sup>Podobno je zapisal Bernard Brandon Scott: "Nevarnost prilike je, da preobrača mite, ki vzdržujejo naš svet."<sup>4</sup> V tem primeru je mit razumljen kot zgodba, ki skupnosti prinaša smisel. Miti vnašajo in zagotavljajo osnovne vrednote skupnosti. Vse skupnosti – narodi, religije, cerkve in družine – se preživljajo ob stabilnih, četudi večinoma nezavednih mitih.

Lukove prilike rušijo konvencionalne mite. Prilika o Samarijanu (Lk 10,30-35) je klasičen primer tega.<sup>5</sup> Priliko uokvirja pomemben dialog (10,25-29,36-37):

Učitelj postave: "Učitelj, kaj naj storim, da dosežem večno življenje?"

Jezus: "Kaj je pisano v postavi? Kako bereš?"

Učitelj postave: "Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, z vso dušo, z vso močjo in z vsem mišljenjem, in svojega bližnjega kakor samega sebe."

Jezus: "Prav si odgovoril," "to delaj in boš živel."

Učitelj postave: "In kdo je moj bližnji?"

Jezus: (prilika o Samarijanu)

"Kaj se ti zdi, kateri od teh treh je bil bližnji tistemu, ki je padel med razbojnike?"

Učitelj postave: "Tisti, ki mu je izkazal usmiljenje."

Jezus: "Pojdi in ti delaj prav tako!"<sup>6</sup>

Prisotnost Samarijana v Jezusovi priliki preobrne dve konvencionalni predstavi med Judi iz antike in sodobnimi kristjani. Da bi razumeli ta preobrat, moramo poznati nekaj kulturnega konteksta. Samarijani so bili etnični in religijski izobčenci za mnoge Jude prvega stoletja. Ker so izhajali iz mešanih zakonskih zvez med Izraelci in tujci, so bili Samarijani zgolj deloma judje. Če uporabimo frazo J. K. Rowling, so bili "brezkrvneži".<sup>7</sup> Religiozne razlike med Samarijani in Judi so bile očitne. Samarijani so za kanonične šteli zgolj pet knjig Postave in imeli so svoje različice besedil (Samarijanski pentatevh). Samarijani so namesto tistega v Jeruzalemu častili svoj tempelj na gori Gerizim (glej Jn 4,20). Poleg tega je med Judi in Samarijani večkrat prišlo do nasilja (Jožef, Ant. 11.174; 20.118-36; B. I. 2.232-46). Janez Hirkan in skupina Judov sta 129/8 pred Kr. uničila samarijanski tempelj (Jožef, Ant. 13.245-56; B.I. 1.62-63).<sup>8</sup>

V luči predhodnega dialoga prilika sprevrača vero, da je posmrtno življenje izključna pravica lastne verske in etnične skupnosti. Oseba, ki podeduje večno življenje (zaradi svoje ljubezni do bližnjega v stiski), je etični/

religiozni izobčenec in sovražnik. Potencialno moteča je tudi tiha trditev, da duhovnik in levit ne bosta podedovala večnega življenja, ker nista uspela ljubiti bližnjega v stiski.

Zgodba razkrije tudi drugo antično judovsko prepričanje. Sklicujoč se na Samarijana Jezus zaključi dialog z besedami: Pojdi in ti delaj prav tako! (10,37). Jezus tako predstavi Samarijana ne kot nekoga, ki je vreden pomilovanja – ali celo ljubezni – ampak kot osebo, ki jo je treba posnemati. Etnični in religiozni sovražnik ni zgolj junak zgodbe, ampak je tudi njen moralni zgled. Človek mora postati tak, kot je on. To sporočilo – ki je tudi del Lukovega širšega interesa, da postavlja družbene izobčence kot moralne zglede – je veliko nevarnejše, kot če bi poskušal prepričati Jude, naj Samarijane ljubijo ali naj bodo do njih prijazni.<sup>9</sup>

Nevarnost, ki jo je predstavljal Samarijan, je jasna, če si predstavljamo, da bi sodobno različico Samarijana v enaindvajsetem stoletju za kristjana v Ameriki predstavljal pripadnik Al Kaide. Kot Samarijan je muslimanski terorist etnični (običajno) in religiozni odpadnik in sovražnik. Kako bi ameriški kristjani odgovorili na zamisel, da bi tak človek lahko podedoval večno življenje? Ali da bi moral biti tak človek zgled obnašanja ali moralni vzor?

Ker prevračajo konvencionalne mite, Jezusove prilike funkcionirajo kot zgodbe alternativne modrosti ali zgodbe dezorientacije. Kot modrostni knjigi Pridigar ali Job zavračata obljube konvencionalne modrosti, ki jih najdemo v Pregovorih in Peti Mojzesovi knjigi, tudi Jezusove prilike iščejo odgovore v konvencionalni modrosti in jo v velikem delu spoznajo za pomanjkljivo.

## SPODKOPAVANJE MITOV O BOGASTVU IN IMETJU

**V**eliko Lukovih prilik spodkopava mite, povezane z uporabo bogastva in imetja. Poglejmo si priliko o nespametnem bogatašu (12,16-20):



Nekemu bogatemu človeku je polje dobro obrodilo, zato je v sebi razmišljal: »Kaj naj storim, ker nimam kam spraviti svojih pridelkov?« Rekel je: »Tole bom storil. Podrl bom svoje kašče in zgradil večje. Vanje bom spravil vse svoje žito in dobrine. Tedaj bom rekel svoji duši: Duša, veliko dobrin imaš, shranjenih za vrsto let. Počivaj, jej, pij in bodi dobre volje.« Bog pa mu je rekel: »Neumnež! To noč bodo terjali tvojo dušo od tebe, in kar si pripravil, čigavo bo?«

Božja oznaka bogataša kot neumneža je presenetljiva, saj njegovi nameni – da si shrani dobrine za negotovo prihodnost – izražajo previdnost. Nekateri menijo, da je mož izdelal svoje načrte po različnih svetopisemskih zgodbah in naukah.<sup>10</sup> Namen, ki ga izrazi ("jej, pij in bodi dobre volje"), je aluzija na Prd 8,15 ("Zato odobravam veselje, ker ni sreče za človeka pod soncem, razen da *je in pije in se veseli*"). Še bolj osupljivo pa je morda dejstvo, da prilika ne ponudi nobene jasne razlage, zakaj Bog moža imenuje neumnež. Kot mnogo prilik se tudi ta konča z več vprašanji (v tem primeru dobesedno) kot odgovori. Božja pripomba nakazuje, da je shranjevanje dobrin za prihodnost – v luči možne neizbežne smrti – neumno.<sup>11</sup> Božje vprašanje bi lahko namigovalo na to, da človek ne uspe uporabiti svojega imetja, da bi izboljšal življenja drugih (ta vidik potrdi Jezus v 12,33). Ta prilika bi tako lahko obtoževala prevladujoč ekonomski načrt večine Američanov – upokojitveni – ki je podobno osnovan na ideji shranjevanja bogastva za prihodnjo uporabo.

Prilika o Lazarju in bogatašu (Lk 16,31) podira pričakovanja glede kriterijev, ki določajo posameznikovo usodo v večnosti. V zgodbi tako bogataš kot revež umreta, a se znajdetata v radikalno drugačnem prostoru: bogataš se muči v Hadu, medtem ko je revež potolažen v Abrahamovem naročju. O notranjem življenju kateregakoli od njiju (vera, prepričanja, odnosi motivi) ni povedano nič. Zaradi tega pomanjkanja podrobnosti so jih bili komentatorji prisiljeni podati sami. Več

interpretov potencira bogataševo hudobijo in mu pripisuje številne moralne pomanjkljivosti.<sup>12</sup> Druga težnja interpretov – ker prilika o tem molči – je, da povečujejo Lazarjevo plemenitost. Janez Krizostom (ok. 347-407 po. Kr.) trdi da je imel Lazar "dušo, dragocenejšo od zlata".<sup>13</sup> (Sprasujemo pa se lahko, ali bi bilo dejansko zlato lahko za Lazarja bolj privlačno). Martin Luter celo trdi, da je bil Lazar tako zadovoljen z Božjimi blagoslovi, da bi "iskreno in voljno trpel še več, če bi se tako odločil njegov milostljivi Bog".<sup>14</sup> Morda so napačno interpretirana besedila opij za ljudstvo.

Ti razlagalci pokažejo, kako hitro se da omiliti in udomačiti subverzivno ostrino prilik. To prizadevanje – da prilike prisilno prilagodimo predpostavljeni konvencionalni mentaliteti – kaže, kako nevarne so lahko. Vendar te prisiljeno omiljene razlage besedila spodkopavajo Abrahamovo razlago bogatašu: "Otrok, spomni se, da si v življenju dobil svoje dobro, Lazar pa prav tako húdo; zdaj je on tukaj potolažen, ti pa trpiš." (16,25.) Za razliko od egiptovske zgodbe, na kateri je ta prilika morda osnovana – in na osuplost mnogih bralcev – Lukova zgodba ne kaže nobenega zanimanja za notranje moralno stanje Lazarja ali bogataša.<sup>15</sup> Najočitnejši razlog, ki je podan za Lazarjevo udobje in bogataševo kazen, je njun družbeno-ekonomski položaj v življenju. Očitna perspektiva "razrednega boja" v priliki je v Luku anticipirana že prej, ko Jezus blagoslovi bolne in prekolne bogate (6,20-24). Lutrovo nepopustljivo zavračanje tega jasnega pomena prilike ("uboštvo in trpljenje še nikogar ne napravita sprejemljivega za Boga") kažeta na vztrajno, a večinoma nezavedno moč mita.<sup>16</sup> Njegovo ohranjanje zahteva nenehno zavračanje radikalnega preoblikovanja nasprotnih (paraboličnih) perspektiv.

Morda najbolj presenetljiva Jezusova prilika je prilika o "krivičnem oskrbniku" (Lk 16,1-8a). Ko ga odpustijo zaradi finančne neodgovornosti, oskrbnik pokliče gospodarjeve dolžnike in jim zmanjša količino dolga gospodarju. Upa, da se jim bo s tem prikupil in ga bodo sprejeli v svoje hiše. Ko gospodar izve za oskrbnikova

dejanja, je "pohvalil krivičnega oskrbnika, da je preudarno ravnal" (16,8a).

Šok prilike pride v zaključni vrstici, ko gospodar hvali – ne pa kaznuje – oskrbnikova kazniva dejanja. Zdi se, da z njegovo pohvalo prilika povečuje ne le krajo, ampak tudi sebični motiv, ki jo je spodbudil! (za razliko od Jeana Valjeana v *Nesrečnikih* Victorja Hugoja, ki ukrade kruh, da bi nahranil svoje lačne nečake in nečakinje, ta oskrbnik krade, da bi se okoristil) Velik trud interpretov, da bi zmanjšali ali odstranili napetost, ki se ustvari s hvalo kaznivega dejanja, je neprepričljiv.<sup>17</sup> Kot svari John Donahue o razlagi prilik na splošno:

Razodetje Boga v priliki ne more biti zreducirano na niz teoloških plehkosti ali moralnih maksim. Tu se dotaknemo enega večjih problemov pridiganja o prilikah: tendence, da omilimo njihov šok, s tem, da jih spremenimo v moralno, to je, da veselo oznanilo preoblikujemo v dober nasvet.<sup>18</sup>

S tem ne želimo reči, da v Lukovih prilikah ni zanimanja za moralno ali etično spreobrnjenje bralcev/poslušalcev. Sprememba načina, kako ljudje uporabljajo bogastvo in dobrine, je prvi cilj številnih prilik, vključno s prej omenjenimi. Daleč tega, da bi veljale za inherentno zlo, so v Luku te dobrine razumljene kot potencialno koristne za ranljive, ki živijo v revščini. Prilika o Lazarju in bogatašu je primerna za svet, kjer bogataši ne premostijo prepada, da bi nahranili 18000 otrok, mlajših od petih let, ki dnevno umrejo zaradi lakote.<sup>19</sup> Prilike o Samarijanu (10,30-35), prijatelju opolnoči (11,5-8), gostiji (14,15-24), usmiljenem očetu (15,11-32) in krivičnem oskrbniku (16,1-8) opisujejo bogastvo in dobrine kot sredstvo za sočutje. Kako pa želijo Lukove prilike spremeniti bralce/poslušalce, je druga zgodba.

## LUKOVE RETORIČNE STRATEGIJE: PRILIKE POVABILA IN DOMIŠLJIJE

**L**ukove prilike uporabljajo specifične retorične strategije, da bi preobrazile

poslušalce. Prilike ustvarijo imaginarne svete in povabijo poslušalce, da v njih prebivajo. Prilika povabi bralce/poslušalce, da sodelujejo v fiktivni drami, ki ima potencial, da se razvije v njihovih življenjih. Identifikacija z liki in preuranjen zaključek sta dve orodju, ki olajšata in poglobita tako imaginarno soudeležnost v zgodbi prilike.

Prilike vsebujejo like, s katerimi naj bi se bralci/poslušalci identificirali. Taka identifikacija lahko posamezniku pomaga, da si samega sebe predstavlja v zgodbi. Liki v prilikah morajo običajno sprejeti pomembno odločitev, a prilike se pogosto nenadno končajo, še preden se lik lahko odloči. Preuranjeni zaključek pripovedi vabi bralce/poslušalce – ki so se že identificirali z likom in si sebe predstavljali v pripovedi – da se sprašujejo, kako bi se oni odločili na njegovem mestu.

Prilika o usmiljenem očetu (Lk 15,11-32) je klasičen primer tega retoričnega orodja.<sup>20</sup> Naslednji pripovedni okvir uvede zgodbo in je ključen za njeno razumevanje:

Približevali so se mu vsi cestinarji in grešniki, da bi ga poslušali. Farizeji in pismouki pa so godrnjali in govorili: "Ta sprejema grešnike in jé z njimi." (15,1-2.)

Jezus odgovori na kritiko farizejev in pismoukov s tremi prilikami. Prilika o usmiljenem očetu ima tri glavne like in vsak od njih odseva enega izmed likov v Lukovem uvodnem okviru. V priliki *grešnega* mlajšega sina oče sprejme, da se mu pridruži pri gostiji (15,22-24), čemur pa starejši sin nasprotuje, saj naj bi si mlajši tega ne zaslužil (15,28-30). Prilika odseva Jezusov trenutni konflikt: cestinarji in grešniki (mlajši sin) jedo z Jezusom (oče), kar vzbudi kritiko farizejev in pismoukov (starejši sin).

Prilika ni zgolj obramba Jezusovega deljenja obeda z marginaliziranimi, ampak tudi povabilo farizejem, naj se pridružijo obedu.<sup>21</sup> Prilika se konča z naraščanjem konflikta med očetom in starejšim sinom. Starejši sin se jezi in se noče pridružiti gostiji za mlajšega sina, zato gre oče ven, da bi govoril z njim. Starejši sin izrazi svojo jezo nad razkošnim slavljem,

oče pa razloži svoje slavnostno sprejetje mlajšega sina. Prilika vodi proti ključni odločitvi, ki jo mora sprejeti starejši sin: ali bo popustil in se pridružil slavju ali pa bo ostal trden v svojem nasprotovanju?

A prilika se predčasno konča, brez namiga na to, kaj bo storil starejši sin. Ni razjasnitve; razplet je zavržen. S tem, da so farizeji postavljeni v položaj starejšega sina, jih prilika postavi pred njegovo odločitev. Kot oče opravičuje svojo potratno zabavo in povabi starejšega sina, da se pridruži slavju za mlajšega brata, tudi Jezus (skozi priliko) vabi farizeje, da se mu pridružijo pri obedu s cestninarji in grešniki. Prilika je učinkovita, če se farizeji in pismouki identificirajo s starejšim sinom in spoznajo, da je njegova odločitev postala njihova.<sup>22</sup> Čeprav Jezus priliko predčasno konča, se ta v nekem smislu ne zaključí. Nadaljuje se namreč v scenariju z Jezusom, cestninarji, grešniki, farizeji in pismouki. In njen konec bo določen z odločitvijo farizejev in pismoukov – ali bodo delili obed z Jezusom, cestninarji in grešniki?

Prilika ima tudi potencial, da živi naprej v Lukovih bralcih/poslušalcih. Kot farizeji so tudi oni – če se identificirajo s starejšim sinom – povabljeni, da razmislijo, katerim ljudem z obrobja se bodo pridružili pri mizi. Etnična napetost v zgodnji Cerkvi času nastajanja Lukovega evangelija je nudila številne možnosti, da je prilika živela dalje. Odločitev, pred katero so bili postavljeni farizeji, bi lahko sočasno predstavljala odločitev, ki so jo imeli Lukovi zgodnji bralci/poslušalci: ali bodo judovski kristjani pripravljani obedovati s poganskimi kristjani? Avtor Lukovega evangelija mogoče prav zato – kar odseva prezgoden konec prilike – zgodbo zaključí brez opisa, kako so se farizeji odločili.

Specifični elementi v priliki o nespametnem bogatašu vabijo like v Lukovi zgodbi in Lukove bralce/poslušalce, da se poistovetijo z bogatašem (12,16-20).<sup>23</sup> Zgodba se začne s krizo (velika rodovitnost zemlje in nezadosten prostor za shrambo), ki omogoča bralcem/poslušalcem, da si predstavljajo sebe v

enakem (ali podobnem) precepu. Bogatašev odgovor na to dilemo ("Kaj naj storim?"; 12,17) prinaša drugo priložnost za poslušalce/bralce, da se ustavijo in razmislijo, kaj bi storili na njegovem mestu.

Kot prilika o usmiljenem očetu se tudi ta konča prekmalu. Ni rečeno, kaj stori bogataš v odgovor na Božjo izjavo (12,20). Četudi je se zdi, da je tik pred smrtjo ("to noč"), ne vemo, koliko časa ima, preden umre, niti, kaj stori pred tem. Ali bo, denimo, uporabil dobrine na drug način, kot je načrtoval? Ali ga bo Božji odlok o njegovi smrti – in vprašanje, ki ga zastavi Bog – vodil k temu, da dobrine užije v danem trenutku? Ali jih bo delil z drugimi, ki jih potrebujejo? Božje naznanilo prihodnje smrti spodbudi bralce/poslušalce, da premislijo svojo uporabo dobrin – in ocenijo njeno relativno nesmiselnost – v luči lastne neizbežne smrti?

Še ena prilika, ki uporabi istovetenje z liki in odprt konec, je zgodba o Lazarju in bogatašu. Zgodba povabi like v Lukovi zgodbi (farizeje) in bralce/poslušalce evangelija, da se identificirajo z bogataševimi petimi brati (16,27-31). Za razliko od bogataša, ki trpi v Hadu, usoda bratov še ni zapečatená. Njihova usoda stoji v ospredju končnega dejanja prilike. Bogataš prosi, da bi jih kdo posvaril o možni mučni usodi v Hadu, in Abrahamova zavrnitev prošnje poveča suspenz o usodi bratov: se bodo izognili poti v Had ali se bodo pridružili bratu v agoniji? Njihova usoda, kot usoda starejšega sina v priliki o usmiljenem očetu, je odprta. Če upoštevamo bogatašev način življenja in sklepamo, da bratje živijo podobno, se zdi, da bo ogibanje Hadu zahtevalo velik premik v načinu, kako bratje uporabljajo svoje bogastvo in dobrine. Kaj bodo storili? Enaka dilema in izziv petim bratom sta hkrati predstavljena farizejem – ki poslušajo priliko – in Lukovim bralcem/poslušalcem.

S predčasnim koncem, preden liki sprejmejo ključne odločitve, te tri prilike vabijo poslušalce, da sami sestavijo konec teh zgodb. Lukove prilike zavlačujejo z zaključkom,

saj bo končnost utelešena z ustvarjalnimi odločitvami Lukovih bralcev/poslušalcev. Oni so tisti, ki zgodbam dodajo piko na i s tem, da s svojim življenjem dokončajo scenarij. Oni postanejo živi avtorji svoje lastne drame. Nedokončanim zaključkom teh prilik bi zlahka dodali – kot to stori Wim Wenders v svojem filmu *Wings of Desire* – še "se nadaljuje" ...

Lukova značilnost, da zavlačuje z zaključkom, je očitna tudi izven prilik. Zgodba o človeku, ki vpraša Jezusa, kako priti do večnega življenja, se pojavi v vseh treh sinoptičnih evangelijih in v vsakem Jezus pouči človeka, da mora prodati svoje imetje, ga razdati ubogim in iti za njim. Vendar se v Lukovi verziji pojavi ključna razlika v tem, kaj bogataš stori, ko sliši te Jezusove besede:

Ta beseda ga je potrla in je žalosten odšel; imel je namreč veliko premoženje. (Mr 10,22.)

Ko je mladenič slišal to besedo, je žalosten odšel; imel je namreč veliko premoženje. (Mt 19,22.)

Ko pa je oni to slišal, je postal zelo žalosten, kajti bil je silno bogat. (Lk 18, 23.)

Luka je spremenil svoj markovski vir tako, da bogataš *ne* odide. To, da ostane, je pomembna razlika, saj bogataš lahko sliši naslednje Jezusove besede: "Kako težkó pridejo tisti, ki imajo premoženje, v Božje kraljestvo! Laže gre namreč kamela skozi šivankino uho, kakor bogataš pride v Božje kraljestvo." (Lk 18,24-25.) Jezus to izgovori tudi v Marku in Mateju, ampak bogataš – ki je odšel – besed ne sliši. Njegova usoda, ki je v Marku in Mateju zapečatena, je v Luku odprta možnosti, da se lahko odloči odpovedati svojim dobrinam, jih razdeliti ubogim in slediti Jezusu. Luka ne pove, kaj se bogataš odloči storiti. Njegova usoda, kot usoda likov v več prilikah, bo odločena z življenjem tistih, ki berejo in slišijo zgodbo: ali bodo odgovorili na Jezusov klic in razdelili svoje premoženje, da bodo ubogi lahko živeli?

S tem, da za svoje like ne želi uveljavljati zaključkov, Luka vabi svoje bralce/poslušalce, da sami sprejemajo odločitve. Generativna retorika prilik išče oživitve in utelešenje v

življenju dejanskih bralcev in poslušalcev. Lukove retorične strategije tako prinašajo možnosti za narativno zlitje med liki v njegovih prilikah, liki v evangeliju in življenjem Lukovih bralcev/poslušalcev. Odgovornost za dejanja je prenesena z literarnih likov na Lukovo občinstvo. Zaključek prilike ni določen znotraj literarnega okvira prilike ali evangelija, ampak v življenju bralcev in poslušalcev.<sup>24</sup> Vendar ta celoten retorični koncept zahteva bralce/poslušalce, ki so si sposobni sebe zamisliti v priliki in se identificirati z določenimi liki. V našem sodobnem kontekstu so te sposobnosti žal redke. Pozorno branje (in poslušanje) besedil je izgubljena umetnost, in to vedno bolj. Razvijanje takih sposobnosti je temeljna duhovna potreba, saj njihovo umanjkanje zavira retorične strategije prilike.

Lukove retorične strategije so do neke mere podobne pedagoški tehniki, ki jo Jezus uporabi v svojem dialogu z učiteljem postave (10,25-37; glej zgoraj). Jezusova sokratska metoda dosledno odseva učiteljeva vprašanja: na dve učiteljevi vprašanji ne odgovori z odgovorom, temveč z lastnim vprašanjem (26, 36). Jezus na vprašanje nikoli ne odgovori z odgovorom in poda odgovore zgolj na odgovore, ki jih poda učitelj postave (28, 37). Jezus tako povabi učitelja, da aktivno prisostvuje pri odkrivanju in oblikovanju odgovorov na svoja lastna vprašanja. Prilike uporabljajo retorično strategijo, podobno temu dialoškemu odsevanju, ki opolnomoči ljudi, da se polneje udeležijo ustvarjanja in konstruiranja pomena. Kot pripominja Dodd, je prilika "metafora ali prispodoba, vzeta iz narave ali vsakdanjega življenja, ki poslušalca zaustavi s svojo živostjo ali neobičajnostjo in pušča dovolj dvoma o natančni razlagi, da vzdraži um za aktivno razmišljanje."<sup>25</sup>

Identifikacija z liki je ključna retorična strategija v soočenju preroka Natána s kraljem Davidom. Natán Davidu pove naslednjo zgodbo:

"V nekem mestu sta bila dva moža, prvi je bil bogat, drugi ubog. Bogatin je imel zelo

veliko drobnice in goveda, ubožec pa ni imel ničesar razen edine majhne ovčice, ki jo je kupil. Vzredil jo je in zrasla je pri njem skupaj z njegovimi otroki. Od njegovega grizljaja je jedla in iz njegovega kozarca je pila. V njegovem naročju je spala in mu bila kakor hči. Pa pride popotnik k bogatinu. In mu je bilo žal vzeti od svoje drobnice in goveda, da bi pripravil pojedino popotniku, ki je prišel k njemu; vzel je marveč ovčico ubožcu in jo pripravil možu, ki je prišel k njemu." (2 Sam 12,1b-4.)

Ko je David slišal zgodbo, "se je silno razsrdil nad tistim možem in je rekel Natánu: "Kakor živi GOSPOD, mož, ki je to storil, mora umreti! Četverno mora poplačati ovčico, ker je to storil in mu ni bilo žal!" (2 Sam 12,5-6.). Natánov odgovor Davidu je jedrnat in nepri-zanesljiv: "Ti si ta mož!" (7a).

Natánova parabolična strategija privede Davida do tega, da se obsodi.<sup>26</sup> Natánova zgodba sledi Davidovemu grešnemu srečanju (in možnemu posilstvu) z Batšebo, umoru Batšebinega moža Urijaja in postavitvi Batšebe v vlogo ene izmed mnogih žena in konkubin (2 Sam 11,2-5). Natánova prilika povabi Davida, da prisostvuje in priča zoper lasten neprijetni odsev. Ključna v tem procesu je Davidova empatija z likom in njegova jeza ob njegovem nepravničnem ravnanju.

Čeprav so Jezusove prilike manj eksplicitne (brez nedvoumne izjave "Ti si ta mož!"), bi do-datek tega stavka več prilikam odseval njihov retorični cilj, da povabijo bralce/poslušalce, naj se poistovetijo z določenimi liki: "Ti si starejši sin!" ... "Ti si pet bogataševih bratov!" ... "Ti si nespametni bogataš!" (in podobno v zgodbi, ki ni prilika: "Ti si bogati vladar!"). Vsi ti zaključki zaobjamejo glavni cilj prilik, da bodo liki v Luku in bralci njegovega evangelija sprejeli preobražujoče odločitve kot posledico tega, da v teh likih vidijo svoj odsev.<sup>27</sup>

## LUKOVA SLOVNICA MOŽNOSTI

**L**ukova značilnost, da zavlačuje s sklepom lin pušča zgodbe odprte, se pokaže tudi

skozi njegovo slovnico. Ponavljajoče se vprašanje, ki ga ponavljajo liki v Luku in v Apostolskih delih, je "Kaj naj storim?" (*Ti poiēsō*).<sup>28</sup> Tri od desetih uporab vprašanja se pojavijo v prilikah (Lk 12,17; 16,3; 20,13) in vprašanje se skoraj vedno povezuje z uporabo bogastva ali imetja (3,10.12.14; 10,25; 12,17; 16,3; 18,18). To vprašanje ne le olajša identifikacijo z liki (s povabilom, da si bralci/poslušalci zastavijo enako vprašanje), ampak poudari tudi rodovitni svet potencialnih dejanj, ki leži odprt pred literarnimi liki in bralci/poslušalci evangelija.

To lahko razloži hiter pregled slovnice. Grški jezik pozna različne glagolske naklone: indikativ predstavlja način resničnosti ("Tom je brcnil žogo"); imperativ je način ukazovanja ("Tom, brcni žogo!"); konjunktiv je način možnosti ("Tom bi lahko brcnil žogo" ali "Naj Tom brcne žogo?"). Vprašanje, ki se pojavi v Luku ("Kaj naj storim?"), je konjunktiv možnosti. Je naklon, v okviru katerega morajo biti potencialne možnosti še določene.<sup>29</sup>

Implicitna domneva, ki je za vsako uporabo *ti poiēsō* ("Kaj naj storim?") je, da za spraševalca (literarni lik) obstaja razpon možnosti, ki jim lahko sledi. Način *možnosti* ali *potencialnosti* skozi Luko odseva domnevo – da so narativni liki in bralci/poslušalci nenehno postavljeni na razpotje možnosti. Lukova slovnica je v sozvočju z njegovim svetom. Znotraj tega konjunktivnega sveta je manj prostora za gotovost, saj pred bralcem nenehno ležijo možne izbire. Konjunktiv je tudi način okrepitve, saj njegova pogosta uporaba opominja Lukove bralce/poslušalce, da je lahko njihova prihodnja pot – z njihovimi odločitvami – oblikovana in doživeta. Kot naklon konjunktiv se Jezusove prilike upirajo zaključkom s prenosom takih sklepov in odgovornosti na življenje bralcev/poslušalcev.

Lukove domišljajske svetove možnosti prevajajo ponavljajoča se povabila k preobrazbi. Ta proces spremenitve se začne s tem, da Lukovi bralci/poslušalci prevzamejo vprašanje "Kaj naj storim?" za svoje in razmislijo o tem, kakšno pot bodo ubrali. V oblikovanju

alternativnih svetov pomenljivega življenja prilike vabijo ljudi ne le, da naselijo te fiktivne svete, ampak tudi dojamajo in uresničijo ter utelesijo te fiktivne vizije v svojih lastnih svetovih. Omenjene retorične strategije odsevajo dialoško kvaliteto v srcu mnogih prilik. Dialoški ton prilik je mnogokrat očiten, kot denimo takrat, ko Jezus občinstvu zastavi jasno vprašanje: Kateri izmed njiju ga bo bolj ljubil? "Kaj se ti zdi, kateri od teh treh je bil bližnji ...?" "Kdo izmed vas, ki ima prijatelja ...?" "Čigavo bo?" "Kdo izmed vas, ki ima sto ovc ...?" "Ali: "Katera žena, ki ima deset drahem, ...?" "Kaj bo torej storil z njimi gospodar vinograda?" (Lk 7,42; 10,36; 11,5; 12,20; 15,4.8; 20,15). Taka vprašanja pričakujejo aktivno udeležbo in sodelovanje poslušalcev. V večini primerov je konvencionalna igra med govorcem in poslušalcem (ali med besedilom in bralcem) manj jasna, a tudi te manj očitne tehnike kličejo k odgovoru.

## PRILIKE ZAKRAMENTALNE DOMIŠLJIJE

Presenetljiva značilnost Jezusovih prilik je njihovo pomanjkanje očitnih religioznih elementov. Bog se kot lik pojavi zgolj v eni od približno petdesetih prilik. V Lukovih prilikah nastopa vsakdanja, običajna vsebina judovskega (in občasno grško-rimskega) življenja prvega stoletja: ovce, seme, kvas, kovanci, hiše, bratje, zabave, kmetije, gostije, ceste, ropi, upravniki, gospodarji, dolgovi, sosedje, najemniki, fizično delo. Pogoste so zagate, povezane z delom in denarjem. Amos Wilder piše o "varnosti" Jezusovih prilik, ker "so te zgodbe tako človeške in realistične ... Oseba, scenarij, dejanja običajno niso 'religiozni'"<sup>30</sup> Paul Ricoeur opozarja na "esencialno profanost" prilik in njihov "profan jezik".<sup>31</sup> Prilike ne izražajo očitnega zanimanja za abstraktno, filozofsko ali sistematično.

Z zaobjetjem konkretnih vsebin vsakdanjega sveta kot kraja za dogajanje svetega prilike razkrivajo in ilustrirajo zakramentalno domišljijo. Tisto, v čemer se Jezusove prilike

razlikujejo od druge antične literature,, je po Wilderjevih trditvah to, da sta "globlja razsežnost" človeštva in božanskosti poročena s tako običajnostjo in posvetnostjo."<sup>32</sup>Prilike, kot piše, razkrivajo, da je imel Jezus "judovsko dušo in srce ..., kjer religija postane sekularna brez izgube."<sup>33</sup>Opis filma kot "profanega razodetja" Jeana Epstena bi lahko aplicirali tudi na Jezusove prilike.<sup>34</sup> Kot v svetoepisemskih knjigah Visoke pesmi in Estere (od katerih nobena ne omenja Boga) je človeški element v Jezusovih prilikah poglaviten.

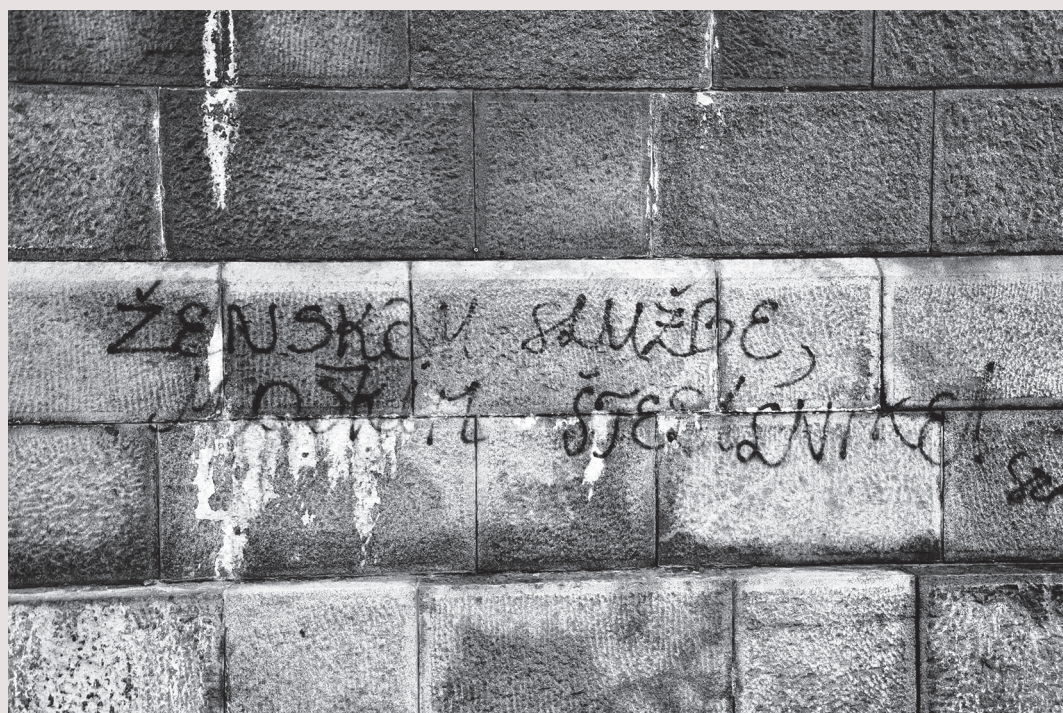
## SKLEP

Razvoj krščanstva je sovpadal z opustitvijo Prilike kot prevladujoče oblike diskurza. Krščanstvo je ustvarilo lasten sklop mitov (anti-prilik), ko je želelo zagotoviti varnost, ki je potrebna v prehodu od začetne skupine do vzpostavljene religije. Radikalni etični premik v zgodnjih fazah krščanstva (od popolnoma judovskega do popolnoma poganskega) je spremljal temeljni paradigmatični in perspektivni premik: od dekonstrukcije mitov do njihovega širjenja. Krščanske korenine so bile v dekonstrukciji mitov, zadnjih dva tisoč let pa gre za oblikovanje le-teh. Cerkev je nadomestila Jezusove zgodbe s trditvenimi resnicami in vprašanja z izjavami. Primarna naloga ustvarjanja prilik je zdaj na umetnikih – pesnikih, romanopiscih, slikarjih, glasbenikih in filmskih ustvarjalcih. Morda je čas, da se Cerkev vrne k umetnosti prilike kot temeljnega diskurza.

Prevedla: Lea Jensterle

1. Prevedeno po: Matthew S. Rindge, "Luke's Artistic Parables: Narratives of Subversion, Imagination and Transformation", *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, 68/4 (2014), 403-415.
2. Ocene se razlikujejo med 32 in 53 zaradi različnih kriterijev, s katerimi določajo, kaj prilika je. Glej Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 2-5.
3. John Dominic Crossan, *The Dark Interval: Towards a Theology of Story* (Niles, IL: Argus Communications, 1975), 9.

4. Bernard Brandon Scott, *Hear Then The Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1989), 424.
5. Glej Matthew S. Rindge, "The 'Good' Samaritan," *Bible-Odyssey* (Society of Biblical Literature; June 2014) <http://bibleodyssey/passages/main-articles/good-samaritan>.
6. Citati Svetega pisma so vzeti iz Slovenskega Standardnega prevoda.
7. J. K. Rowling, *Harry Potter and the Chamber of Secrets* (New York: Scholastic, 2000), 112.
8. Čeprav je mogoče pretirano, bi opazka v Jn 4,9 – "Judje namreč nočejo imeti stika s Samarijani" – lahko odsevala sovražnost, ki je znana Lukovemu poslušalstvu. V Jn 8,48 je "Samarijan" uporabljen kot zaničljiva oznaka.
9. Lukov evangelij nenehno opisuje ženske, otroke, uboge, telesno prizadete in cestinarje kot vzore ravnanja. Šest od sedmih epizod v Lk 18,1-19,10 opisuje socialne izobčence in v vsakem primeru predstavlja izobčenec moralni vzor.
10. Bernard Brandon Scott misli, da možev načrt posnema Jožefov predlog, da si shranimo zaloge za sedem let (1 Mz 41) (Hear Then the Parable, 133–34).
11. Za podrobnejšo argumentacijo glej Matthew S. Rindge, *Jesus' Parable of the Rich Fool: Luke 12:13–34 among Ancient Conversations on Death and Possessions* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011).
12. Janez Krizostom opisuje bogataša kot nekoga, ki vsakodnevno prireja pивske zabave, se odišavlja s parfumi, hrani laskače in čigar duša je "zakopana v vinu" (St. John Chrysostom: *On Wealth and Poverty* [trans. Catharine P. Roth; Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary, 1984], 6:105–6).
13. *Ibid.*, 1:35.
14. Martin Luther, *Sermons on Gospel Texts for the 1st to 12th Sundays After Trinity* (Vol. 4 of *Sermons of Martin Luther*; ed. and trans. John Nicholas Lenker et al.; Grand Rapids: Baker, 1983), 23.
15. Egiptovska zgodba o Si-Ozirisu se zaključí z naslednjo očitno moralo: "Kdor je bil na zemlji dober, bo blagoslovljen v kraljestvu mrtvih, in kdor je bil na zemlji zloben, bo trpel v kraljestvu mrtvih." (Prevod prev.). Za prevod te egiptovske zgodbe glej Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (trans. S. H. Hooke; 2nd ed.; Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1972), 183. Prim. Hugo Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus: Eine literargeschichtliche Studie* (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 7; Berlin: Königl. Akademie der Wissenschaften, 1918).
16. Martin Luther, *Sermons*, 22.
17. Jeremias razume priliko kot splošno spodbudo za delovanje v primeru velike stiske (The Parables of Jesus, 182). J. D. M. Derrett zagovarja mnenje, da naj bi bila količina dolga, ki ga upravitelj zmanjša, njegov lasten delež ("Fresh Light on St. Luke XVI. I. The Parable of the Unjust Steward," NTS 7 [1960–61]: 198–219). Taki poskusi, ki želijo osmisliti provokativno naravo prilike, so se začeli že v času Lukovega evangelija s sklopom izrekov (16,8b-13), ki so bili pripeti kot oblika komentarja k priliki.
18. John Donahue, *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative and Theology in the Synoptic Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1988), 16–17.
19. Unicefove statistike "The State of the World's Children 2014." <http://www.unicef.org/sowc2014/numbers/documents/english/EN-FINAL%20Tables%201-14.pdf>.
20. Naslov "Izgubljeni sin" ne prizna očeta kot glavnega lika; on je edini, ki se pojavi tako v uvodu (15,11) kot tudi v vsaki od naslednjih scen (15,12-24, 25-32). Z neupoštevanjem starejšega sina ta naslov prav tako zanemarja celoten drugi del zgodbe (15,25-32). (V angleščini je uporabljen naslov prilike "Oče dveh sinov". Op. prev.)
21. Če očeta v zgodbi poistovetimo z Bogom, popolnoma zgrešimo prvotno žarišče prilike.
22. Zakol pitanega teleta – ki je omenjen trikrat (15,23.27.30) – bi lahko okrepil identifikacijo farizejev s starejšim sinom, še posebej, če žival razumemo kot tempeljsko daritev.
23. Te strategije so še bolj očitne, če jih primerjamo z vzporedno verzijo v Tomaževem evangeliju: Jezus je rekel: "Bogat mož je imel veliko imetja." Rekel je: "Uporabil bom svoje imetje, da bom lahko sejal, žel, sadil (in) napolnil svoja skladišča s sadovi, tako da mi ne bo nič manjkalo. To si je mislil v svojem srcu in tisto noč je umrl. Kdor ima ušesa, naj posluša." (Tom 63, prevod prevajalke).
24. Po besedah Roberta Funka se prilika "odpre nedokončanemu svetu, ker je ta svet v teku nastajanja. To pomeni, da tako pripovedovalec kot poslušalec tvegata priliko; oba prisostvujeta [v] zgodbi in tvegata njen izid- On(adv) ni(sta) tisti(a), ki pripoveduje(ta) zgodbo; zgodba pripoveduje njiju (*Parables and Presence* [Philadelphia: Fortress, 1982], 30; izviren poudarek).
25. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (rev. ed.; New York: Scribner's, 1961), 5; moj poudarek.
26. Podobno retorično strategijo uporabi Lars von Trier v filmu *Dogville* (2004), ki želi ameriško občinstvo pripraviti do tega, da se obtožijo za svoje zanemarjanje ubogih in ranljivih.
27. Tudi Lukova prilika o dveh graditeljih (6,47-49) se nanaša na identifikacijo z liki. Pripomba, da ta dva lika "slišita" Jezusove besede, povabi publiko Govora na gori – ki so poslušali Jezusa – da se vidi v teh likih.
28. Lk 3:10.12.14; 10,25; 12,17; 16,3; 18,18; 20,13; Apd 2,37; 22,10 (cf. Lk 18,41).
29. Optativni način (relativno redek v grški Novi zavezi) tipično izraža željo ("Naj nikoli ne bo tako!").
30. Amos N. Wilder, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 73.
31. Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (trans. David Pellauer; ed. Mark I. Wallace; Minneapolis: Fortress, 1995), 57, 66.
32. Wilder, *Early Christian Rhetoric*, 76.
33. *Ibid.*, 87; poudarek avtorja.
34. O tem, kako določeni filmi funkcionirajo kot prilike, glej Matthew S. Rindge, *Cinematic Parables: Subverting the Religion of the American Dream* (Waco, TX: Baylor University Press, izide 2015).





ANDREJ LAŽETA

# Bogorodica ali pribežališče grešnikov

"Tu gori tvoj obraz nam ljubeznivi  
je sončna luč, a zemlje umirajoče  
studenec upanja si neusahljivi."  
(Raj XXXIII, 10–12).

## UVOD

Cerkev že od nekdaj časti Marijo. Spoštoval in častil jo je že sam Jezus Kristus, kakor je izpričano v svetem evangeliju: "In vrnil se je z njima ter prišel v Nazaret in jima je bil pokoren." (Lk 2,51) Jezus je počastil Marijo dvakrat, ko je rekel: "Moja mati in moji bratje so tisti, ki Božjo besedo poslušajo in uresničujejo" (Lk 8, 21), in ko je na vzklik žene: "Blagor telesu, ki te je nosilo, in prsim, ki so te dojile" (Lk 11,27), odgovoril: "Še bolj pa blagor tistim, ki Božjo besedo poslušajo in jo ohranijo." (Lk 11, 28)<sup>1</sup> Sam Gospod je s križa naročil apostolu Janezu, naj Marijo vzame k sebi (Jn 19, 26–27). Navsezadnje jo je z dušo in s telesom poveljal v nebesih in jo tam kronal.<sup>2</sup> To svetopisemsko izročilo<sup>3</sup> češčenja Matere Božje Cerkev – po navdihnjenju Svetega Duha – skrbno varuje in razvija v svoji tradiciji že od začetka svojega obstoja, po raznih karizmatičnih spodbudah cerkvenega učiteljstva, svetnikov in vseh vernikov.<sup>4</sup> "Božja

skrivnost odrešenja se nam razodeva in se nadaljuje v Cerkvi, ki jo je Gospod ustanovil kot svoje telo in v kateri je treba, da verniki, ki se držijo Kristusa-glave in so v občestvu združeni z vsemi njegovimi svetniki, obhajajo tudi spomin 'najprej častitljive vedno Device Marije, matere Boga in Gospoda našega Jezusa Kristusa'." (C 52) Tako Cerkev v svojem bogoslužju praznuje Marijine praznike, nekatere celo na najodličnejši stopnji slovesnosti, in se na Marijo dnevno obrača ne samo v molitvenem bogoslužju in z ljudskimi pobožnostmi, ampak celo v evharistični molitvi.

Nič pretirana ni izjava, da imamo vse, kar imamo, po Mariji; iz Evine zapuščine namreč nismo prejeli ničesar, razen smrti. "Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu tudi vsi oživiljeni." (1 Kor 15,22) "Greh se je začel po ženski, zaradi nje moramo vsi umreti." (Sir 25,24) "Toda Kristus je vstal od mrtvih, prvenec tistih, ki so zaspali." (1 Kor 15,20) Adam je jedel po besedi žene, in Kristus se je učlovečil

in nas odrešil po besedi žene (prim. 1 Mz 3,6 in Lk 1, 38). "Po Mariji je prišel Jezus na svet in po Mariji mora kraljevati v svetu. Jezus je povsod in zmeraj Marijin sad in sin. Saj Bog ne menjava svojih misli in svojega ravnanja." (Sv. Ludvik 1980, 179) Zato Marija, milosti polna (prim. Lk 1, 28), vzklika: "Kdor me najde, najde življenje in prejme milost od Gospoda" (Prg 8,35), ker "je po Adamovem rodu zvezana z vsemi ljudmi, ki naj bodo odrešeni; še več, 'resnična mati (Kristusovih) udov je,... ker je z ljubeznijo sodelovala, da se v Cerkvu rode verniki, ki so udje one Glave'." (C 53) "Za vsakega človeka, ki pride k prerojenju, je krstna voda podoba deviškega telesa, pri čemer isti Duh napravi krstni studenec rodovitni, ki je napravil rodovitno tudi Devico," pravi Leon Veliki (Sermo 24,3; PL 54,206 A). Kar se na nas izvrši pri krstu, to ima svoj pravzor in svojo moč v telesu Device Marije. 'Dedit aquae quod dedit matri' (Sermo 25,5; PL 54,211 C), s temi klasičnimi besedami je papež Leon izrazil najglobljo povezanost med učlovečenjem in krstno milostjo." (Strle 1964, 292) Mistično je torej Marija rodila vsak Kristusov ud pri krstu le-tega uda, kakor je rodila Kristusa – glavo Cerkve. Udje se ne morejo roditi iz drugega telesa kakor glava. Psalmist je zapisal: "Blagoslovil je tvoje sinove v tvoji sredi." (Ps 147, 13) Ker Bog ni menjal svojih misli, ko nas je blagoslovil s vsakršnim duhovnim blagoslovom še pred začetkom sveta, da bi bili sveti in brezmadežni (prim Ef 1,3), in nas je potem še celo "prerodil za živo upanje, za neminljiv, brezmadežen in nevenljiv delež, v nebesih prihranjen vam, ki vas Božja moč po veri varuje za zveličanje, pripravljeno, da se razodene poslednji čas." (1 Pt 1, 3–5)

Apostol nas uči, da smo krščeni v Kristusovo smrt (prim. Rim 6,4) in nam razlaga: "Če pa smo s Kristusom umrli, verujemo, da bomo z njim tudi živeli, saj vemo, da Kristus, potem ko je bil obujen od mrtvih, več ne umre; smrt nad njim nima več oblasti." (Rim 6,5)

Poglejmo torej vsaj nekoliko v skrivnost poglobitve krstne milosti ob Bogorodici, ki je mistično rodila vse krščene, da bi v Kristusu umrli in oživel. Zakaj nam je torej potrebno še češčenje Pribežališča grešnikov, ko pa smo

že prejeli zakrament sv. krsta in imamo odprta vrata v večno življenje?

## ZAKRAMENT SVETEGA KRSTA

Zakramentom svetega krsta se prične kristjanovo nadnaravno življenje. Učinka svetega krsta sta namreč dva: očiščenje grehov in novo rojstvo v Svetem Duhu (KKC 1262), ki nas napravi za ude Kristusovega telesa (KKC 1267). Katekizem Katoliške Cerkve pravi: "S krstom se odpustijo vsi grehi, izvirni greh in vsi osebni grehi kakor tudi vse kazni za greh. Resnično ne ostane v tistih, ki so bili prerojeni, nič takega, kar bi jim preprečevalo vstop v Božje kraljestvo." (KKC 1263)

Ob tem členu katekizma se nam takoj ponovi vprašanje, zakaj bi morali krstno milost, ki podeli posvečujočo milost, sploh poglobljati in utrjevati s pomočjo dejanske milosti?

Poglobljanje in utrjevanja krstne milosti njene veličine ne zmanjša ali poveča, kakor na primer študiranje matematike le-te ne zmanjša in ne poveča. Gre namreč samo zato, da se v krstni in posvečujoči milosti bolj zasidramo, kakor smo tudi s študijem matematike le-te bolj vešč. Pridobiti si moramo kreposti, da lahko bolj zvesto vztrajamo v dobrem.

Že iz svojega življenja pa lahko verniki, ki se trudijo za krščansko življenje, razberejo, da posvečujoča milost ni magično sredstvo za zveličanje: "Vendar ostanejo v krščencu neke časne posledice greha, kakor so trpljenje, bolezen in smrt, ali življenju lastne krhkosti, kakor so značajske slabosti itn., pa tudi tista nagnjenost h grehu, ki ji izročilo pravi poželjivost, ali, rečeno v prispodobi, 'netivo greha' ('fomes peccati'): 'Ker pa je poželjivost puščena za boj, ne more škodovati tistim, ki ne privolijo vanjo in se ji s Kristusovo milostjo pogumno upirajo. Nasprotno, 'če kdo tekmuje, ne dobi venca, če ne tekmuje po pravilih' (2 Tim 2,5)." (KKC 1264) Proti poželjivosti se je potrebno bojevati, in sicer tako, da ji ne privolimo; če poželjivosti privolimo in z njo sodelujemo, storimo greh. Rečeno je namreč: "Uprite se mu trdni v veri."

(1 Pt 5,9) "Kajti greh ne bo več gospodoval nad vami, saj niste pod postavo, ampak pod milostjo." (Rim 6, 14) Apostol svari tudi: "Da Božje milosti ne bi prejeli v prazno!" (2 Kor 6,1) V tem boju je v pomoč poglobljanje krstne milosti, ki je mogoče z bojem proti grehu in z uresničevanjem ljubezni – zato, da bi v človeku delovalo dobro in da netivo greha ne bi netilo greha in človeka ločevalo od Boga.

Človeku pa je dana milost, da se lahko pred grehom varuje, ga premaguje – ob Marijini pomoči veliko uspešneje kakor sam, ker je Marija nasprotni pol greha, ki ga vedno odbija. Sveto pismo nas pouči, da po Adamovem padcu ni človeka, ki ne bi vsaj kdaj grešil, četudi sam ne bi hotel. Saj je rečeno: "Če rečemo, da smo brez greha, sami sebe varamo in v nas ni resnice" (1 Jn 1,8), in tudi: "Kajti sedemkrat pade pravični." (Prg 24, 16) "V marsičem namreč grešimo vsi." (Jak 3,2) Zato Psalmist moli: "Ne kliči pred sodbo svojega služabnika, saj ni nihče, ki živi, pravičen pred tabo." (Ps 142,2) In apostol oznanja: "Saj ni človeka, ki bi ne grešil" (3 Kr 8,46), ker: "V roko vsakega človeka zariše pečat, da vsak spozna svojo slabost." (Job 37,7) Vsi lahko priznamo: "Grešili smo, krivično smo ravnali." (Dan 9,5.15)

Primerno je, da kakor nas uči življenjska izkušnja in je že v Svetem pismu mogoče zaznati, ločimo med grehi po njihovi velikosti ali teži. Tako ločimo med smrtnimi in malimi grehi (KKC 1854). Mali greh pusti, da ljubezen do Boga v človeku še obstaja, čeprav jo žali in rani, smrtni greh pa z veliko kršitvijo Božje postave odstrani ljubezen iz človekovega srca (KKC 1855). Tako vsak greh "deluje" proti krstni milosti, ker nas želi odtrgati stran od Boga in daje netivu greha večjo moč, ker se zoperstavlja ljubezni, ki uničuje greh. Smrtni greh pa nas celo obrne stran od Boga (KKC 1855), kar je ena izmed radikalnih zmožnosti človekove svobode.<sup>5</sup> Smrtni greh ima tako za posledico izgubo posvečujoče milosti, tj. stanja milosti (KKC 1861). Cerkev uči, da če smrtni greh ni odpravljen s kesanjem in Božjim odpuščanjem,<sup>6</sup> povzroči izključitev iz Kristusovega kraljestva in po zemeljski smrti

večno smrt v peklju, kajti človeška svoboda je sposobna odločati nepreklicno za vekomaj (KKC 1861). Zato je skoraj najgrozovitejša in najbolj žalostna stvar za človeka, če naredi smrtni greh. Večja tragedija za človeka je le še, če greši proti Sv. Duhu.

Ne bi bilo prav, če bi bili ob prejšnjih navedkih črnogledi. Saj je na veliko drugih mestih rečeno in razloženo, kako Bog človeka rešuje po milosti; o tem tudi premišljujemo v tem članku. Vendar moramo za svoje odrešenje ob resnici, ki nam je bila razodeta, upoštevati tudi prejšnje navedke. Vedeti moramo, kaj greh uniči, da vemo, kaj milost zopet zgradi. Sv. Pavel namreč pravi: "Kjer se je pomnožil greh, se je še veliko bolj pomnožila milost." (Rim 5,20)

Iz navedkov iz Svetega pisma in Katekizma je torej mogoče razbrati, kako zelo je pomembno, da svojo krstno milost poglobljamo in se v njej utrjujemo.

"Če naj človek živi življenje milosti, je najprej potrebna osvoboditev od greha. To se uresniči v opravičenju. Kakor je človek v izvirnem grehu postal resnično grešnik pred Bogom, tako ga naklonitev odrešenja oprosti tega odnosa krivde. Človek sedaj ne le velja za pravičnega – človek je pravičen. S tem je cerkveni nauk o opravičenju nasproten nauku reformatorjev, ki so poznali le zunanjo pravičnost, le prištevanje Kristusove pravičnosti, ki človeku ostane notranje tuja.

Hkrati z osvoboditvijo od greha se človeku v opravičenju podeli milost. To je svoboden dar Boga; ta dar napravi človeka za božjega otroka, za tempelj Svetega Duha, za deležnega božje narave.

To življenje milosti presega sleherni zahtevo ali pravico človeške narave. Nedoraslemu otroku se tudi v resnici pri krstu podeli milost brez slehernega njegovega sodelovanja. Odrasli pa mora za dosego milosti tudi sam sodelovati. Tako zadene nauk o milosti na vprašanje, ki ga ni mogoče nikdar do kraja rešiti: na vprašanje o možnosti in o načinu sodelovanja božje milosti in človeške svobode. Sam iz sebe ni človek nikoli sposoben, da bi začel z nadnaravnim življenjem. Nadnaravno življenje pripada popolnoma novi

ravni, kamor mora človek šele biti dvignjen, da more delovati na tej bistveno višji ravni. Toda človek si more s pomočjo prehitveajoče milosti to življenje na višji ravni prisvojiti, napraviti to življenje za svoje." (Strle 1997, 411–412)

Krstna milost, ki podeljuje posvečujočo milost, in dejanska milost, ki posvečujočo milost povečuje, torej nista nekaj zunanega – kar bi nas pokrilo kakor lepa obleka in napravilo lepe pred Bogom in ljudmi – ampak nas zdravita in preoblikujeta od znotraj: "V enem duhu smo bili vsi krščeni v eno telo in vsi smo bili napolnjeni z enim Duhom." (1 Kor 12,13) "Prenavljajte se po Duhu svojega mišljenja in si oblecite novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v resnični pravičnosti in svetosti." (Ef 4, 23–24) Krščeni smo v Kristusa (prim. Rim 6,3). "Če je torej kdo v Kristusu, je nova stvaritev. Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo." (2 Kor 5,17) Kristjani torej ne hodimo okoli tako, da bi si na svojo grešno naravo oblekli še Kristusovo in svojo padlo naravo skrili. Torej nismo kakor osel iz basni, ki si je nadel levjo kožo in strašil ljudi in živali, dokler ga niso razkrinkali. Ni mogoče, da bi nas navznoter razjedal greh, na zunaj pa bi se bleščali od svetosti. "Ali ne veste, da so vaša telesa deli Kristusovega telesa? Mar bom vzela dele Kristusovega telesa in iz njih napravila dele vlačuginega telesa?" (1 Kor 6,15) "Nikakor ne. Le kako bomo mi, ki smo odmrli grehu, mogli še živeti v njem?" (Rim 6,2)

Verjetno je podobne resničnosti naše vere – osebni greh in delovanje milosti – premišljeval tudi Sv. Ludvik Maria Grignon de Montfort, ko je zapisal: "Skoraj vsi kristjani se izneverijo zvestobi, ki so jo obljubili pri krstu." (Sv. Ludvik 1980, 71) Kristjani pogosto nismo zvesti temu, da smo nova stvar in se obnašamo posvetno, kakor da nismo odrešeni.

Trditev, da je pogubljenje možno, je na podlagi katoliškega nauka mogoča. Poglobljanje v krstno milost je torej izrednega in zveličavnega pomena. Ta trditev je razvidna iz nauka papežev in drugega vatikanskega koncila, ki za zveličanje in odrešenijsko delovanje posebej priporočajo češčenje Matere Božje.

## NETIVO GREHA IN BOGORODICA

"*Fomes peccati*´ je v ozkem odnosu z grehom in zato ga je bila Marija obvarovana, ker je bila obvarovana izvirnega greha. Ni pa bila obvarovana tistih posledic izvirnega greha, ki na sebi nimajo nikakega nramnega madeža, namreč splošnih pomanjkljivosti ((*defectus communes*), v nasprotju z *defectus speciales*, (npr. bolezen)) človeške narave v sedanjem stanju (utrujenost, lakoto, žejo ...) in tudi ne trpljenja in smrti; Bog je namreč hotel, da bi bila v tem podobna Kristusu." (Strle 1964, 89)

Navedeni citat nam dobro pojasnjuje, zakaj nam je Bogorodica v tako veliko pomoč pri premagovanju netiva greha. Če se zatečemo k Njej, pridemo torej k osebi, nad katero netivo greha nikoli ni imelo oblasti in zato tudi ni nikoli grešila, trpela je namreč le za posledicami izvirnega greha, ki same na sebi niso grešne; to je ideal kristjanovega življenja, katerega je postavil Kristus, ki nam je bil v vsem enak, razen v grehu (prim. Heb 4, 15). Zato je Marija stari kači glavo strla. Pristno češčenje Matere Božje tako iz človekovega življenja odstranjuje greh.

V Mariji ni bilo nikoli poželjivosti zaradi posebne Božje milosti, kajti "posvečujoča milost s svojim vplivom poželjivost pomiri in oslabi oziroma blaži. In sicer je ta vpliv tem močnejši, čim višja je mera posvečujoče milosti v določenem človeku. Marija pa je že ob svojem spočetju prejela večjo mero milosti, kakor pa katera koli stvar. Torej se Kristusovi materi spodobi čim višja mera podobnosti s svojim Sinom v njegovi človeški naravi. Tudi to govori v prid trditvi, da je bila že od začetka prosta vsake neurejenosti v svojih težnjah." (Strle 1964, 89–90)

Marija v svojem življenju in izpolnitvi svojega poslanstva torej sploh ne pozna greha. Strogo gledano torej nima nobenega zasluženja zaradi premagovanja, kakor ga imamo mi, ko greh premagujemo. Pač pa njeno zasluženje izvira samo iz del in ljubezni, najpopolnejših del iz ljubezni, ki jih premore katerokoli ustvarjeno bitje. Marija nas tako uči predvsem ljubezni. Ljubezen je ena od

najodličnejših sil za premagovanje greha in utrjevanje in poglobljanje milosti v duši.

### SEM MATI LEPE LJUBEZNI (SIR 24,18)

**S**tem pa Marija naše duhovno življenje dviga na novo, višjo raven in mu daje novo razsežnost. Po delih ljubezni preidemo iz zgolj boja proti grehu k uresničevanju dobrega. Ni namreč dovolj, da ne grešimo, ampak moramo delati dobro. Kdor ljubi, namreč izpolni postavbo (prim. Rim 13, 10).

Poglejmo, kako je mogoče – tudi s pomočjo češčenja Marije – poglobiti krstno milost in povečati posvečujočo milost tako, da iz teh milosti živimo, ne pa, da se zgolj bojujemo proti grehu. To bomo skušali razložiti ob pojmu "pobožanstvenja".

Stanje človeka, ki se pogloblja v krstno milost in tako dosega vedno večjo stopnjo posvečujoče milosti, tradicija Vzhodne Cerkve imenuje "pobožanstvenje", nekako "bogopodobnost". "Pobožanstvenje" je svetopisemski pojem. Tako je v stari zavezi rečeno: "Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet" (3 Mz 19,3), in: "Bogovi ste, sinovi Najvišjega vi vsi." (Ps 82,6) V novi zavezi pa navedek iz psalmov (Ps 82,6) v Janezovem evangeliju (Jn 10, 34) Jezus sam ponovi v svoji razpravi z Judi.

Človek je že ustvarjen po Božji podobi. "Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril" (1 Mz 1,27); to bogopodobnost pa je človek popačil z grehom. Tudi potem, ko je človek po svoji krivdi padel, ni izgubil tistega prirojenega hrepenenja po gledanju Božjega obličja. Zato je glavno vprašanje odrešenjske zgodovine za človeštvo kot celoto in za vsakega posameznika: "Kako se bom vrnil v stanje raja, kjer je Bog? Kako bom postal Bogu čim bolj podoben?"<sup>7</sup> Skratka, kako se bom "pobožanstvil"?

"Pobožanstviti človeka po gledanju cerkvenih očetov ni nasprotje od 'počlovečiti' človeka, temveč naredi, da doseže svojo dokončno razsežnost in poklicanost. Kdor ne doseže tega 'pobožanstvenja', ostane v svoji biti okrnjen, frustriran." (Ladaria 1999, 13)

"Počlovečiti se" torej pomeni "pobožanstviti se". "Pobožanstvenje" ("počlovečenje") dosežemo s poglobitvijo v krstno milost, v čim globlje stanje posvečujoče milosti; le-tega pogloblja dejanska milost, ki človeka na nek način "dovrši"<sup>8</sup> za večnost. "Dovršen" človek je namreč Bogu podoben in odrešen.

V odrešenjski zgodovini sta bila samo Jezus Kristus in Devica Marija vedno popolnoma "dovršena", "pobožanstvena" ("počlovečena"). Ko namreč opazujemo svoje slabosti, lahko vsi vidimo svoje nedovršeno "pobožanstvenje" (ali "počlovečenje"), zlasti sebično ljubezen; pri Kristusu in njegovi Materi pa je ljubezen popolna.

O tem spregovori tudi drugi vatikanski koncil: "On, ki je 'podoba nevidnega Boga' (Kol 1,15), je tisti popolni človek, ki je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začenši s prvim grehom. Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, Božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na nek način združil z vsakim človekom ... To velja ne le za kristjane, ampak tudi za vse ljudi, ki so dobre volje in ki v njihovem srcu milost na neviden način deluje." (CS 22)

Za Devico Marijo pa lahko trdimo, da je svoje dovršeno počlovečenje na Zemlji živela v "pobožanstvenju", to je v popolni združenosti z Bogom; tega stanja greh ni nikoli popačil, nenehna ljubezen pa ga je vedno bolj krepila: "Do presvete Trojice stoji v tako tesnem, nekako družinskem odnosu, kakršen je vsem drugim stvarjem, tudi angelom, nedosegljiv. Nasproti Sinu je resnično njegova Mati. Kristusova človeška narava, ki je z osebo Logosa hipostatično-substancionalno zedinjena, je bila stvarjena iz Marijine substance in v njenem telesu. Ožje zveze stvari z Bogom si ni mogoče misliti." (Strle 1964, 65)

Ta dogmatična utemeljitev je, če jo prevedemo v duhovno življenje, popolnoma enaka misli francoske duhovne šole,<sup>9</sup> katere izrazita predstavnik življenja s Kristusom v smislu "pobožanstvenja" ali "počlovečenja" – ki se uresničuje v posvetitvi Mariji in tako "prostovoljnem suženjstvu Bogu" ali bolje rečeno

"prostovoljni popolni podaritvi" – sta sv. Janez Eudes in Sv. Ludvik M. Grignon de Montfort. Ustavimo se zlasti pri misli slednjega:

*"Ne verjamem, da bi mogel kdo dospeti do tesnega zedinjenja z našim Gospodom in do popolne zvestobe Svetemu Duhu brez zelo velike povezave s presveto Devico in brez njene velike pomoči."* (Sv. Ludvik 1980, 26)<sup>10</sup> Če torej izhajamo iz te misli sv. Ludvika in k njej dodamo misel papeža Pavla VI.: *"Marija nam je dana kot jamstvo in poroštvo, da se je Božji načrt glede odrešenja v eni človeški osebi, to je v njej, že uresničil"* (Pavel VI. 1974, 46), lahko mirno zapišemo, da je češčenje Mariji posebej z najpopolnejšo pobožnostjo do nje – s posvetitvijo – velika pomoč v poglobljanju v krstno milost in povečevanju posvečujoče milosti, ki se uresničuje v čim globljem zedinjenju z Bogom v vsej razsežnosti bivanja, zlasti v naši volji, delovanju in v ljubezni.

Za sv. Ludvika namreč posvetitev obstaja v popolni podaritvi osebi, ki se ji posvetimo, da popolnoma sprejmemo njenega duha in se odpovemo svoji volji in načrtom.<sup>11</sup> Če se posvetimo Mariji ali Jezusu Kristusu, se tako podredimo Svetemu Duhu, ki nas preoblikuje v "počlovečene" ali "pobožanstvene", predvsem pa v odrešene ljudi; to "pobožanstvenje" se v nas prične z učinki svetega krsta (KKC 1262). Tako Marija po delovanju Sv. Duha postane Bogorodica tudi v naši duši. Ona, ki nas je rodila, nas je pripravljena – kakor dobra mati – tudi vzgajati, varovati in naučiti vsega dobrega.

Komur namreč luč krstne milosti, ki mu je zasvetila pri svetem krstu, v viharjih sveta ne ugasne, po smrti vstopi v gledanje Boga. Tam se luč njegove krstne milosti zopet združi z Lučjo, od katere je bila prižgana in krščenca vedno bolj razsvetljuje, na veke. Tako se nam v skrivnosti češčenja Marije pravzaprav odkriva pot zveličanja – Jezus Kristus (prim. Jn 14,4). Kako je to skrivnostno, hkrati pa vendar tako preprosto!

## PRIBEŽALIŠČE GREŠNIKOV

**T**ema o grehu in o Pribežališču grešnikov nam je gotovo neprijetna, zagotovo manj

prijetna kot tema o Bogorodici in pobožanstvenju. A vendar je vsa sodobna družba utrujena in sita grešnih vezi lastne narave.

Stopimo pred Marijo kakor sveti Bernard, ki mu Dante Alighieri polaga v usta verze z začetka tega članka. To je bilo mnogim dovolj in jim je še, da pokleknejo in priznajo: "Jaz sam ne zmorem, ne zmorem se sam zveličati, ne zmorem niti ohraniti krstne milosti. Marija, pomagaj! Pribežališče grešnikov, prosi za nas – pri svojem Sinu Jezusu Kristusu!" – Takšna je, splošno gledano, v vsaki situaciji naravnost kristjana, ko je zaradi greha v nevarnosti njegovo zveličanje in uresničitev poslanstva.

In takrat obraz ta ljubeznivi razsvetli temo kot sočna luč in potoči solzo nad grešnikom, podarjajoč mu upanje, da bo tudi ta, od greha razmesarjeni ud Kristusovega telesa, vstal od mrtvih.

Sv. Bernard pa je potnika skozi nebesa tudi podučil:

*"Sin milosti," se mož obrne k meni,  
"življenja rajskega ti ni spoznati,  
če v znožju cilj iskal boš zaželeni;  
tja v gornje vrste glej, v vrhunec zlati,  
da ti oko kraljico uzreti more,  
ki temu carstvu vdanemu je mati!"  
"Da pa te dol ne poženo peroti,  
kadar boš mislil, da te k višku toči,  
za milost poprosiva na tej poti,  
prosiva Njo, ki ti bo vir pomóči."  
(Raj XXXI, 112–117; XXXII 145–148)*

### LITERATURA

Alighieri, Dante. 2005. *Božanska komedija*. Prepsnil Andrej Capuder. Celje: Mohorjeva družba.

Janez Pavel II. 1987. *Okrožnica o Odrešenikovi Materi*. Ljubljana: Družina.

*Katekizem katoliške Cerkve*. 2008. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

*Koncilski odloki 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora*. 2004. Ljubljana: Družina.

Ladaria, Luis. 1999. *Teološka antropologija*. Ljubljana.

Pavel VI. 1974. *O Marijinem češčenju*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.

Radio Vatikan, [http://sl.radiovaticana.va/news/2014/05/01/%C5%A1marnice\\_2014\\_%E2%80%93\\_pape%C5%BEI\\_v\\_molitvi\\_pred\\_marijo/slv-795525](http://sl.radiovaticana.va/news/2014/05/01/%C5%A1marnice_2014_%E2%80%93_pape%C5%BEI_v_molitvi_pred_marijo/slv-795525), (17. 5. 2014).

Splošni religijski leksikon. 2007. Drago Bajt in Marta Kocjan-Barle ur. Ljubljana: Modrijan d.o.o.

Strle, Anton. 1964. *Mariologija*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev in Ljubljani.

Strle, Anton. 1983. Sprema beseda. V: Sv. Janez Eudes. *Čudovito Srce Božje Matere*. Pleterje: Kartuzija Pleterje.

Strle, Anton. 1997. *Vera Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.

Sv. Janez Eudes. 1984. "Kristusovo kraljevanje v nas." Pleterje: Kartuzija Pleterje.

Sv. Ludvik M. Grignon de Montfort. 1980. "Popolna podaritev samega sebe Kristusu po Mariji." Pleterje: Kartuzija Pleterje.

Sveto pismo Stare in Nove Zaveze. Slovenski standardni prevod. 1997. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

1. "Življenje po veri je pomembnejše od telesnega materinstva. Luka ne vidi v tem zapostavljanja Marije, saj jo je prikazal kot verujočo ženo (Lk, 1,45), ki v svojem srcu premišljuje Jezusovo skrivnost (Lk 2,19)." (Sveto pismo 2010, 191)
2. Jezusovo češčenje Marije razlaga sv. Janez Eudes v knjigi Jezusovo kraljevanje v nas: "O Jezus, edini božji Sin, in edini Marijin Sin, gledam te in molim, ko živiš in vladaš v svoji sveti Materi, kot tistega, ki je ves v njej in ki dela vse v njej. Če si namreč po apostolovi besedi vseh rečeh ves in delaš vse v vseh stvareh, si gotovo navzoč ves in delaš vse in svoji sveti Materi. Ti si njeno življenje in njena duša, njen duh in njen zaklad. V njej si in jo posvečuješ na zemlji in jo napravljáš poveljčano v nebesih. V njej si in delaš v njej največje reči ter si daješ v njej in po njej večjo slavo, kakor pa v vseh drugih stvareh v nebesih in na zemlji, V njej si in jo obdarjaš s svojimi lastnostmi in popolnostmi, s svojimi nagnjenji in razpoloženji. V njo si vtisnil nadvse popolno podobo samega sebe. vseh svojih stanj, skrivnosti in kreposti; zato ti je tako podobna, da kdor vidi Jezusa, vidi Marijo, in kdor vidi Marijo, vidi Jezusa. Blagoslovljen bodi, O Jezus, kar si in za vse, kar si storil v svoji presveti Materi!" (Sv. Janez Eudes 1984, 264)
3. V Svetem pismu je izpričano tudi spoštovanje in češčenje Marije pri sv. nadangelu Gabrijelu (prim. Lk 1,26 – 38) sv. Jožefu (prim Mt 1,18 – 2, 23), sv. Elizabeti (prim Lk 1, 39 – 45), starčku Simeonu (prim. Lk 2, 33 – 35), služabnikih na svatbi v Kani Galilejski (prim. Jn 2, 1- 12), sv. Janezu (prim. Jn 19,27) sv. Pavlu (prim. Gal 4, 4) itd.
4. Naštetimo samo nekatera dejanja papežev v 20. stoletju, ki imajo odločilne posledice za Marijino češčenje še danes:

Sv. Janez XXIII. je govoril o Mariji kot o zvezdi vodnici II. vaticanskega koncila in pravi luči za njegovo razumevanje. (Radio Vatikan, 2014) "Med koncilom je Pavel VI. slovesno razglasil, da je Marija Mati Cerkve, 'to je Mati vsega krščanskega ljudstva, tako vernikov kakor pastirjev'. Pozneje, leta 1968, je v veroizpovedi, poznani pod imenom 'Credo Božjega Ijudstva', naglasil to trditev v še izrazitejši obliki z besedami: 'Verujemo, da presveta Božja Porodnica, nova Eva, Mati Cerkve, v nebesih še naprej izvršuje svojo materinsko nalogo do Kristusovih udov s tem, da sodeluje pri rojstvu in množitvi Božjega življenja v dušah vseh odrešenih.'" (Janez Pavel II. 1987, 44) Znani sta tudi apostolski spodbudi Pavla VI. "O Marijinem češčenju" in "Veliko znamenje na nebu". Pij XII. je še pred njima razglasil versko resnico o Marijinem vnebovzetju. Sv. Janez Pavel II. pa je že s svojim geslom "Ves tvoj" širil in učil pravo marijansko češčenje, kar je povzel v svoji okrožnici "O Odrešenikovi Materi" in v brezštevilnih govorih.

5. Druga radikalna zmožnost je ljubezen sama (KKC 1861).
6. Tukaj nimamo namena razpravljati, na kakšne načine vse je možno doseči kesanje in Božje odpuščanje.
7. Tukaj seveda ni mišljena podobnost v fiziološkem smislu.
8. Pojem "dovršenost" tukaj ni uporabljen v časovnem smislu, ker bo naše "pobožanstvenje" trajalo vso večnost ob gledanju in spoznavanju Boga in nikoli ne bo resnično dovršeno, pač pa v smislu pripravljenosti na vstop duše v stanje nebes.
9. "Francoska šola je oblika duhovnosti, nastala v obdobju katoliške preнове v Franciji (17. stol.). Njen duhovni začetnik je bil kardinal P. Bérulle. Njeno središče je bila duhovna teologija, zasnovana na Kristusovem utelešenju" (Splošni religijski leksikon 2007, 343). Iz francoske duhovne šole je Cerkev v veliki meri sprejela nauk o posvetitvi Mariji.
10. Dr. Strle med drugim tudi zapiše v spremni besedi h knjigi "Čudovito Srce Božje Matere" sv. Janeza Eudesa, ki prav tako kakor sv. Ludvik izhaja iz francoske duhovne šole: "Ob sv. Janezu Eudesu pač še posebej lahko vidimo, kako zmotna je trditev, ki sem in tja nastopa: da namreč katoliška pobožnost na tisto mesto, ki bi ga morala dajati Svetemu Duhu, postavlja Marijo. Obenem je tukaj vidno, kako zelo vodi prava marijanska pobožnost k najtesnejšemu zedinjenju s Kristusom. Sv. Janez Eudes, ki je že v zgodnji mladosti sam sebe in svoje življenje popolnoma posvetil Mariji, je pred začetkom svojega najplodovitejšega delovanja v 36. letu svoje starosti z lastno krvjo napisal 'obljubo Jezusu, da se bo daroval njemu kot hostija in žrtev, ki naj bo vsa posvečena njegovi slavi in njegovi čisti ljubezni.'" (Strle 1983, 391)
11. Tako imenovano "prostovoljno suženjstvo".





Wojciech Cejrowski je poljski družbeni kritik in potopisni avtor, ki se pogosto podaja v najbolj odročne kotičke sveta, kjer še živijo poslednja ljudstva s prvobitnim načinom življenja, ki se jih civilizacija še ni dotaknila. Tu velja posebej izpostaviti Amazonijo, kamor Cejrowski še posebej rad zahaja . Tam obiskuje izbrana ali naključna indijanska plemena in skupaj z njimi preživi tedne ali celo mesece, odhaja na lov ter okuša vsakodnevne tegobe, ki jih prinaša težko življenje v džungli . Z Indijanci rad izmenjuje svoje življenjske izkušnje, ob tem pa kaže zvedavost majhnega otroka, kar nikakor ne ustreza stereotipu o vzvišenem, pokroviteljskem belcu, ki se je na ameriški celini gradil vse od prihoda prvih evropskih zavojevalcev. Poljski popotnik slovi po svoji izredni prilagodljivosti na lokalne razmere in odprtosti do tamkajšnjih ljudstev, kar mu omogoča, da postane del njihove skupnosti, vendar na trenutke priznava, da indijanski duši ne more priti do dna.

V amazonskem deževnem pragozdu človek izgubi občutek za čas. Tu se življenje odvija povsem drugače kot v svetu belih ljudi: ure, dnevi in leta ne bežijo nepovratno nekam v prihodnost, marveč se vrtijo v krogih, ciklično, tako, da se človeku nikamor ne mudi, saj se venomer vrača v eno in isto stanje. Vsak dan zjutraj vstane in odide na lov, ob večerih pa bedi ob ognju, potem pa leže spat, kot že tisoče noči poprej. Obstaja le večni sedaj, kaj je bilo včeraj, ni pomembno, prav tako tudi ne to, kar bo prišlo jutri. Obstaja samo ta večni sedanji trenutek. Vse se rešuje sproti, tisto, kar bo nekoč prišlo, pa prepušča previdnosti bogov. Tako se po sončnem zahodu najde čas za dobro pripoved, kot pomemben sestavni del življenja tamkajšnjih domorodcev. Ta postane še toliko bolj vznemirljiva, ko jo pripoveduje neki "gringo", tujec iz Indijancem nepoznane dežele. Tedaj privrejo na plano najgloblje skrivnosti obeh spoznavajočih se svetov. Enega takšnih doživljanj najdemo v spodnjem izbranem poglavju potopisne knjige z naslovom *Gringo med divjimi plemeni*.

Domen Mezeg

# Mravlježerci

Štega dne zvečer so se Indijanci odločili maščevati za ... nastalo škodo. Nalovili so nekaj polnih pesti tako imenovanih "rdečih glav" - mravelj, velikih kot nesreča (zrastejo do treh centimetrov!), vendar povsem nenevarnih. Potem so jih žive spekli, sedaj pa jedli s tekom.

"Gringo," so mi rekli, "pripoveduj nam o svojem svetu. Kako je tam?"

"Kaj natančno pa bi radi slišali?"

"Jeste ljudi?"

"Če JEMO ljudi!? V kakšnem smislu?"

"Z usti, zobmi, skozi grlo v trebuh. Jeste ljudi?"

"Kako vam kaj takšnega sploh pade na pamet? A vi jeste?"

"Nam ni dovoljeno! Tabu."

"Pa Divjaki?"

"Oni imajo iste tabuje kot mi. To so naši bratje. Nobeno pleme v tej okolici ne je ljudi.

"Zakaj pa naj bi jih jaz jedel?"

"Slišali smo, da beli ljudje jedo ljudi."

"Kakšna bedarija. Kdo tako pravi?"

"Najstarejši. Še se spominjajo časov, ko so se po naši goščavi potikali beli ljudje. To so bili vrači hudobnih duhov. Opravljali so obrede, žrtvovali ... In nas vabili, da bi se jim pridružili. Hoteli so, da bi skupaj z njimi jedli telo nekega človeka in ga poplaknili z njegovo krvjo. Na vratovih so imeli obešena železna trupla, enaka kot ta – s prstom je pokazal srebrni križec na mojem vratu. "Več ne vemo, ker je bilo to pred davnimi leti."

"In kaj se je z njimi zgodilo?"

"Pregnali smo jih. Pri nas ni dovoljeno jesti ljudi, gringo. Niti piti krvi." Ko je to izrekel, me je pomenljivo pogledal.

"Jaz pa sem slišal od svojih Najstarejših, da je bilo pred mnogimi leti, ko je bil Najstarejši izmed Najstarejših še otrok, vaše pleme znano po tem, da je jedlo človeško meso. Vedno na dan Velikega praznika. In morda še vedno je, kaj?"

"To je zaradi takšnih, kot si ti."

"Kaj zaradi takšnih, kot sem jaz?"

"Ljudje slišijo o nas, da jemo ljudi. A nam ni dovoljeno, razumeš?!" Ton njegovega glasu se je nevarno zvišal.

Tema je bila izjemno nevarna ... Pa saj sem vendar zato prišel sem – da bi odkrival prvotne običaje in verovanja.

"Od mene ničesar takšnega ne slišijo," sem skušal dejati v prijateljskem tonu.

Po teh besedah je nastala napeta tišina. Indijanec je s palico premetaval žerjavico na ognjišču, potem pa se je umiril. Še enkrat je pobezal med poleni, naposled pa potisnil palico v ogenj, me prijazno pogledal in vprašal:

"Kaj pa jim ti pravzaprav govoriš o nas, gringo? Ko se vrneš v svoj svet, zagotovo pripoveduješ kakšne zgodbe, he?"

"Pripovedujem."

"Posedate tedaj ob ognjiščih?"

"Včasih. Običajno zakurim ogenj v kaminu ..."

"He???"

"Ni pomembno, preprosto zakurim ogenj, posedemo se naokoli in začnjam pripovedovati."

"O nas?"

"Da, o vas."

"Pripoveduješ dobre stvari?"

"Pripovedujem vse. Tako kot sem to videl. Včasih samo brišem sledi, da ne bi prišlo sem še več belih ljudi."

"Pa zakaj? So beli ljudje hudobni?"

"Beli ljudje sicer ne jedo ljudi, ampak ... požirajo džunglo."

"Ne vsi, gringo, ti ne požiraš. Prej ona požira tebe."

Po teh besedah so se Indijanci glasno zakrohotali.

Tudi jaz sem se zakrohotal, čeprav mi sploh ne bi smelo biti do smeha, to pa zato, ker sem bil prav tedaj podvržen vsakodnevni ponižujočemu ritualu obiranja klopov. Indijanec, ki se je krohotal najglasneje, je v tem trenutku čepel za mojim hrbtom in izdiral zajedavce s teh mest, ki jih sam nisem mogel doseči. (To pomeni, da sem jih z roko dosegel brez težav, toda s pogledom nikakor).

"No, sedaj nam pa povej eno teh svojih zgodb, gringo."

"O čem?"

"Na primer o tem, kako si v življenju spoznal prvega Indijanca."

Ker tako ali tako nismo imeli početi ničesar boljšega, poleg tega pa sem bil pravkar na vrsti za obiranje, sem se odločil z nečim zaposliti um in začel pripovedovati ...

Prevedel: Domen Mezeg



SMILJAN TROBIŠ

# Biti z veseljem

## UVOD

Učiti se pomeni spoznavati in ohranjati. Mnogo avtorjev enači spoznavanje in ljubezen v širšem pomenu besede. Kdor spoznava, ljubi in kdor ljubi, spoznava. Že preprost dokaz za to je, da veliko lažje spoznavamo in spoznamo človeka, ki ga imamo radi, kot tistega, ki ga nimamo. Tudi v šoli se veliko raje učimo predmete, ki jih imamo radi, kot tiste, ki jih ne maramo. Kolikor bolj spoznavamo neko snov, tem bolj jo vzljubimo. Nobeno spoznanje na tem svetu ni popolno. Tudi spoznavati se moramo učiti s spoznavanjem samim. In to se učimo vse življenje. Ko si odgovorimo na katerokoli vprašanje, se spet pojavi množica novih vprašanj. In tako naprej. Nobeno spoznanje ni nikoli dokončano, niti dokončno.

Spoznavanje nas osvobaja lastnih zablod in zmot. Že od nemške klasične filozofije naprej vemo, da človek prihaja bližje resnici preko zmot in da direktne poti k resnici ni. A ne moremo se ustaviti pri filozofiji. Tu so še poezija in druge zvrsti umetnosti, ki so podaljšana roka filozofije. Filozofija je le znanost, ta pa nam ne more odgovoriti na zadnja vprašanja. Tu statudi kultura(umetnost) in religija, ki veliko bolje odgovarjata na naša večna vprašanja, tudi vprašanja večnosti.

## BITI V MIRU S SVOJIM NEMIROM

Samo misli, ki nas pomirjajo, so dobre misli. Kadar nas misel vznemirja, gotovo ni od dobrega. Vedno moramo vedeti, da tista misel ni naša misel in se je lahko otresemo ali jo pobijemo z argumenti. Misli prihajajo in gredo – kje bodo jutri? Tudi niso absolutne, ampak delne in relativne in po dialektiki ima vsaka teza svojo antitezo in še celo sintezo dobrega iz obeh.

Ko se pomirjamo, se vračamo k sebi. Mnogo vzvodov je, s katerimi se lahko umirimo. In delati za mir je ena naših najsvetejših nalog. Kako mirna je narava! Od nje se lahko učimo, lahko doživimo, kako so naši nemiri nesmiselni in nenaravni, predvsem pa so produkt človeških interesov, ošabnosti in nečimrnosti.

Vse, kar nas vznemirja, je lahko tudi drugače. Morda pa nimamo prav?

Zgodba resnega, modrega in umirjenega profesorja govori o tem, da mu je prijatelj povedal nekaj tehtnih besed. Odgovoril je: "Priznam, celo življenje sem se motil!" Kakšna ponižnost pred resnico, kakšna veličina človeka! Tako si v notranjih zagatah, ki bi nas rade vznemirjale, lahko rečemo: "Saj ni tako, kot si mislim!"

## UČIMO SE

Nekateri učitelji naučijo svoje učence, kako naj se učijo. Učenci spoznajo čudežno formulo: preglej, razdeli, preberi, obnovi, preveri. Sicer poizkušajo in se mnogi učijo na pamet, kar seveda ne more prinesiti pravih rezultatov, pa še zelo mučno in neučinkovito je. Tudi ponavljati mnogi ne znajo. Ko razdelijo snov na enote, bi morali predelati prvo enoto, nato drugo, ponoviti prvo in drugo, predelati tretjo, po principu: 1,2,(1),(2),3,(1),(2),(3),4,(2),(3),(4),5 in tako naprej.

Mnogim študentom zelo pomagajo miselni vzorci. Ti so organizirani po principu delovanja možganov preko ključnih besed in tudi pripomorejo, da se študent uči z razumevanjem. Pomagajo tudi, da se znanje povezuje v mrežo védenja. Točkovanja na izpitih pa tako ali tako potekajo po poznavanju in umeščanju ključnih izrazov.

Učenje v vsakdanjem življenju je večplastno. Leta in leta izkušenj je potrebnih, da človek zavrne svoje mladostne zmote. Neka profesorica klavirja je zahtevala od učencev, naj za nastop najbolj ponavljajo zadnji del skladbe. Vprašali so jo, zakaj ravno ta del, pa je rekla: "Če se boste zmotili na začetku, vam bodo odpustili, da bo le zadnji del dobro izveden!" Tako mladim velikokrat odpustimo njihove zablode, ko pa smo zreli in modrejši, je čas, da se v letih naučimo, kaj se pravi biti človek.

Največji sovražniki učenja so otopelost, zadovoljnost s samim s seboj in ošabnost. Človek, ki misli, da vse ve, je pravo nasprotje genija, ki je poln izkušenj in znanja izjavil: "Vem, da nič ne vem!"

Če učenje pomeni ohranjanje, pomeni tudi pozabljanje. Z učenjem lahko zavrneemo mnogo dosedanjih prepričanj, se naučimo novih in to nas osvobaja. V Svetem pismu piše: Resnica vas bo osvobodila. In kje je resnica, če ne v širokem sprejemanju univerzalne ljubezni?

Učenje je ustvarjalen proces in ustvarjanje nam prinaša največjo srečo v življenju. Po ustvarjanju smo podobni stvarniku in če

uporabljamo svoje talente, "gremo v veselje svojega gospoda", kakor piše v Svetem pismu.

Zato je težko razumeti, da se kdo ne bi rad učil. Vzrok je v tem, da se ne zna učiti. A tudi učljivosti se lahko naučimo. Naša radovednost nima meja, ko jo zadovoljujemo, se v nas urejajo misli in umirja duša.

## SPROSTITUTEV

Sprostitev pomeni, da vse naše parametre naravnamo na srednjo vrednost. Če skrčimo prst ali če ga popolnoma iztegnemo, ni v fiziološkem položaju, ko pa je, v tem počiva. Cicero je izjavil: "Samo sproščen človek je ustvarjalen in misli mu prihajajo kot blisk." V vsakdanjem življenju poznamo mnogo oblik sproščanja, prave pa so le tiste, ki nam vračajo ravnotežje in notranjo moč.

Še veliko pomembnejša kot telesna pa je notranja sprostitvev. Včasih sta povezani, sama notranja sprostitvev pa je odvisna od tega, kako rešujemo svoje psihične zadrge in zamere. Rezultati raziskav pravijo, da je za 70% naših notranjih zagat krivo neodpuščanje. Glede na to, da smo ljudje zmotljivi in grešni, lahko kar pričakujemo, da bomo še kdaj prizadeti, če pa bomo znali odpuščati drugim in sebi, bomo z večjim notranjim mirom šli skozi življenje. To je stvar volje. Če skrčimo prst in se odločimo, da ga bomo iztegnili, ko bomo prešteli do deset, ga bomo takrat res iztegnili. In tako je z vsemi našimi dejanji.

Napetost velikokrat izhaja iz prepričanja, da se mora vse zgoditi po naše. Bolje se je prepustiti in vključiti širše faktorje. Če zaupamo, da se bo brez našega prisiljevanja vse zgodilo prav, se že sprostimo. Takrat šele odpadejo naše tesnobe in v nas zapoje narava.

## IZROČITEV

Sebe lahko izročimo šele takrat, ko spoznamo, da nimamo s temčesa izgubiti. Zahodnjaki se kar navadimo na zakrčenost in v njej trpimo. Ključno je prepričanje, da mora iti vse po naši volji. V to vključujemo skrbi, zamere in negativna čustva. Z zaupanjem v univerzalno ljubezen, ki je življenje ustvarila, ga vodi in se bo steklo nazaj vanjo, se to popolnoma spremeni. Duša je spet lahka, ker je izročila skrbi in strahove, svojo voljo, telo in samo sebe.

Seveda to ne gre čez noč, tega se moramo učiti. Gram prakse je več kot tona teorije. Z zakrčenostjo ničesar ne pridobimo, ker nas vsako napenjanje lahko udari nazaj. Naše telo je čudovit stroj in

pustiti mu moramo, da teče. Vozli, ki jih v njem delamo s svojo voljo, negativnimi čustvi in prisiljevanji, so lahko pot v bolezen. Izročenosť pa prinese veselje, ki je najboljša garancija za zdravje. Najprej se lahko učimo izročitve z izročenosťjo telesa, nato še duše. Hitro bomo opazili, da napredujemo v izročenosťi, miru in veselju.

Pesnik Tone Pavček je pred smrtjo izjavil: "Celo življenje sem mislil, da se učim živeti, zdaj pa vem, da sem se učil umreti." Kaj ni najlepše umreti izročeno, z zahvalo in tiho priprošnjo na ustih?

## ZAUPATI

Strah ima velike oči. Premaga pa ga lahko samo ljubezen. In ta pomeni za dušo pogum, ki premaga hromenje. Tveganje je pač stalnica v našem življenju, prav nič ni tako stalno, da bi lahko ohranili staro stanje, pa če si tega še tako želimo. Svoboda od samega sebe pomeni prepustiti veliki vesoljni volji, da upravlja z nami. Ničesar ne moremo zadržati zase, še sebe ne.

Če pridemo v preizkušnjo, ta rodi potrpežljivost, preizkušenosť pa upanje. To pa ne osramoti, ker je ljubezen izlita v naša srca. Tako piše v Svetem pismu. Bolje je živeti v zaupanju v večno vesoljno ljubezen kot v strahu. Tudi če bi se vse porušilo, bi ostalo naše človeško bistvo, ki je toliko večje in zanesljivejše, kolikor večja je naša ljubezen.

Res je, da je strah najboljši varuh naših življenj. A če bi nas hromil, vemo, da obstaja nekaj, kar gre preko sveta, narave in naših življenj. Če bi zaupali v minljivo, bi bili prej ali slej razočarani. Če pa zaupamo v neminljivo, bo naše srce tam, kjer je naš zaklad. Kaj nam more storiti minljivi svet, če zaupamo v bistvo, ki je neminljivo?

## BISTVO

Tuzemske stvari so resnično manj pomembne od večnih, a prav tukaj nam je dana pot in bistva se moramo šele učiti. Čeprav je položeno v nas že z rojstvom, ga pozabimo v prezaposlenosti s tem svetom. In naše poslanstvo je rezultat načrta, ki je v nas. Mnogokrat se lahko zmotimo. Vsako življenje je le ena od variant optimalnega življenja. Če pa pošteno iščemo, se nas dotika vedno več resnice in ta nas počasi osvobaja.

Vedno bolj se znamo prepustiti, zapuščati sebe in svojo voljo terv zmotah in trpljenju odmirati. Kolikor bolj zorimo, tem manjši postajamo. Nastane to, kar je napisal nobelovec Tagore: Naj me ostane le še toliko, da te bom ljubil.



Mnogokrat se vprašamo, kaj je v življenju sploh pomembno. In ko tako iščemo in se učimo bistva – ljubezni v najširšem pomenu besede, se vračamo k sebi, saj je človeško bistvo prav tako ljubezen. Tako je tudi njegovo poslanstvo na Zemlji uresničevanje več oblik ljubezni, ki se bodo nazadnje vse pretočile v tisto izvorno, prvo.

Tako postane ljubezen sidro duše, njen cilj in izpolnitev. Jezus, človek čiste in pristne ljubezni, nam je pokazal boljšo pot: pot ljubezni, ki je blizu človeški naravi in dosega bistvo prej ali slej.

### POTRPEŽLJIVOST

Trpljenje je del našega življenja. *Sprejeti ga* je najboljši odgovor na izziv, ki nam ga prinaša. Vedno vsaj malo trpimo. In zato se moramo zahvaliti, saj trpljenje prinaša veliko dobrega. Dobro je tiho čakati pomoči Gospodove. Tako pravi desetisočletna modrost v Svetem pismu. Trpljenje bi lahko obrnili v maščevanje, a Jezus nam je s svojim zgledom pokazal, kako naj trpimo: obrniti ga moramo v ljubezen. Izročiti ga v dober namen in tako močno, kot je trpljenje, bo tudi naša molitev za dobro.

Če se borimo, poznamo sovražnika, če pa trpimo in ne vemo, od kod to prihaja, je naše vdano prenašanje še več vredno. Sicer pa je vse od Boga in zanj. Vse nam je dala milostna ljubezen in vse se vrača nazaj k njej.

Ko človek pride v stanje, ko ničesar več ne razume, naj se ozre na razpelo. Trpljenje nas ne bo več vznemirjalo, ker bomo videli, kako globoko je osmišljena vsaka trščica križa. Navsezadnje je bolečina vse, kar doživljamo. Svetloba, zvok, tip, vse je neke vrste bolečina. Ko krotko, ponižno in vdano prenašamo svojo težo, se ta spremeni v veselje in olajšanje. V potrpežljivosti časdela za nas. Vsako trpljenje mine, tudi Kalvarija ni trajala v nedogled. Srce se napolni z mirom, trpljenje postane v dnu sladko, osmišljeno je za dober namen, čisti nas in učlovečuje.

### POŠTENJE

Zaradi nepoštenja imeti koristi? Kakšne koristi? Gotovo se nam bodo obrnile v slabo. In še celo bati se noč in dan, da nas bodo odkrili? Kdor išče svoje življenje, ga bo izgubil, kdor ga izgubi zaradi ljubezni in modrosti, ga bo našel. Svet ponuja toliko skušnjav! Pohlep človeka je nenasiten. Zato lahko samo prisotnost duhovnega življenja kroti naše iztegnjene lovke. Vdajamo se napuhu, pohlepu, nečistosti, nevoščljivosti, požrešnosti, jezi, lenobi in še marsičemu, pa nam vse to ne prinese

nič dobrega. Vračanje k sebi je najboljši odgovor na to, ali smo poštene ali ne. Naše slabosti se morajo izničevati v odpuščanju in spreobračanju.

V poštenost nas vedno usmerja vest, za katero pravimo, da je Božji glas. Velika dogajanja v naših večplastnih dušah je ne morejo preglasiti, vedno nas vsaj malo žgečka in ko ji prisluhne-mo in naredimo tako, kot hoče, nas notranje pomiri. Nek svetnik je zapisal: Ni večje sreče kot občutek očiščene vesti.

## ZAHVALJEVANJE

Zahvala je čudovita terapija za dušo. Če upoštevamo, koliko želja se pretoči skozi naše možgane čez dan, in to, da jim včasih ni konca, zahvala pomirja, širi srce v dobro in nas dela zadovoljne z malim. Zahvaliti se spodobi in pravično je. Življenja si nismo dali sami. Pripada Stvarniku, ki nam povrh daje vse in nas vodi.

Hvala lahko rečemo Jezusu, ki nas je odrešil in nam razodel pravo pot, najboljšo pot ljubezni, ki je prijetna in se človeku prilega. Stvarniku se lahko zahvalimo, da sploh živimo, za vsak nov dan, za smrt in za posmrtno življenje naše večne duše.

Zahvala ukinja naše velike zmote o življenju in večnosti, naša slaba nagnjenja in zmedo v glavi. Zahvala je na ravni molitve. Ta ima tri glavne razsežnosti: izročitev, zahvalo in šele potem prošnje. Sploh pa je molitev pogovor in v njej najdemo najpomembnejše odgovore za svoje življenje in življenje duše. Tako je zahvala tudi priporočilo za naprej.

## SPREOBRAČANJE

Beseda spreobrnjenec ne pomeni, da se je nekdo vrnil k Bogu enkrat za vselej. Spreobračamo se vse življenje, enkrat hitreje, drugič bolj počasi. Kdor ljubi Boga, mu vse pripomore k dobremu. Tako piše v Svetem pismu. Dogodki, knjige, osebno trpljenje, odnosi, spoznanja – vse to so poti k poboljšanju.

V nebesih so bolj veseli enega spreobrnjenca kot sto pravičnih. Čudovit pripomoček je zakrament sprave, saj ta deluje tudi na naše nezavedno in ima transcendentne učinke. Če trpimo, se moramo vprašati, kaj smo storili proti desetim zapovedim. Z odpuščanjem se umirimo in notranja napetost izgine. Indijski pregovor pravi, da trpljenje sledi grehu, tako kakor voz sledi konjski vpregi. Doktor Anton Trstenjak je zapisal: Včeraj narobe, danes pravilno.

V Svetem pismu piše: Zdaj je čas rešitve! Velika sreča nas prevzame, ko odložimo krivdo, pa tudi napor odločitve, da bomo živeli bolj prav, boljpo zapovedih, ki nam jih daje univerzalna ljubezen sama. Priznati moramo, da je ta ljubezen, Bog, gospodar našega življenja, ne pa naš egoizem.

Človek je religiozno bitje. To dokazujejo religije, ki so se oblikovale po vsem svetu, v vsaki družbi. Beseda religija je sestavljena iz besed *re*, ki pomeni ponovno in *ligare*, ki pomeni povezati. Religija pomeni ponovno povezavo z Absolutom, ki ga večina ljudi v svojem življenju začasno izgubi.

### ODPUŠČANJE

Če bi se maščevali za vsak pogrešek, ki ga ljudje storijo proti nam, bi se zlo strašansko množilo. Če pa odpuščamo, dajemo prostor dobremu, da se uresničuje in razvija. Bog sovraži greh, ne pa grešnika. In ne misli izkoreniniti vsega zla, da ne bi z njim izkoreninil še dobrega. Odpuščanje je najboljše maščevanje. In tudi prinese največ dobrega. Dokler človeku ne odpustimo pogreška, ki ga je storil proti nam, ima ta oblast nad nami. Ko pa odpustimo, se osvobodimo.

Najboljše je odpuščanje takrat, ko spoznamo, da nimamo kaj odpustiti, tako spoznanje nam prineseta razmišljanje in molitev. Navsezadnje je vsak greh, ki je storjen proti nam, lahko povzročen tudi z naše strani, predvsem s strani naše slabotne človeške narave.

Če je Bog odpustil naše velike grehe, lahko tudi mi svojim bližnjim odpustimo njihove male. In ko zvečer odpuščamo vsem, ki so nas prizadeli, se v nas naseli mir in spet imamo lahko radi vse ljudi, navsezadnje tudi sebe. Tudi sebi moramo znati odpustiti. Velik napuh bi bil, če bi mislili, da smo brezgrešni in da si nimamo česa odpustiti. Tako pa se umirimo v sveti zavesti, da smo sicer grešniki, vendar gremo v smer dobrega, ki mu zaupamo, da bo zmagalo in preželo vse pore našega bistva.

### VRAČANJE K BOGU

Terezija Avilska je zapisala: Bog zadostuje. Svet zapeljuje naše duše v nemir in v neravnotežje. Sami pa lahko poskrbimo za to, da se vedno vračamo k sebi in tako ohranjamo svoj notranji mir. Ko se vrnemo k sebi, spoznamo, v čem smo se Bogu upirali in si s tem prizadevali bolečine. Ko pa smo z njim, se telo sprosti, duša umiri in takrat je sposobna razlikovati dobre in slabe duhove, ki

so se jodotaknili, misli so jasne in čiste in takrat lahko izročimo najbolj zapletena vprašanja našega duha.

Zelo pomembno je vprašati. Odgovori so največkrat zelo nepričakovani, v zavesti pa naredijo spremembo, o kateri je vredno razmišljati. Ustna molitev je dobra. Še boljša je meditacija, ko tiho razmišljamo kake besede iz Svetega pisma ali kako modrost. Najboljša pa je kontemplacija, ko se sončimo v Božji ljubezni, brez posebnih misli, načrtov in skrbi. Le prepustimo se in se povezujemo z neskončno ljubeznijo, ki je vse ustvarila, ki vse je in h kateri gremo.

Vedno se lahko vrnemo k Bogu, saj je vedno in povsod. Ritem vsakdanjika nam to najbolj narekuje zvečer, ko smo sami. Dobro je delati, bolje je moliti, najbolje je trpeti. To so besede svetnika, ki ilustrirajo vračanje k Bogu tudi v trpljenju. Takrat je to vračanje še intenzivnejše, saj nas Bog nikoli ne zapusti, tudi če nas občutki o tem varajo.

### SLEDITI UČITELJU

Za učenca je dovolj, da postane takšen kot njegov učitelj. Jezus je v svojem vsakdanjiku predvsem molil, učil in ozdravil. A imel je še večje poslanstvo. Odrešil je svet in razodel Boga kot Očeta, za nas je postal pot, resnica in življenje. S svojim življenjem soodrešujemo svet. Našetrpljenje lahko darujemo za pokoro in za odrešenje duš. In svoje delovanje lahko vedno priličimo Jezusovemu.

Življenje je proces, v katerem vedno bolj postajamo podobni Jezusu in vedno bolj smo sveti. Slednje je cilj našega življenja. Nič nas ne more ločiti od Jezusove ljubezni. V mladosti imamo veliko želja o tem, kakšni bi radi postali. A dovolj je, da se počasi oblikujemo po Jezusovem vzoru. Po vsakem zakramentu postajamo bolj podobni Jezusu. On je človek ljubezni in ko mu sledimo, postajamo vedno bližje svojemu bistvu, ki je prav tako ljubezen.

### UBOŠTVO V DUHU

Nekateri ljudje pravijo: Vse je v glavi. Toda ni. V Svetem pismu lepo piše: Ne zanašaj se na svojo modrost. Morda bi še lahko rekli, da nam razum omogoča življenje. Spet ni dovolj. Blagri govorijo o tem, da moramo biti ponižni, kar se tiče naše inteligence, s to ne moremo v življenju storiti vsega. Morda bi še kaj pridobili, a Božje kraljestvo je več in naša preračunljivost nam ne more zagotoviti sreče. V iskanju Božjega kraljestva moramo uresničiti naše bogastvo duha, ki smo si ga nabrali z leti in

rezultati se pokažejo tam, kjer najmanj pričakujemo. Pregovor pravi, da ima neumen kmet najdebelejši krompir. Zaupanje v Boga je veliko več kot zaupanje v našo napihnjeno pamet.

Človek je večplastno bitje. Samo razum ne pripomorek sreči. Zato je iracionalnost v nas, ko se razcveti, tako zlahtna kot umetnost. Tako začnemo sodelovati z Božjim kraljestvom, ki je že med nami v vseh svojihrazsežnostih.

## LJUBEZEN

Ljubezen vedno deluje v nas, ker je izraz našega bistva. Podira ovire, ne ozira se na strahove, ustvarja novo življenje. Pod nebom ni večje moči, večje sile. Dolgo traja, da se ji predamo in priznamo, da je večja od nas.

Vsakdanjik zahteva od nas veliko, ljubezen pa je bistvena. Šele ko priznamo njeno premoč, smo pomirjeni. Veliko trpimo zaradi nje, a šele ljubezen nam pokaže, kako naj živimo. Naše prepustitve, razmišljanja in izročitve niso nič vredne, dokler ne spoznamo, da se pravzaprav prepuščamo in izročamo ljubezni. Potem nas nagradi z lepoto in resnico. Od nje prihajajoča spoznanja se iztekajo v večno, v nebo, visoko nad ta svet. Ker z njo uresničimo svoje bistvo in to je za nas dovolj. Vsa naša preračunljivost odpade, sklonimo glavo pred njo in postanemo to, kar smo.

Tudi Jezus je trpel zaradi ljubezni. V svoji ponižnosti pred njo je šel do konca. In zdaj je nagrajen z največjo blaženostjo, ki je ta svet ne pozna. Ljubezen pušča stvari odprte. Ne vemo, kako se bo oblikovalo naše življenje po njej. Boga, ki je najvišji med mnogimi oblikami ljubezni, lahko vprašamo, kaj pričakuje od nas. Tako se bo uresničeval načrt, ki ga ima z nami, ne glede na to, v kakšna trpljenja nas bo to pripeljalo. Sadovi pa bodo večni.

## STARANJE

Starost ne pride sama, pravi rek. Pojavijo se vse vrste težav. Pravijo tudi: Starost je žalost. A vsako obdobje ima svoj čar. Sreča prihodnosti je v tem, da smo vedno bližje odrešenju in ponovnemu prihodu našega Odrešenika. Večino ljudi svet razočara, iluzije se izgubijo, če bi videli le do groba, bi v tem času imelo življenje le malo smisla.

Kar storimo najmanjšemu izmed nas, storimo Jezusu. Tudi po tem nas bo sodil. A najmanjši od vseh smo mi sami. Ob tem spoznanju se naučimo sprejemati takšne, kot smo in se imeti radi.

Radi imamo svoj mir in urejene misli, cenimo se zaradi izkušenj in modrosti. Brez slabe vesti odgovarjamo na Jezusovo vprašanje: Ali me ljubiš? Znamo ga vprašati za nasvet in ponižno sklonimo glavo pod trpljenjem in ljubeznijo. Oblike našega zemeljskega življenja niso tako pomembne. Bog nam bo dal vse, kar potrebujemo, če pa ne, nas bo vzel k sebi. In tam je nov začetek.

## VPRAŠATI

Tako kot nam naš ponos včasih preprečuje, da bi kaj vprašali bližnjega, tako nam naše védenje preprečuje, da bi za nasvet vprašali Boga. Višji svet ni zaporedni svet, je vzporedni. Že zdaj Nebeščani živijo z nami, prav tako naši umrli bližnji. Njihove duše so večne, tako kot naše. A tisti, ki smo še na Zemlji, smo zaslepljeni s svetom in preživetjem v njem. Nebeščani nam na naša iskrena vprašanja odgovorijo z najbolj nepričakovanimi odgovori, ki jih naš razum ne bi mogel ustvariti. Če pa se ravnamo po njihovih odgovorih, nam to prinese veliko srečo.

Največja sreča je v uresničevanju našega poslanstva, saj nas pripelje k sebi, k ljudem in k Bogu. Za pravo smer pa moramo vprašati svojo vest, razodetje in naše pomočnike v nebesih. Molitev ni le govorjenje, je tudi poslušanje. Tako lahko rečemo, da je pogovor z Bogom.

## RAVNOTEŽJE

Pripomoček za dosego notranjega ravnotežja je koordinatni sistem ravnotežja, ki ga je zapisal nek za sistematiko navdušen duhovnik. V prvem kvadrantu so duhovnost, filozofija in molitev, v drugem stiki, v tretjem delo in v četrtem počitek, razvedrilo in rekreacija. Vsaka vsebina naj bi bila enakomerno razporejena čez dan. Ravnotežje najdemo, če ne pretiravamo z nobeno od teh ali jih opuščamo.

Vse vsebine kvadrantov se dvigajo v nebo in tja jih lahko darujemo, tako da svoje življenje delimo z Bogom. Že star pregovor: Začni z Bogom vsako delo, da bo dober tek imelo, nam daje misliti, da smo z Bogom lahko tudi pri počitku, razvedrilo, rekreaciji, pri stikih z drugimi in seveda s seboj, ko smo sami.

K ravnotežju močno pomaga, če izročimo Bogu negativne vsebine, kot so slaba vest, negativna čustva in misli. Vse to se utaplja v velikem oceanu neskončne Božje ljubezni.

Nek duhovnik je izjavil: Če sem bil prevaran, sem bil dobro prevaran, toda nikoli mi ne bo žal, da sem vse življenje živel v objemu velike Božje ljubezni.

## BITI V OBJEMU BOŽJE LJUBEZNI IN MILOSTI

Ko se v oceanu Božje ljubezni utopijo naše temine, slaba vest in negativna čustva ter misli, nam ostane le še toplina Božjega objema, njegove prisotnosti in delovanja. Pregovor pravi: S komer se družiš, temu postajaš podoben. In če se bomo večkrat postavili v Božjo prisotnost, bo ta delovala na nas in na naše nezavedno.

Moteče dejavnike je najbolje odstraniti, posebno misli in domišljijo. Ko smo z Bogom, smo z njim, in nobena človeška slabost takrat ni dobrodošla. Z njim lahko urejamo najbolj zapletene misli in čustva, ki nas prizadevajo. Nazadnje pa ugotovimo, da je biti z Bogom največ, kar lahko v tem življenju dosežemo.

Prav z ničle je treba začeti. Že to, da smo, da smo pri življenju, da imamo veliko večino potrebnega, da smo odrešeni, da imamo prijetne večere in drug drugega. Kako majhna verjetnost je, da bi se rodili prav mi. Pa smo se. Bog skrbi za nas in nam daje, kar je potrebno in kar ga prosimo.

Za trpljenje na svetu je kriv greh. Beseda greh izhaja iz besede zgrešiti, kakor puščica zgreši cilj. Izneverimo se Bogu, ki nam pripravlja največjo srečo in nas k njej vodi. Puščavnika je nekdo vprašal: "Kaj sploh ti delaš?" Ta je odgovoril: "Sem krotilec živali." "Tu ne vidim nobenih živali." "Seveda, krotim napuh, pohlep, nečistost, nevoščljivost, požrešnost, jezo, lenobo."

Bogu moramo zaupati, če je z nami, nam bo tudi pomagal, saj je on Gospodar vsega. Naše zaupanje nagradi, ker ljubi našo vero in prizadevanje. Milost pa ne pomeni samo lepih trenutkov. Velike milosti nam Bog daje tudi skozi naše trpljenje. Takrat nas vzgaja in uči in takrat velja, da se moramo za trpljenje zahvaliti, saj nam bo prineslo veliko dobrega.

<i>S teboj sem.</i>	<i>prenehal objemati.</i>
<i>In ti si z menoj.</i>	<i>Rekel si mi:</i>
<i>Ko sem čutil</i>	<i>Glej, velik sem kot ocean,</i>
<i>mrzlo vesolja,</i>	<i>kot vesolje,</i>
<i>tvoja toplina</i>	<i>tja sem odvrigel</i>
<i>še ni prebivala v meni.</i>	<i>svoja temna prepričanja</i>
<i>Ko pa sem nagnil</i>	<i>in se te ves oklenil,</i>
<i>glavo v spoznanje, si me objel</i>	<i>tvoje topline in tvoje dobrote.</i>
<i>in me nikoli ne boš</i>	





ROK BLAŽIČ

# Kriza, Girard in Slovenci

## Poskus mimetičnega branja (slovenske) sodobnosti

Kriza je. Etimološko je to čas sodbe, razločevanja, odločitve. Večinoma jo ljudje občutimo kot čas trpljenja, fizičnega in duhovnega. Živimo torej v času krize, podvrženi smo sodbi, nekateri bolj, drugi manj, v skladu z mero tega sveta, a še vedno se nam izmika sodba o krizi sami, njen izvor, njeni vzroki, njena razčlenitev. Govorimo o ekonomski krizi, krizi mednarodnih odnosov, krizi vrednot, krizi odločanja, krizi zaupanja, ... Prepričujejo nas, gre za naravno zakonitost trga, za naravni pojav, ciklično vračanje katastrof, kot so potresi, vulkanski izbruhi, epidemije ali kobilice; nasprotno čutimo, da pojav spada v sfero medosebnega, družbenega, zgodovinskega, skratka človeškega, da je nekdo odgovoren, da imajo povzročitelji ime. Iščemo izhod, iščemo vzrok, iščemo krivce. Verjamemo, da ima ta, ki je krizo sprožil, tudi moč nad njo, da ima višje vedenje, kako iziti iz nje s čim manj škode. Iščemo krivca, da bi ga kaznovali, iščemo ga, da nas odreši. Zgodba nam je nenavadno znana, vrezana je v korenine naše (in morda vsakršne) kulture; njen vzorčni primer je Ojdip,<sup>1</sup> junak, ki je razrešil sfigino uganko, in incestuozna, patricidna pošast, krivec *par excellence*, grešni kozel, čigar izgon iz mesta nemudoma konča krizo. Zgodba ima en sam razplet, če verjamemo Renéju Girardu in njegovi teoriji žrtvenega mehanizma, "dobro" nasilje množice proti posamezniku, linč ali izgon, ki naj konča vse zlo nasilje, nakopičeno v družbi. Bo (ali je morda že?) tak tudi izid naše krize? Je lahko žrtev danes sploh še učinkovita? Imamo danes v družbi na voljo druge rešitve, druge mehanizme reševanja?

### PREBLEKE NASILJA: OD MITA DO RAZUMA

**K**ako se krize začenjajo, kako jih prepoznamo? Mimetična teorija išče izvor v želji, ki je vedno mimetična, vedno posnemanje želje drugega, za katerega se zdi, da je v večji posesti polnosti bivanja.<sup>2</sup> Medtem ko je žival v sebi zaokrožena celota, je človek vedno že

usmerjen iz sebe, vedno v zavesti ontološkega umanjkanja, vedno v zavesti smrti. Nosilec polnosti življenja je drugi, zato postane zgled posnemanja, najbolj moje - želja - se zlije z njegovo. Zgled posnemanja je kot pospeševallec želje obenem tudi njena največja ovira: z njegovega vidika gre pri moji mimetični želji za napad na njegov objekt želje in s tem tudi nanj osebno. Mimetična želja dobi značaj

prilaščanja, zgled postane tekmeč. Začne se začarani krog tekmovalnosti, spopad mimitičnih dvojnikov, ki si med seboj izmenjujeta udarce. Ko se recipročnost pospeši, objekt želje zbledi, ostane le še posnemanje nasilja samega, ki se samo reproducira in širi. Za opis tega pojava Girard uporablja epidemiološko besedišče: nasilje je kot virus, ki se širi po vsej skupnosti in vase potegne vedno širši krog slednje. V tem procesu v družbi izginajo vse razlike, posamezniki postanejo vedno bolj nerazločljivi (nič ni bolj podobno kot dva obraza, spačena od sovraštva),<sup>3</sup> saj se jasno pokaže njihova inherentna mimitičnost, kljub navidezni vedno večji diferenciaciji v spopad vpletenih strani. Nasilje nima nobenih omejitev več in zlahka pogoltne celotno skupnost, kot nam je znano iz primerov družb, ki so izginile zaradi nerešljivega kroga maščevanja.<sup>4</sup>

Arhaične skupnosti so bile zato do skrajnosti pozorne na znake indifferenciacije, saj jih je le majhen korak preko črte, določene s pravili in tabuji, lahko privedel na rob propada. Razpad razlik je zanje pomenil neizogiben izbruh mimitične krize. Poznale so le eno rešitev, ki jo nasilje samo ponuja za svojo samo-omejitev: katarzično nasilje soglasne skupnosti nad arbitrarno izbranim posameznikom.<sup>5</sup> Ta postane nosilec vseh nakopičenih konfliktov (demonična, pošastna stran) in hkrati rešitelj, ki je skupnosti povrnil mir in blagostanje (herojska, božanska stran) – skratka, zgodi se epifanija svetega (sakralnega), ki hkrati grozi z uničenjem in podeljuje blagoslov. Mitologija prikazuje prav to epifanijo z zakrivanjem dejanske arbitrarnosti nasilja, obred pa zagotavlja kontinuiteto blažilnih učinkov "dobrega" nasilja množice s ponavljanjem žrtvovanja. Žrtveni mehanizem tako (ponovno) vzpostavi družbene razlike, daje temelj institucijam in nasploh omogoči človeško kulturo. Girard gre celo tako daleč, da trdi, da je nasilje ključni impulz v procesu hominizacije.<sup>6</sup> V diahronem pogledu vedno znova prihaja do ponovitev mimitičnih kriz,

saj z oddaljenostjo od prvotnega dogodka miti in obredi postajajo vedno bolj sublimirani (človeško žrtev nadomesti živalska ali celo "duhovna" žrtev) in zato manj učinkoviti. Krog mimitičnih kriz, žrtvenega mehanizma in ponovne vzpostavitve skupnosti se tako zdi večni. Girard vidi zato v Nietzschejevem nauku o večnem vračanju enakega poskus vrnitve v arhaičnost, ki ga simbolizira Dioniz kot božanstvo poosebljene krožnosti mimitičnega nasilja.<sup>7</sup> Toda žrtvovanje, Nietzscheju navkljub, danes ne deluje več. Kaj se je zgodilo?

Prvi vzrok lahko iščemo v tem, kar lahko postavimo pod skupni imenovalac z izrazom racionalizacija družbenih odnosov. Sčasoma je v kompleksnejših družbah prišlo do monopolizacije žrtvovanja in s tem religije. Med institucijami, ki so izšle iz tega monopola, je odločilno vlogo pri omejevanju slabega, recipročnega nasilja odigralo pravo. Sodni sistem nosi v sebi enako notranjo logiko kot maščevanje, saj se osredotoča na neposrednega krivca (in mu je v tem bližji kot žrtvovanje, ki nasilje spelje v stran k žrtvenemu substitutu, grešnemu kozlu), a zaradi odločilnega povračilnega dejanja učinkovito prekinja uničevalni krog maščevanja.<sup>8</sup> Država s svojim represivnim aparatom prevzame monopol nad "dobrim" nasiljem in s tem imunizira družbo pred notranjo implozijo mimitične krize. Enako se zgodi na področju ekonomije: trgovanje se z iznajdbo denarja preseli s področja občutljive medsebojne menjave na neosebno, nevtralno izmenjavo vrednosti.<sup>9</sup> Z racionalizacijo izmenjav, tako znotraj skupnosti kot zunaj nje (zunanje trgovanje, vojne, ki se jih omeji s kodificiranjem pravil vojskovanja), kompleksne družbe podaljšujejo učinkovitost omejevanja nasilja in se zato bolje izogonej vrzelim v razvoju zaradi ponavljajočih se kriz. Mir in red se ohranjata z omejenim nasiljem, ki je inherentno družbenim institucijam. Racionalizacija družbe na tej ravni deluje enako kot žrtveni mehanizem: preprečuje izbruh recipročnega nasilja z uporabo usmerjenega, "dobrega"

nasilja, s tem pa tudi podaljšuje mitološko zakritje žrtve.

Mitologija velja za preseženo z rojstvom filozofije v antični Grčiji. Že prej je tragedija (predvsem pri Sofoklu in Evripidu) mitološke zgodbe privedla na rob razkritja arbitrarnosti nasilja, a tega roba po Girardu ne prestopi. Platon v prispodobni o votlini že govori o nedolžni žrtvi, filozofu, ki se vrne v votlino, tam pa ga množica usmrti, ko jih poučuje o pravi resničnosti "tam zunaj".<sup>10</sup> Vendar platonizem ne prinaša razkritja žrtvenega mehanizma; Platonova želja očistiti mite njihovih nasilnih izvorov, a se sama izkaže kot nasilno omejevanje nasilja, ki zagreši (tokrat le teoretični) izgon pesnikov iz idealne države. V tej smeri razmišlja npr. Gianni Vattimo, ki Heideggrovo kritiko metafizike povezuje z Girardovim odkritjem žrtvenega mehanizma.<sup>11</sup> Sveto arahičnih religij, ki izhaja iz nasilja, se v metafiziki preobrazi v totaliteto (Dobrega ali Duha), ki vsako drugost spelje na istost v gibanju dialektike, ki ga je do vrhunca izpeljal Hegel. Platoni- zem ne razkriva izvornega nasilja, ampak ga v svojem obratu vključi v dialektiko vzpona duše k dobremu.<sup>12</sup> Lahko torej rečemo, da metafizika v sebi ohranja osnovno strukturo žrtvenega mehanizma: tako kot racionalizacija družbe poskuša omejiti slabo recipročnost in zagotavljati institucijam, predvsem pravnemu sistemu, utemeljitev razlikovanja med slabim in dobrim, legitimno in nelegitimno rabo nasilja s transcendenčnim okvirom pravičnosti. Učinkovitost teh procesov je bistveno večja kot pri žrtvenem mehanizmu, a le do tedaj, dokler ohranja vtis, da se od njega razlikuje. Optimizem razsvetljenske misli izhaja prav iz te učinkovitosti, za katero se je zdelo, da lahko postane podlaga za neprenehno gibanje napredka. Zato je razsvetljenski racionalizem v vsaki religiozni misli videl nižjo stopnjo razvoja, ki je dokončno presežena. Iz tega razloga se po Girardu tudi ni dokopal do pravega smisla mitov, ker ni uvidel njihove notranje logike zakrivanja arbitrarnosti nasilja nad žrtvijo.

## KRŠČANSTVO, RAZGALJENJE NASILJA IN REALNOST APOKALIPSE

Razsvetljenski projekt je v prejšnjem stoletju doživel skoraj popoln polom. Izkazalo se je, da gre pri racionalizaciji soočanja z nasilnim vrenjem recipročnosti le za suspenz, za odloženo eskalacijo, za katero se je le zdelo, da jo je možno reproducirati v neskončnost. Toda suspenz pomeni tudi kopičenje. Nasilje je izbruhnilo s prej nesluteno silo, vendar hkrati z vedno večjo zavestjo o nedolžnosti žrtve. Ta zavest je razkrila tudi nasilje mehanizmov, ki so zadrževali recipročnost mimetične krize. S tem smo se približali drugemu procesu, ki je v zgodovini potekal bolj ali manj vzporedno z racionalizacijo družbenih odnosov, a je žrtveni mehanizem presegel na drugačen način: ne z vključitvijo, ampak z razkritjem.

Drugi element razkroja učinkovitosti žrtvenega mehanizma je za Girarda ključen; medtem ko gre pri prvem le za podaljševanje učinkovitosti "dobrega" nasilja oz. preložitve izbruha krize, gre pri drugem za popoln preobrat. To je judovsko-krščansko razodetje nedolžnosti žrtve, ki razkrinka mitološko zakritje nasilnega izvora in izniči učinke njegovega obrednega ponavljanja. Žrtveni mehanizem in mimetični plaz nasilja za svoje delovanje nujno potrebujeta soglasje množice, ki je prepričana v krivdo žrtve, da lahko doseže pomiritev družbenih napetosti z njenim nasilnim izgonom. Starozavezni preroki, v polnosti pa Jezus s svojim naukom, življenjem in smrtjo, uničijo soglasje z razkritjem nedolžnosti vsake žrtve. Pasijon je ponovitev žrtvenega mehanizma, ki pa se ne konča z mitološkim zakritjem nasilja, ampak z razgaljenjem njegove nesmiselnosti. Jezus sebe ne ponuja kot izhoda iz mimetičnosti;<sup>13</sup> nasprotno, ponuja se kot zgled posnemanja, ki pa ne vodi v nasilno recipročnost: njegova želja je usmerjena v Boga Očeta, je posnemanje nesebične želje Boga, ki daje vsem enako.<sup>14</sup> S tem ustvarja hkratno razdaljo in bližino svetega: če je žrtveni mehanizem obramba pred mimetično krizo z izgonom svetega (nasilja) v

transcendenco, moderni (hiper)racionalizem pa razkroj transcendence v imanenco in s tem nov vstop totalnega nasilja mimetične krize v svet, pa krščanstvo s principom učlovečenja in kenoze ustvarja razmerje med imanenco in transcendenco na ravni, ki omogoča usmeritev mimetičnosti v pozitivno identifikacijo, skratka: v *odnos na podlagi ljubezni*.

Od razodetja nedolžnosti žrtve naprej človeštvo ni več naivno glede svojega nasilja; zase ne moremo več reči kot Jezus za svoje preganjalce: "Saj ne vedo, kaj delajo" (Lk 23, 34). To s seboj prinaša ambivalentne posledice. Zavest o nasilnih izvorih družbenih institucij postopoma raste in nikoli v zgodovini še ni bilo družbe, ki bi bila tako pozorna na žrtve, kot je naša. Že sama uporaba izraza grešni kozel v pogovornem pomenu priča o tej zavesti: arhaične družbe se ne zavedajo arbitrarnosti svojega nasilja. Po drugi strani se vsi obrambni mehanizmi, ki jih je nasilje samo produciralo za svojo samoomejitev, postopoma rušijo. Ko je soglasnost žrtvenega mehanizma porušena, začne proizvajati le še žrtve, brez epifanije svetega, ki bi lahko na novo vzpostavilo družbeni red in mir. Tudi institucije družbene racionalizacije, ki temeljijo na njem, polagoma izgubljajo svojo moč. Z uvidom v njihovo prikrito podaljševanje nasilnega omejevanja nasilja bodisi zbledijo bodisi se vključijo v negativno recipročnost, ki naj bi jo onemogočali.

V filozofski misli se težnja po razkritju nasilnih struktur izraža v postmoderni kritiki metafizike. Filozofja se obrača bodisi v (hiper) racionalizem pozitivistične in analitične smeri, ki se vpreže v službo tehno-znanosti (v kateri je Heidegger uvidel resnico metafizike), bodisi v dekonstrukcijo metafizične totalitete. Dialektika celote se v postmoderni zruši ob vdoru radikalne drugosti. Drugost pa je zopet ambivalentna; lahko pomeni etično utemeljitev človeka (Levinas) ali totaliteto tehno-znanosti - resnica slednje pa se vedno bolj kaže kot vojna. Benoît Chantre v pogovoru z Girardom tako opozori na odlomek iz Levinasovega dela *Totaliteta in neskončno*,

kjer Levinas opisuje vojno kot način izhoda iz totalitete.<sup>15</sup> Vojna postaja vse bolj tehnična in se s tem izmika redu odgovornosti v trenutku, ko je človeštvo izgubilo upanje, da bo na koncu vodila v heglovski spravo človeštva.

Girard vidi zato sodobnost kot apokaliptično. Tezo o tem je razvil predvsem v leta 2007 objavljenih pogovorih, ki jih je z njim vodil Benoît Chantre, z naslovom *Achever Clausewitz* (Pariz: Carnet nord, 2007). Intenzifikacija konfliktov, spopadov brez pravega središča, t.i. "nove vojne", ki se jih ne da več opisati s klasično strukturo meddržavnih napetosti,<sup>16</sup> razkroj pravil vojnega spopada (glede civilnega prebivalstva, vojnih ujetnikov, ...) kljub njihovi kodifikaciji z Ženevsko konvencijo – vse to kaže na totalnost vojne, ki jo je opredelil že vojni teoretik Carl von Clausewitz v času napoleonskih vojn. Medtem ko je Hegel videl v vojni sredstvo za vključitev individualnega (človeka) v univerzalno (Državo), pa Clausewitz že nakazuje, da na ta način pridobljena enotnost ne pripelje do dialektičnega obrata k spravi človeštva, ampak do težnje k ekstremu, ki opredeljuje vojno v času razkroja žrtvenega mehanizma in razmaha recipročnosti.<sup>17</sup> Vojna, ki je izgubila obredne karakteristike, se je približala svojemu izvoru: dvoboju mimetičnih dvojnikov, negativni recipročnosti, ki postaja vedno bolj ekstremna. Če se je v času hladne vojne še dalo verjeti v politično omejevanje vojne<sup>18</sup> – grožnja uničenja našega planeta (ali vsaj človeške civilizacije) je bila preložena zaradi navidezne izenačenosti velesil in politike zastraševanja – pa zdaj npr. možnost razširitve jedrskega orožja v roke skrajnih terorističnih skupin ne dopušča več takega optimizma.

Država, ki je omejevala težnjo k ekstremu s političnim razmislekom, te vloge ne opravlja več v polnosti, saj postopoma izgublja položaj monopolnega centra moči. Na eni strani se njene pristojnosti prenašajo na večje mednarodne povezave, kot je to v primeru Evropske unije, na drugi strani pa prihaja do difuzije moči na druge ravni, na velike korporacije, paradržavne skupine, teroristične organizacije,

ipd. Na mednarodni ravni pospešuje razmah mimetičnih spopadov odsotnost oz. nemoč naddržavnih struktur ob hkratni globalizaciji izmenjav (nenasilnih, kot je trgovina, in nasilnih, kot so vojne). Kljub ustanovitvi OZN in iskanju mednarodne pravne osnove je stanje na tej ravni podobno položaju družb pred razvojem sodnega sistema – se pravi stanju neprestanih mimetičnih kriz. Znotraj držav samih se večja nezaupanje v institucije, kar lahko vidimo kot posledico razblinjanja legitimacijskih struktur. To je povezano tudi z razkrojem pravne države – zavest o notranjem ustroju mehanizmov omejevanja nasilja zmanjšuje sposobnost sodstva, da bi zavrlo negativno recipročnost znotraj družbe. Sodstvo se vedno bolj kaže kot del mimetične tekmovalnosti, namesto njene korekture.<sup>19</sup>

Drugo področje, ki nakazuje na povratek človeštva v položaj mimetične krize, je odnos med naravo in kulturo. Arhaična misel na naravo gleda kot na podaljšek kulture in išče vzroke za naravne pojave, ki vplivajo na skupnost, v družbenih odnosih. Filozofska in znanstvena racionalizacija je prinesla razlikovanje med področjema, celo ločitev na dva nezdružljiva pola. Danes človek sam posega v naravne pojave, ki realno dobivajo družbeno razsežnost, če pomislimo samo na ekološke katastrofe in genetski inženiring.<sup>20</sup> V tem lahko zopet opazimo težnjo po indiferenciaciji, ki je pglavitni znak krize.

Na splošno lahko v vseh teh procesih opazimo premik iz zunanjega v notranje posredovanje. To razlikovanje je Girard vpeljal že v svojem prvem večjem delu, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Romantična laž in romaneskna resnica):<sup>21</sup> posredovanje je zunanje, če gre za posnemanje zgeda, ki je za posnemovalca dovolj oddaljen (nedostopen, v končnem pogledu transcendentni zged), notranje pa, če gre za zged, ki je blizu, na isti ravni in se zato hitro spremeni v tekmeča. Obrambni mehanizmi so vsak na svoj način vzpostavljali transcendenčne referente, ki so služili za speljevanje mimetične želje stran od notranjih zgedov. Ker gre pri tej konstrukciji

za nasilen proces, ki proizvaja neizogibne žrtve, je rezultat lažna transcendenca. S setjem najprej mitoloških, nato pa racionalističnih konstrukcij se je mimetičnost povsem usmerila v imanenco, to pa v besednjaku arhaičnih religij pomeni sestop svetega, to je nasilja, v svet. Sekularizacija je tako paradoksalno prinesla izbruh sakralnega, nasilja, ki ni več zmožno proizvajati novega družbenega reda. Če zaupamo Girardovi intuiciji, je torej kriza, v kateri živimo, trajna in tesno povezana z našim odnosom do transcendenca, se pravi do religije.

20. stoletje je prineslo ideološke odgovore na položaj naraščajoče mimetične krize. Nacizem je bil svojem v bistvu "poganska" reakcija, ki je družbeno urejenost poskušal utemeljiti z dovolj visoko stopnjo nasilja, da bi mu povrnil moč katarzične sprave skupnosti. Cilj nacizma je bil izničiti krščansko skrb za žrtve in s tem povrniti vitalnost upešanim strukturam Države. Pri tem mu ni uspelo; skrb za žrtve je še pospešil, obenem pa tudi sprožil začetek slabljenja nacionalne države.<sup>22</sup> Drugo reakcijo, komunizem, lahko vidimo kot ultra-krščanstvo, krščanstvo, ki je opustilo navezavo na transcendenca, ožigosano kot vir nasilja. V imenu žrtv (proletariata) je komunizem sprožil razredno vojno množice proti nosilcem moči; če je nacizem za žrtve izbral obrobne skupine (npr. verske in narodne manjšine ter invalide), je komunizem demoniziral družbeni center (ekonomsko in politično privilegirane) – kot smo videli, se oboje ujema s strukturo preganjanj v procesu žrtvenega mehanizma. Kritiki je podvrgel inherentno nasilje dotedanjih institucij, a je z njihovim setjem tem sprožil še večje nasilje, ki so ga zadrževale.<sup>23</sup> V svojem prekoračenju krščanstva je tudi ta, drugi totalitarizem, usmerjen k vrnitvi arhaičnega svetega in zato poganski.<sup>24</sup> Oba totalitarizma sta se v realni zgodovinski uresničitvi izkazala za pospeševalca mimetične recipročnosti in odigrala vlogo pri diseminaciji nasilja. Nacizem je do skrajnosti pripeljal mimetično recipročnost na ravni narodov; komunizem pa je negativno

mimetičnost še povečal s premikom na državljansko vojno (kot orodje razrednega boja), ki je še toliko bolj mimetična, ker nasilje pripelje v srce skupnosti, ki naj bi jo varovalo.<sup>25</sup> Njuno mimetično tekmovanje za prevlado je pripeljalo do absolutne vojne, ki je uničila samo institucijo vojne in jo odprla v njeni resnici: mimetični dvoboj do konca. Ideološke vojne so bile po Girardu predstopnja apokalipse, ker so do konca izrabile sposobnost nasilja, da se samo opravičuje. Danes je opravičevanje nasilja takoj razkrinkano; s tem pa je odprta pot za neomejen razmah spopadov mimetičnih dvojnikov.

Liberalizem, ki je izšel ideoloških vojn, se nam zato kaže kot najbolj realna ekonomska in politična teorija sveta povišane recipročnosti. Trg oz. denar lahko dejansko prevzame vlogo omejevanja konfliktov (vojna ni dobra za trgovino), s tem ko omogoči nevtralno izmenjavo. Toda "mehanizem se lahko zaskoči. Eden od vzrokov je lahko fetišizacija denarja, z zamrznjenjem tega, kar naj bi krožilo med ljudmi in je namenjeno olajševanju njihovih medsebojnih odnosov."<sup>26</sup> Kopičenje kapitala lahko igra vlogo sprožilca novega mimetičnega kroga in proizvaja nove žrtve. "Nevidna roka trga", prisposoba Adama Smitha, danes marsikje postaja "železna pest" za poražence globalne tekme.<sup>27</sup>

## POSKUS APLIKACIJE MIMETIČNE TEORIJE NA SLOVENSKO STVARNOST

Mimetična teorija nas lahko prepriča s svojo prodornostjo in (nenaivno) preprostostjo, s katerima suvereno stopa od literarne kritike k antropologiji, od te pa k (duhovni) zgodovini in politiki, mestoma pa se približa tudi teologiji. Obenem nas lahko odvrča z nekaterimi poudarki, ki mejijo na gnosticizem (kar mu očita npr. Jean Greisch),<sup>28</sup> ali z apokaliptično vizijo prihodnosti, ki v nekaterih pogledih meji na fatalizem. Na tem mestu se bom osredotočil na nekaj drugega: mimetična teorija se kaže kot uporabno orodje za razumevanje poglobitnih potez

človeškega razvoja, družbenih teženj in (vsaj zahodne) "duhovne" zgodovine. S tem nočem zmanjšati ali prezreti pomena *resničnosti* Girardove intuicije; ta je pravzaprav ključna, kar tudi sam vseskozi poudarja. Ni dovolj le zavrniti nasilje, temeljni korak je zanj uvid v resnico nasilja, ki je v temeljni usmerjenosti človeka izven sebe. Kot zapiše v dialogu z Giannijem Vattimom: "Osebnostno se strinjam z Vattimom, ko pravi, da je krščanstvo razodetje ljubezni, a pri tem ne izključujem, da ni tudi razodetje resnice. V krščanstvu namreč resnica in ljubezen sovpadata in pomenita isto stvar. Mislim, da moramo vzeti ta koncept zelo resno: pojem ljubezni, ki v krščanstvu pomeni rehabilitacijo krivično obtožene žrtve, je resnica sama, je antropološka in krščanska resnica."<sup>29</sup> S tem v mislih bom v nadaljevanju (z ljubeznijo) poskušal podati nekaj iztočnic, ki nam jih Girardova teorija nudi za vpogled v slovensko zgodovino<sup>30</sup> in sedanost, v izvore krize in možnosti njene (nenasilne?) razrešitve, kar si gotovo zasluži nadaljnjo raziskavo v okvirih, ki bodo širši od pričujočega prispevka.

Kot relativno majhna skupnost, ki ji ni uspelo do konca razviti lastnih družbenih struktur, se je slovenski narod razvil s posnemanjem večjih sosednjih skupnosti. Ker je pri tem šlo poglavito za "zunanje posredovanje", posnemanje oddaljenih zgledov, je bila mimetičnost izgradnje naroda v 19. stoletju še relativno nekonfliktna. V prvi svetovni vojni, ki je kot prva prinesla totalni recipročni spopad na globalni ravni, smo bili Slovenci vključeni še bolj ali manj pasivno; bolj kot objekt mimetične tekme ekspanzivnih teženj "velikih". V naslednjo mimetično krizo v času druge svetovne vojne smo nasprotno vstopili kot aktivni igralci na obzorju do tedaj neslutene ekstremnosti nasilja. Poleg spopada z zunanjim zgledom (Nemci) se je razvil notranji spopad, ki je črpal iz predvojne mimetične polarizacije liberalnega in katoliškega tabora. Z nastopom komunistov se je stava postavila še višje, na spopad med krščanstvom in njegovim popačenim prekoračenjem. V spopadu je

zmagala stran, ki je bila bolj mimetična – to je, bolj krvoločna. Slovenski komunisti so v času vojne načrtno ustvarjali reakcijo na svoje nasilje; z likvidacijami in terorjem so poskrbeli, da se je načelno nasprotovanje katoliške strani spremenilo v oborožen odpor.<sup>31</sup> Rdeča garda je za izvedbo revolucije potrebovala belo gardo, potrebovala je svojega mimetičnega dvojnika. Povojne poboje lahko v tej luči vidimo kot izbruh žrtenega mehanizma, ki pa ne more več sprožiti katarzične sprave. Žrtvovanje producira le še nasilje samo. Sveto, ki je njegov rezultat, nastopi močno popačeno, kot bleda različica sakralnega v obliki Titovega kulta osebnosti in partije.

Komunizem se je utemeljil na množici žrtev, a je hitro spoznal neučinkovitost nasilja v družbi, prežeti s krščanskim spoznanjem o nedolžnosti žrtve. Zato je postal sistem paranoje, sumničavosti do svojih državljanov, saj je v vsakem (upravičeno) slutil možnost nesoglasja z žrtvenim dejanjem. Znana je misel, da v idejo komunizma ni na koncu verjel več praktično nihče, še posebej v krogih oblasti ne;<sup>32</sup> država je razkrila svojo notranjo resnico – golo tekmo za oblast oz. mimetično konfliktnost. To pa je postajala vedno bolj tudi resnica navadnih državljanov; vrednota je postala sposobnost prilagajanja (posnemanja) in politični oportunitizem, povzet v rekle "znajdi se".

Pozornost do žrtev zamolčanih pobojev je bila na koncu eden glavnih impulzov za izhod iz komunizma in osamosvojitve. Kriza, ki jo je sprožil razkroj komunistične ideologije v Jugoslaviji, je povzročila nov val nasilja, ki si je nadel masko nacionalizma in verskih vojn. Slovenija jo je iz tega položaja odnesla še najboljše, kar lahko razumemo kot manjšo mimetičnost; ali bolje, medtem ko je predstavljala zgled drugim republikam, ki so se zapletle v mimetično recipročno izmenjavo in ustvarile nove množične žrtve, je sama iskala svoj zgled v zunanjem, "transcendentnem" Zahodu. Slovenski odmev balkanskih vojn s konca prejšnjega stoletja, ki je bil manj izrazito nasilen, zato pa nič manj "žrtven",

lahko vidimo v problematiki "izbrisanih". V njej lahko najdemo vse stereotipe žrtvene krize:<sup>33</sup> sprožilec je bila splošna kriza v času osamosvajanja, izbrisani so pripadniki manjšine, podvrženi so stereotipnim obtožbam (pomoči zunanjemu sovražniku oz. v manj radikalni obliki nasprotovanja slovenski neodvisnosti) in končnemu simbolnemu "izgonu" iz skupnosti. Zanimiva je izvedba "izgona", ki je tehnična, birokratska, kar se ujema z zgoraj omenjeno tehničnizacijo nasilja v času razkroja omejevalnih mehanizmov.<sup>34</sup>

Slovenski narod je svojo državnost dokončno postavil v času, ko so močne strukture nacionalne države že v zatonu (znak tega je že pojav množice manjših držav, kar ustreza množitvi tekmovalnih dvojnikov v mimetični krizi), kar razloži tudi našo negotovost glede poudarjanja narodne pripadnosti. Neuspehi pri izgradnji narodne države, ki v sedanjem času prihajajo vedno bolj v družbeno zavest, so posledica tega dejstva v vsaj enaki meri kot interni mimetični spopadi t. i. leve in desne politike. Politika ima pravzaprav vedno manj nadzora nad mimetično recipročnostjo. Kot najvidnejši primer lahko izpostavimo sodstvo, ki deluje kot orodje mimetičnih spopadov, ker se ne utemeljuje na nobeni transcendentni resničnosti več. V sedanjem kriznem obdobju se trend še pospešuje. Iskanje krivca, ki nosi značilnost žrtenega mehanizma, namesto sprave, kot v arhaičnih družbah, proizvaja le še večjo polarizacijo. Od začetka krize dalje se javna pozornost usmerja v zdaj že precejšnje število sodnih procesov, kjer so obtoženi vidni predstavniki gospodarstva in politike. Razklana javnost dosega pri teh procesih zavidljivo stopnjo enotnosti, soglasnosti pri vnaprejšnji obsodbi. Sodstvo tako realno prevzema vlogo v žrtvenem mehanizmu. Pri tem nas ne sme zavesti dejstvo, da "grešni kozli" ne izhajajo z obrobja, ampak iz samega družbenega centra; takšen je bil navsezadnje tudi Ojdip.<sup>35</sup>

Ni naključje, da se žrtveni mehanizem pri nas osredotoča na problematiko družbene vloge lastnine: liberalni model smo pridobili tako rekoč od zunaj (če zanemarimo

preostanke predvojne gospodarske kulture) in je zato v večji meri kot v zahodnih družbah podvržen zaskokom v svojem delovanju, ki so povezani s kopičenjem kapitala. Pri nas je gospodarski liberalizem takoj postal sredstvo osebne (in zato intenzivno mimetične) uveljavitve, namesto (neosebne) tekmovalnosti gospodarskih subjektov.

Girardova teorija nam lahko osvetli tudi trenutno aktualno obsodbo Janeza Janše. Ne glede na to, kako ga ocenjujemo kot politika, je v tem primeru očitna kolektivna mimetičnost polarizacije proti posamezniku, kopičenje sovražnega, nasilnega čutenja proti eni osebi, ki sicer ne dosega enotnosti, ki bi omogočala vznik nove mitologije, je pa temu dokaj blizu. Specifična krivda je v obravnavanem primeru potisnjena v ozadje. Prevladuje občutek, da je nekoga potrebno kaznovati za grehe družbe. Kolikor vem, o tem še ni narejena nobena sociološka raziskava, a prepričan sem, da bodo rezultati morebitne prihodnje analize pokazali, da gre v primeru javne percepcije obsodbe Janeza Janše prav za pojav mimetične krize, ki išče svojo razrešitev v žrtvenem mehanizmu. Naključni pogovori ali branje komentarjev v različnih medijih nam hitro dajo klasično sliko mitoloških preganjanj: za krizo, ki je prikazana predvsem kot moralna indifferenciacija (propad vrednot), je obtožen posameznik, ki se je s svojim delovanjem javno izpostavil, obtožen je prav moralnih prestopkov, ki razkrajajo družbo, predlagani načini kaznovanja pa odslikavajo ves spekter obrednega nasilja, od izločitve, prek izgona do linča. V tem primeru se je sodstvo izkazalo za povsem nezmožno upreti se valu negativne mimetičnosti. V nekaterih javno izrečenih mnenjih lahko čisto odkrito najdemo celo trditve, da konkretna krivda sploh ni pomembna, ker gre za absolutno zlo, ki ga je potrebno zaustaviti z vsemi sredstvi. Demonizacija osebe je že znak prehoda na religiozno raven, a se sveto pojavlja pretežno le v svoji negativni obliki (čeprav se na strani zagovornikov občasno pojavlja težnja, če že ne neposredno po "pobožanstvenju", pa gotovo

po heroizaciji). Dogajanje bi lahko opisali kot poskus, da bi dokončno razrešili mimetični spopad dvojnikov, v našem primeru "levice" in "desnice", z odločilnim izgonom žrtve. V današnjem svetu povišane zavesti o žrtvenem mehanizmu tak poskus ne more delovati, lahko pa sproži še večji izbruh nasilne konfrontacije med seboj vedno bolj podobnih nasprotnikov. Janez Janša je tako neuspeli "grešni kozel". Stran njegovih zagovornikov postaja radikalnejša in iz obrambne države prehaja v napadalno. S protinapadom na sodni sistem pa aktivno prispeva k njegovi vse večji neodpornosti za razsev negativne mimetičnosti.

Vse to ne pomeni, da so vse strani enake. Ljudsko prepričanje o tem, da so "vsi isti", se uresniči v natančno določenem trenutku: v spopadu vseh proti vsem v mimetični krizi. Ker danes živimo v pospešeni mimetičnosti, smo vedno bližje temu "sopadanju nasprotij". Vsaka stran je prepričana, da v vsakem trenutku le odgovarja na prejšnji napad nasprotnika. Z vsakim udarcem je potrebna še večja sila za dokončni udarec, ki bo končal nasilje. A ta mehanizem zdaj poznamo. V nasprotju z arahičnimi družbami imamo ralzočevalni kriterij: nedolžnost žrtve. In tudi zdravilo: odpoved nasilju. Ne v smislu naivnega pacifizma, ki misli, da bo cilj dosegel z razorožitvijo držav – danes so glavni zastavonoše nasilja povsem drugje. Razkrinkanje novih in novih grešnih kozlov je danes samo postalo objekt mimetičnega tekmovalstva. Bolj kot kadarkoli se zavedamo grešnih kozlov, a vedno le grešnih kozlov *drugih*.<sup>36</sup>

Odpoved nasilju se zgodi s posameznikovo zaobrnitvijo (*metanoia*), s prepoznanjem lastnih žrtev. Ne z navideznim pobegom iz mimetičnosti, ki ga ponuja ideologija "izvirnosti" in vodi v hiper-mimetičnost potrošniške družbe, ampak z usmeritvijo posnemanja v pozitivne zglede, ki si sami ne privsajajo svoje želje, ampak jo dajo v dar drugemu. Ne z gradnjo novih struktur lažne transcendence (Svetega, Religije, Države, Naroda, Proletariata, Stranke, Trga, končno Nasilja samega),



ampak z zaupanjem v transcendenco, ki je ne vzpostavljamo sami, ampak prihaja k nam v našo notranjost, v našo željo. Identifikacija s takšno transcendenco, ki s seboj prinaša tudi pravo, nenasilno identifikacijo med ljudmi, je tisto, kar bo uresničilo renesančno obljubo "osvobojenega posameznika". Kljub svoji temeljni mimetični naravi bo sposoben največjega ustvarjalnega dejanja – sposoben bo ljubezni.

Ali bo do takšne identifikacije prišlo na globalni ravni, ne vemo. Girard je mnenja, da je to človeško nemogoče. V vsakem primeru je gotovo, da bo do nje prihajalo vedno znova na ravni posameznikov, ki bodo izstopili iz začaranega kroga mimetičnosti. To, kar krščanstvo imenuje svetost, se realno dogaja med nami in je edino, kar svet zadržuje v drvenju proti svojemu koncu.

1. Izčrpano analizo Ojdipovega mita in Sofoklove tragedije je Girard podal že v svojem temeljnem delu *Nasilje in sveto* iz leta 1972, predvsem v 3. poglavju z naslovom Ojdip in nadomestna žrtev (v članku navajam iz angleške izdaje: René Girard, *Violence and the Sacred* (London: Continuum, 2005)).
2. "Ko enkrat poteši svoje osnovne potrebe (včasih celo pred tem), je človek podvržen intenzivni želji, čeprav morda ne ve natančno, po čem. Razlog je v tem, da si želi biti, to pa je nekaj, kar njemu samemu manjka in za kar se mu zdi, da ima v lasti neka druga oseba. Subjekt se tako obrne na to drugo osebo, da bi ga poučila, kaj naj si želi, da bi si pridobil bit." (Girard, *Violence and the Sacred*, 155.)
3. Prim. Girard, *Violence and the Sacred*, 2.
4. Girard navaja primer plemena Kaingag iz Brazila: Girard, *Violence and the Sacred*, 55-56.
5. Rešitev ni nekaj čudežnega, ampak sledi logiki mimetične krize: ko predmet posnemanja postane nasilje samo, se spopadi vedno bolj polarizirajo proti vedno manjšemu številu nasprotnikov, dokler ne ostane le še en sam (posameznik, manjšinska skupina znotraj družbe, ...). Kdo bo žrtev kolektivnega pregona, je vnaprej nemogoče napovedati; v naknadnih mitološko predelanih prikazih krize jih krasijo t.i. "stereotipi preganjanja", so bodisi marginalni člani družbe (tujci, invalidi, ...), bodisi tisti, ki jih iz družbe izloča njihov izvzeti status (npr. kralji). Prim. René Girard, *Grešni kozel* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011), 35-46. Nasilje, ki samo sebe omejuje s pomočjo žrtvenega mehanizma, Girard enači s svetopisemskim likom Satana (prim. René Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba* (Ljubljana: KUD Logos, 2006), 46sl.).
6. Prim. npr. René Girard, *Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre* (East Lansing: Michigan State University Press, 2010), 62 (angleški prevod dela: René Girard, *Achever Clausewitz* (Pariz: Carnets nord, 2007)).
7. Prim. Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 193.
8. Prim. Girard, *Violence and the Sacred*, 16, 21-23.
9. Prim. Girard, *Battling to the End*, 58.
10. Platon, *Država VII*, 517a.
11. Prim. Gianni Vattimo, *Mislim, da verujem* (Ljubljana: KUD Logos, 2004). Vattimo predlaga opustitev močnih struktur (ki so tako ali tako izgubile svojo veljavnost) in premik k načelu *caritas*, ljubezni, ki ne potrebuje nobene druge omejitve. V zanimivem dialogu z Reném Girardom se njegov optimizem glede sposobnosti človeka, da se reši nasilne recipročnosti samo z opustitvijo močnih metafizičnih struktur in moralnih zapovedi, kreše z Girardovim pesimizmom (ali realizmom?), ki vidi v postmoderni opustitvi zapovedi vzvod za izbruh še večjega nasilja. Prim. René Girard, Gianni Vattimo, "Krščanstvo in modernost", v: *Tretji dan* 41, št. 3-4 (2012), 5-14.
12. Zanimivo vzporednico lahko najdemo pri Janu Patočki, ki v svojih *Krivoverskih esejih* govori o dveh obratih na poti od orgiastičnosti k odgovornosti: prvega prinese platonizem, ki orgiastičnost (to lahko povežemo z žrtvenim mehanizmom pri Girardu) vključuje v odgovornost, drugega pa krščanstvo, ki platonizem (in v njem vključeno orgiastičnost) potlači v razvoju odgovornosti človeka kot osebe. Prim. Jan Patočka, *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1997). Patočkov esej za iztočnico jemlje Derrida v svoji analizi odgovornosti, ki jo povezuje z (za)dajanjem smrti in Abrahamovim žrtvovanjem Izaka: Jacques Derrida, *Dar smrti*, (Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2004).
13. To bi bilo nerealno, tako kot sodobni diktat avtentičnosti in izviranosti, ki se paradoksalno širi v času pospešene mimitičnosti. Bodi sam svoj, posnemaj mene, ki se ne zgledujem po nikomur: to je paradoks idolov, modnih ikon in gurujev.
14. Prim. Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 25-26.
15. Prim. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (La Haye: M. Nijhoff, 1961). Navaja Girard, *Battling to the End*, 97.
16. O t. i. "novih vojnah" ("new wars") v povezavi z mimetično teorijo na zgledu konflikta med Izraelom in Palestino prim. Roberto Farneti, "Bipolarity redux: the mimetic context of the 'new wars'", *Cambridge Review of International Affairs*, 26 (2013), št. 1, 181-202. <http://dx.doi.org/10.1080/09557571.2012.737305> (pridobljeno 12.11.2014).
17. Prim. Girard, *Battling to the End*, 32-33, oz. celotno 2. poglavje z naslovom *Clausewitz in Hegel*.
18. Clausewitz kot omejevalec težnje k ekstremu, ki jo vidi kot definicijo "absolutne" vojne, navaja "izjemno trojico", ki vodi vsako "resnično" vojno: (1) naravno silo sovraštva kot strasti množic, (2) igro slučajev in verjetnosti, ki jo vodi taktični poveljnik, in (3) razumski razmislek, ki ga vodi politika in si podreja vojno kot sredstvo za doseganje svojih ciljev (prim. Girard, *Battling to the End*, 54). Girard trdi, da omenjena trojica postopoma razpada in da absolutna vojna postaja vedno bolj resnična. Postaja na tej poti so ideološka vojna, državljanska vojna in terorizem.
19. Prim. Girard, *Violence and the Sacred*, 24: "Če je funkcija [pravnega] sistema postala očitna, je razlog v tem, da ne uživa več zamegljenosti, ki jo potrebuje za učinkovito delovanje. Jasen vpogled v notranje delovanje kaže na krizo sistema; je znak dezintegracije. Ne glede na to, kako vzdržljiv se zdi, se aparat, ki služi zakrivanju pogleda na pravo naravo legalnega in nelegalnega nasilja, sčasoma

- izrabi. Resnica, ki leži pod njim, se prebije skozenj in znajdemo se iz oči v oči s prikaznijo recipročnih povračil."
20. Prim. Girard, *Battling to the End*, 114.
  21. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris: Grasset 1961).
  22. Prim. Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 197-198.
  23. Sodobni marksisti ta vidik povsem spregledujejo: Negri in Hardt tako govorita o času, ko bo vnovična prilastitev bogastva iz rok kapitala s strani množice (*multitudo*) oblikovala realni dogodek, za katerega sedaj nimamo nikakršnih zgledov: "Only the multitude through its practical experimentation will offer the models and determine when and how the possible becomes real" (Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 411). Zgledov za "dogodek množice" imamo na pretek, od mitoloških preganjanj do linčev na ameriškem Divjem zahodu. Da "možno" postaja "realno". pa lahko vidimo na Bližnjem vzhodu, kjer so množice sprožile apokaliptično divjanje Islamske države.
  24. Prim. Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 202-204.
  25. Prim. Girard, *Battling to the End*, 39.
  26. Girard, *Battling to the End*, 59.
  27. Prim. Mark Anspach, "Global markets, anonymous victims", pogovor vodila Yannick Blanc in Michel Bessières, v: The UNESCO Courier, maj 2001, 47-51. (Objavljeno tudi v tej številki naše revije, op. ur.)
  28. Prim. Jean Greisch, "Homo mimeticus : kritični razmisleki k antropološkim predpostavkam o pojmu žrtve Renéja Girarda", v: *Phainomena* 8, št. 25-26 (1998), 121-152.
  29. René Girard, Gianni Vattimo, "Krščanstvo in modernost", v: *Tretji dan* 41, št. 3-4 (2012), 14.
  30. Če vzamemo, da smo Slovenci v zgodovino stopili s prevzemom krščanstva in vključitvijo v evropski kulturni prostor, imamo iz časa pred tem dogodkom le odmeve v ljudski literaturi, legende in pravljice, ki odsevajo mitološko sliko sveta. Da tudi v njih lahko najdemo zakrite opise mimetične krize z žrtvenim zaključkom, je pokazala dr. Mojca Šauperl, ki je v luči Girardove teorije raziskala predvsem ljudsko izročilo o Lepi Vidi. Prim. Mojca Šauperl, "Poskus reinterpretacije mita o Lepi Vidi v luči mitogeneze Renéja Girarda", v: *Annales: anali za istrske in mediteranske študije, Series historia et sociologia*, 19, št. 1 (2009): 221-230.
  31. O tem pričajo medvojne izjave komunističnih voditeljev, predvsem v Kardeljevih pismih.
  32. Girard isti proces opisuje v primeru Sovjetske zveze, ko govori o nezmožnosti nasilja za vzpostavlanje institucij: "Ljudje, ki so v največji meri eksperimentalni s to resničnostjo v 20. stoletju, so bili komunisti, ker so se zelo hitro morali zateči k nasilju in so videli in izkusili njegovo nemoč. ... Nemcev niso premagali s komunizmom. Mislim, da so se zavedli svojega popolnega neuspeha takrat, ko so dosegli zmago, ker so uporabili enega od načrtov Petra Velikega, in takrat so videli tudi, da komunizem ne obstaja, da ne more doseči zgodovinskega uresničenja. Na koncu so ljudje, ki so to razumeli, vzgajali Gorbačova in njemu podobne." Girard, *Battling to the End*, 116.
  33. Prim. Girard, *Grešni kozel*, 35-46, kjer našteva stereotype preganjanja, s katerimi lahko prepoznamo preganjalčev (mitološki) prikaz krize in njene razrešitve. Isti ključ uporabljam tudi v nadaljevanju.
  34. Izjemno pričevanje o doživljanju izbrisa, vojne v Bosni in njune navezave na povojne poboje pri nas je zapisal vodja izkopavanj v Hudi jami, Mehmedalija Alić v svoji avtobiografiji: Mehmedalija Alić, *Nihče* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 2013).
  35. S tem seveda ni nič rečeno o njihovi realni odgovornosti za moralno nedopustna ravnanja pri lastninjenju premoženja ali ravnanju z delavci. Na tem mestu želim le izpostaviti, da je vnaprejšnja obsodba "ljudstva" po strukturi mitološka. Na to je pri nas prvi opozoril že lansko leto na svojem blogu mag. Branko Cestnik na primeru Hilde Tovšak: Branko Cestnik, *Mehanizem grešnega kozla na delu*, [http://branenacesti.blogspot.com/2013\\_05\\_01\\_archive.html](http://branenacesti.blogspot.com/2013_05_01_archive.html) (pridobljeno 15.10.2014).
  36. Prim. Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 185. Če poskusimo aktualizirati: "levica" vidi le nevarnost "fašitoidnih" ali "neoliberalnih" teženj, "desnica" pa le "kontinuiteto komunizma".

# Izvirni greh, milost in pozitivna mimetičnost<sup>1</sup>

## UVOD

**R**ené Girard se zadnja štiri desetletja ukvarja predvsem z vprašanji nasilja in antagonistične mimetičnosti. V zadnjem času privablja njegova mimetična teorija vse več javne pozornosti v Evropi, kjer so njegove nedavno objavljena dela doživela zelo pozitivne ocene v pomembnih nemških publikacijah, prejel je tudi visoka priznanja, kot sta bila sprejetje med člane Académie Française in nagrada Leopolda Lucasa protestantske teološke fakultete iz Tübingena, ki jo je dobil maja 2006. Moč mimetične teorije za razlago konfliktov in nasilja je cenjena zelo visoko.

Toda mimetična teorija se sooča tudi s kritikami. Eden od najpogostejših ugovorov proti mimetični teoriji se glasi, da Girard daje nasilju ontološko vrednost in da znotraj teorije daje prevelik pomen problematiki konfliktov in nasilja. Četudi moremo in moramo zagotovo ovreči, da bi šlo za ontologizacijo nasilja – to je prepričljivo storil Wolfgang Palaver v svojem uvodu v mimetično teorijo<sup>2</sup> -, lahko predvsem v njegovih zgodnjih delih najdemo nekatere odlomke, ki porajajo takšen sum. Rebecca Adams<sup>3</sup> opozarja na enega od teh odlomkov, ki jih je mogoče napačno razumeti,

na zaključku *O stvareh, skritih od začetka sveta*: "Evangeliji in celotna Nova zaveza ne zagovarjajo morale spontanega delovanja. V njih ni trditve, da se moramo ljudje znebiti posnemanja; priporočajo posnemanje edinega modela, ki nikoli ne pade v nevarnost – če ga resnično posnemamo tako, kot to počnejo otroci –, da bi se preoblikoval v privlačnega nasprotnika. ... Na eni strani so ujetniki nasilnega posnemanja, ki vedno vodi v slepo ulico, na drugi strani privrženci ne-nasilnega posnemanja, ki se ne bodo srečali z nobeno oviro. Kot smo videli, trkajo žrtve mimetične želje na vsa vrata, ki so tesno zaprta, in iščejo le tam, kjer ni ničesar najti. ... Slediti Kristusu pomeni odpovedati se mimetični želji."<sup>4</sup> Predvsem v zgodnejših delih lahko opazimo Girardovo težnjo, da se obrača predvsem na negativne, to je konfliktne in nasilne razsežnosti mimetičnosti in mimetične želje (ta dva izraza sta v bistvu sinonimna). Po drugi strani Girard v zadnjih letih vedno znova izpostavlja dejstvo, da ima znotraj njegove teorije prvobitno vlogo le mimetična želja in ne nasilje in da je mimetična želja sama v sebi dobra (tudi, ko se zdi slaba, ker vodi v konfliktno mimetičnost), ker je povezana z radikalno odprtostjo človeške osebe.<sup>5</sup> Kljub temu, da Girard nenehoma

poudarja temeljno dobrost mimetične želje, njegova zadnja dela še vedno govorijo več o prilaščevalnih in konfliktnih mimetičnih strukturah kot o pozitivni in miroljubni mimetičnosti. Pred več kot desetimi leti je Raymund Schwager zatrdil, da tak poudarek na konfliktni in nasilni razsežnosti človeškega življenja lahko pravilno razumemo le na ozadju teološkega nauka izvirnega greha.<sup>6</sup>

Vendar postaja med temi, ki sprejemajo mimetično teorijo, pojmovanje pozitivne, ljubeče, ustvarjalne in nenasilne mimetičnosti vse bolj razširjeno.<sup>7</sup> A v čem so temeljne razlike med pozitivno in negativno mimetičnostjo? Kako lahko označimo pozitivno mimetičnost? Kaj jo omogoča in kako se razlikuje od negativne, antagonistične mimetičnosti?

Na polje, ki ga označujejo ta vprašanja, želim stopiti v treh velikih korakih. V tem procesu bom izraze mimetične teorije povezala s teološkimi koncepti, ker sem prepričana, da bi teološki koncepti – ob tem ko se bodo obogatili z mimetično teorijo – lahko v zameno pomagali pri razjasnitvi nekaterih vidikov teorije. Na prvem koraku bom povezala mimetično željo, ki jo Girard označi kot samo v sebi dobro, s stvarjenjsko milostjo, s stvarjenjem človeške osebe, odprte k božanskemu. Drugi korak osvetljuje negativno, antagonistično mimetičnost s perspektive teološkega koncepta izvirnega greha. V tretjem koraku pa želim pokazati, da pozitivne mimetičnosti ne dela uresničljive samo človeški napor, ampak jo človek dolguje Božjemu milostnemu samo-razdajanju.

## **ODPRTOST ČLOVEŠKE OSEBE K BOŽJEMU IN NOTRANJA DOBROST MIMETIČNE ŽELJE - MIMETIČNA ŽELJA IN STVARJENJSKA MILOST**

**N**a začetku Stare zaveze najdemo naslednje besede: "Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril. ... Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro."<sup>8</sup>

Krščanska tradicija je vedno verjela, da te vrstice iz prvega poročila o stvarjenju kažejo, da je Bog ustvaril ljudi kot odnosna bitja in da je bilo ustvarjeno zelo dobro. Na ozadju trinitarnega razumevanja božanskega, ki vključuje razmerja med Božjimi osebami, se odnosnost in radikalna odprtost človeške osebe izkažeta za enega izmed bistvenih vidikov človekove bogopodobnosti. Rečemo lahko, da gre za del stvarjenjske milosti. Kot Božja podoba in podobnost človeška oseba vedno teži preko sebe – k Bogu kot svojemu modelu in zgledu. Zato so ljudje nemirni, nikoli povsem zadovoljni sami s seboj, nepopolni, z zavestjo svoje krhkosti in vedno iščeči nekaj, kar bi jim lahko podelilo popolnost in zadovoljilo hrepenenje globoko v njihovih srcih. V teološki tradiciji je to temeljno hrepenenje in odprtost človeške osebe do transcendence sv. Tomaž Akvinski imenoval "desiderium naturale in visionem beatificam"; drugi vatikanski koncil je govoril o "profundior et universalior appetitio" v pastoralni konstituciji *Gaudium et Spes* (GS, 9); Karl Rahner pa jo je opisal kot "übernatürliches Existential" - nadnaravni eksistencial.<sup>9</sup>

Torej je človeška oseba odprta k transcendenci, je *capax Dei*. Vendar končni cilj človeškega hrepenenja – Božje – človeku po navadi ni dostopno neposredno, ampak le s posredovanjem njenih/njegovih soljudi, ki so bili prav tako ustvarjeni po Božji podobi in podobnosti.

Kar sem pravkar opisala na teološki ravni, opisuje mimetična teorija samo na antropološki ravni kot prvobitno in v sebi dobro mimetično željo, ki vzpostavlja človeka. Ker je usmerjena k transcendenci, je ta temeljna mimetična želja tematsko nedoločena. Na antropološki ravni jo Girard na naslednji način vpelje v delu *Nasilje in sveto*: "Ko enkrat poteši svoje osnovne potrebe (včasih celo pred tem), je človek podvržen intenzivni želji, čeprav morda ne ve natančno, po čem. Razlog je v tem, da si želi biti, to pa je nekaj, kar njemu samemu manjka in za kar se mu zdi, da ima to v lasti neka druga oseba. Subjekt se tako obrne

na to drugo osebo, da bi ga poučila, kaj naj si želi, da bi si pridobil bit."<sup>10</sup> Temeljna želja, ki je netematsko usmerjena k biti ali – teološko rečeno – transcendenci, se nemudoma poveže z mimetično naravo človeške osebe.<sup>11</sup> Mimetična želja vzpostavlja človeškost – Girard je to znova poudaril v svojem predavanju ob podelitvi Lucasove nagrade.<sup>12</sup> Mimetična želja je to, kar razločuje človeka od živali, ki jih določajo njihovi nagoni. Oseba postane preko mimetične želje receptivna tako za svoje soljudi kot za Božje: "Če naše želje ne bi bile mimetične, bi bile nepremakljivo osredotočene na vnaprej določene predmete; bile bi posebna oblika nagona. Ljudje bi bili prav tako nezmožni spremeniti svoje želje, kot je to dano kravam na pašniku. Brez mimetične želje ne bi bilo ne svobode ne človeškosti. Mimetična želja je sama po sebi, v svojem bistvu, nekaj dobrega. ... Če želja ne bi bile mimetična, ljudje ne bi bili odprti ne za človeškost, ne za božanskost."<sup>13</sup> Zadnji stavek citata iz dela *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, kjer Girard povezuje mimetično željo z odprtostjo za božansko, posebej podčrtuje upravičenost predstavljene interpretacije. Na koncu prvega koraka torej lahko zaključimo, da antropološke trditve o notranje dobri mimetični želji, ki nas odpira k človeškemu in božanskemu, na koncu sovpadajo s teološkim pojmovanjem stvarjenjske milosti, stvarjenjem človeka po Božji podobi in zmožnosti človeka za transcendenco. Še več, s teološke perspektive postane še bolj razvidno, zakaj moramo mimetično željo označiti kot "samo po sebi dobro": ker nas napotuje k našemu nčenStvarniku, absolutno dobremu podarjevalcu življenja.

Toda postavlja se vprašanje, zakaj – če predpostavimo notranjo dobrost mimetične želje – tako hitro zdrsnemo v konfliktno oblike mimetičnosti, ki so deležne tako veliko pozornosti na področju mimetične teorije? Girard se obrača na ambivalentno naravo mimetičnosti: iz nje "izhaja vse, kar je v nas najboljšega in najslabšega – tisto, kar nas ponižuje na raven, nižjo od živali, in tisto, kar nas dviga nad živali. Naša nenehna razhajanja

in razprtije so cena, ki jo moramo plačati za svojo svobodo."<sup>14</sup>

Kako lahko razložimo dejstvo, da nas po sebi dobra mimetična želja lahko vodi tako k naši resnični poklicanosti kot v brezno tekmovalnosti in nasilja? Kaj je tisto, kar odloči, ali se bo mimetična želja končala pri negativni ali pozitivni mimetičnosti?

### KONFLIKTNA MIMETIČNOST KOT "ZNANSTVENA RAZLIČICA NAUKA O IZVIRNEM GREHU"<sup>15</sup>

**B**i lahko našli odgovor na ti dve vprašanji v razlikovanju med zunanjim in notranjim posredovanjem, ki ga Girard predstavi v delu *Romantična laž in romaneskna resnica*? Zunanje posredovanje ne vodi v nasilno tekmovalnost, ker je razdalja (ne fizična, ampak mentalna) med posredovalcem in posnemovalcem dovolj velika, da ne postaneta tekmeča. V nasprotju z njim notranje posredovanje zlahka vodi v nasilno tekmo med posredovalcem in posnemovalcem, ker se njune sfere možnosti prekrivata.

Razdalja med zgledom in posnemovalcem je prigradna resničnost. Zlahka se, na primer, zmanjša, ko se spremenijo družbene norme ali strukture. Zato je razlika med zunanjim in notranjim posredovanjem zgolj razlika v stopnji, ne v kvaliteti. Ali je to dovolj za razlago, zakaj mimetičnost včasih vodi k zamerni in nasilju, medtem ko včasih ne?

V istem delu dobimo še dodatni namig, ko Girard omeni izraz "popačena transcendenca".<sup>16</sup> Svoj zgled lahko izberemo in s tem se soočamo s temeljno izbiro: "Izibra vedno vsebuje izbiro zgleada in prava svoboda je osnovni izbiri med človeškim in božanskim zgledom."<sup>17</sup> Če posnemamo človeški namesto i zgled namesto božanskega, transcendenco preusmerjamo iz drugega sveta v naš svet, iz "onstran v tostran",<sup>18</sup> kot se izrazi Girard. Človeški zgled se hitro izkaže za tekmeča in nasilni konflikti so skorajda neizogibni. Odlomki iz spisa *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, kažejo v isto smer. Tu sta Bog in Satan opisana kot dva "pravzora", med

njima je "nasprotje med zgledom, ki za svoje privrženice nikoli ne postane ovira in tekmeč, saj ne pozna pohlepne ali tekmovalne želje, in zgledom, katerega pohlepa se njegovi posnemovalci nemudoma nalezejo, zato pa takšen zgled zanje postane diabolična ovira."<sup>19</sup>

Da bi še bolje razdelali odgovor na vprašanje, zakaj dobra mimetična želja postane negativna mimetičnost, se še drugič obrnimo h krščanski teologiji in se vprašajmo, kako lahko slednja prispeva k razumevanju fenomena negativne mimetičnosti. Teologija na vprašanje, zakaj zlo obstaja, kljub temu, da je bilo Božje stvarstvo prvotno dobro, odgovarja s pomočjo človekove svobode in nauka o izvirnem grehu.<sup>20</sup> Na simboličen način opisuje izvirni dogodek pripoved o padcu Adama in Eve v raj. Ta pripoved nam govori o kači, ki je po tradiciji izenačena s satanskim likom in jo Schwager interpretira kot simbol konfliktne mimetičnosti.<sup>21</sup> Kača napačno izkrivlja Božje besede in Boga človeku predstavi kot tekmeča. Kača namiguje, da je Bog človeku nekaj prikril, da ne bi postal kot On. S tem popačenjem Bog nenadoma ni več videti kot milostni darovalec vsega življenja. Bog se kaže kot človekov tekmeč, ki želi varovati "svoj" položaj pred "svojimi" tekmeči. Izkrivljena transcendenca je vzklikla prav iz te konfrontacije Boga in človeštva. Posledično je človeški odnos hvaležnega sprejemanja izrinila pollaševalna in tekmovalna želja. Z izkrivljanjem izkustva Božjega kača spodbudi človeka, da posnema Boga na antagonistični način. To tekmovalno posnemanje pomeni, da ljudje poskušajo postati kot Bog brez usklajenosti s svojo ustvarjenostjo in poklicanostjo, brez hvaležnega sprejemanja svoje biti, ki je podoba in podobnost Boga, da poskušajo postati kot Bog s svojim lastnim naporom, brez Boga in proti Bogu.

Ne da bi nadalje analizirali pripoved ali razvili simbolizem kače, drevesa, ipd., lahko zaključimo, da pripoved o rajskem vrtu kaže, kako poneverjena podoba Boga spremlja tekmovalno mimetičnost. V biblični pripovedi sledi težnja po iskanju krivde pri drugih (Adam

obtoži Evo, Eva pa kačo), konflikti ter navsezadnje nasilna smrt (Kajn in Abel). Dramatična eskalacija nasilja, ki jo opisuje Prva Mojzesova knjiga, kaže, kako sprevrženo religiozno izkustvo teži k intenziviranju v toku časa.

Na osnovi vpogledov mimetične teorije sta Raymund Schwager in James Alison poskušala pokazati, kako bi lahko v zgodovini potekalo izvorno sprevrženje in izkrivljenje izkustva božanskega. Oba teologa sta izrisala scenarij takšnega izvornega sprevrženja. Schwager si predstavlja, da so hominidi, ki so pravkar pridobili zmožnost samo-preseganja, po svoji krivdi zaostali za svojimi novimi možnostmi, ker jih niso uspeli primerno uporabiti. Po Alisonu hominidi, ki so izgubili nagoni nadzor, v situaciji mimetičnega konflikta niso izbrali poti medsebojnega predajanja, temveč pot nasilja.

Isti motiv zmotnega popačenja in sprevrženega posnemanja Boga, ki smo ga srečali v pripovedi o padcu, lahko najdemo tudi v Novi zavezi. Schwager trdi, da imamo v prizoru Jezusovih skušnjav "pred seboj natanko enak pojav skušnjave kot v pripovedi o rajskem vrtu. Skušnjavec najprej posnema Božje besede na enako poneverjen način in se potem predstavi kot sprevržena podoba Boga, da bi ga tako posnemali neposredno. V enem primeru Boga stvarnika predstavi kot tekmeča, v drugem se sam predstavlja kot bog tega sveta."<sup>22</sup> Takšno prikazovanje Boga kot človekovega tekmeča se izkaže za prvinsko satansko skušnjava, ki radikalno poruši odnos med ljudmi in Bogom in posledično tudi med ljudmi samimi. Ker Bog po navadi ni neposredno in v trenutku dostopen ljudem, z lahkoto zapademo poneverjenemu pojmovanju. Schwager zapiše: "Korak od posnemanja Boga k posnemanju idola se lahko zgodi skorajda nezaznavno."<sup>23</sup> Na ta način se gradijo temelji konfliktne in tekmovalne mimetičnosti, ki je v središču pozornosti mimetične analize. Potem ko se ujamemo v vrtinec antagonistične mimetičnosti, je edini izhod v ustvarjalni zavrnitvi, v pripravljenosti predati vse svojemu tekmeču.<sup>24</sup> Toda kako je

to mogoče? Kako se lahko človeštvo osvobodi vrtinca konfliktna mimetičnosti?

## MILOST IN POZITIVNA MIMETIČNOST

Še zadnjič se vrnimo na teološko raven. Videli smo, kako je sprevrženo posnemanje Boga tesno povezano z nasilno zgodovino antagonistične mimetičnosti. Toda vzporedno s to zgodovino in tesno prepletena z njo poteka druga zgodovina: zgodovina milosti, ki vedno znova omogoča trenutke pozitivne in ljubeče mimetičnosti. Tudi ta zgodovina se pričinja – tako kot zgodovina negativne mimetičnosti in celo pred to zgodovino – na samem začetku stvarjenja. Teološki koncept stvarjenja je pokazal, da je zmožnost ljudi za transcendenco že pridobljeno darilo – stvarjenjska milost. In ker je vsak človek podoba Boga – četudi je njegova podobnost popačena z grehom – je res tudi, da medsebojno posnemanje med ljudmi ne vodi nujno v pogubo. V tem kontekstu je potrebno upoštevati tudi pomen zakona, predvsem desetih zapovedi: starozavezni zakon daje okvir, znotraj katerega se lahko uresniči pozitivna mimetičnost. Poleg tega so vedno obstajali ljudje, ki so bogopodobnost predstavljali na posebno jasen način: takšne liki so bili preroki Stare zaveze in predvsem Gospodov služabnik. Na najčistejši in najmanj spremenjen način se (vsaj za kristjane) bogopodobnost pokaže v Jezusu Kristusu. On je – kot izpoveduje II. vatikanski koncil – *homo perfectus*, popolni človek, ki je obenem razkrita podoba Boga.

Kot Adam v zgodbi o rajskem vrtu je tudi Jezus pred skušnjavo; tudi zanj Skušnjavec želi doseči, da bi sprejel ponarejeno podobo Boga. Toda Jezus "se na noben način ne pusti zvleči v varljivi svet sovražnika".<sup>25</sup> Njegov pomen lahko – kot je pokazal Nikolaus Wandering – vidimo v preboju iz začaranega kroga ponarejenega posnemanja in popačene podobe Boga.<sup>26</sup> Ta preboj se dogaja na več ravneh in vpliva tako na *popačeno podobo Boga* kot na *kvaliteto posnemanja*. Na ravni svojega nauka nam Jezus sporoča razkrito podobo Boga: Bog je

ljubeči in usmiljeni Oče, katerega brezpogojno odpuščanje je ponujeno vsem in ki nam želi dati vse – celo sebe samega – v dar. Toda drama Jezusovega življenja in smrti razodeva, da v danem stanju izvirnega greha in ujetosti človeštva v antagonistični mimetičnosti samo sporočilo o usmiljenem Očetu ni dovolj, da bi popravilo popačeno podobo Boga. Ljudje potegnejo Jezusa v svojo, sprevrženo pojmovanje Boga; posledično ga obtožijo bogokletja in ga na koncu ubijejo. V tem položaju intenzifikacije konflikta je popravek Božje podobe mogoče doseči le z Jezusu lastnim načinom delovanja. Soočen s človeškim nasiljem se Jezus odpove protiudarcu in na koncu da celo svoje življenje svojim nasprotnikom. Po vsem tem se vstali Kristus vrne h krivemu človeštvu z besedami miru in odpuščanja. Tako omogoči novo izkustvo Boga: Boga, ki ne reagira na človeški padec in greh z maščevanjem, ampak z ljubečim odpuščanjem.

Kako je mogoče, da lahko Jezus tako deluje? Je to samo asketsko samo-olepševanje? Jezus o sebi pravi, da posnema svojega nebeškega Očeta. Toda ne posnema ga na tekmovalen način, ampak na pozitiven, nenasilen način. Kako je mogoča takšna pozitivna mimetičnost?

Jezusovo posnemanje Očeta se ne konča v slepi ulici tekmovalnosti, ker – kot pravi Girard – ni utemeljeno na pohlepni in egoistični obliki želje.<sup>27</sup> Jezusov način posnemanja je že sam po sebi nezaslužen dar. Krščanska teologija vidi osnovni razlog za to dejstvo v trinitarčni teologiji, v ljubečih odnosih med božanskimi osebami. V prispevku "Extra Media Nulla Salus? Attempt at a Theological Synthesis" je Jozef Niewiadomski izpostavil, da je Jezus "postal neodvisen od mimetičnih projekcij", ker je njegov "odnos do Boga postal najbolj notranje jedro njegovega samodoživljanja in njegove osebe".<sup>28</sup> Konkretni človek Jezus iz Nazareta je zaznamovan s svojo strastjo do komunikacije z Bogom, strastjo, ki izvira iz deležnosti. Na ta način Jezusova podoba Očeta ni podoba tekmovalnega Boga, ki bi želel kaj prikriti svojim ustvarjenim

bitjem, temveč podoba ljubečega Očeta, ki želi dati samega sebe v dar. Poleg tega Jezus ni avtonomen subjekt, ki bi posnemal Očeta s svojim lastnim naporom; Očeta posnema preko Svetega Duha, ki mu je bil podeljen. V Novi zavezi se Sveti Duh spusti nanj ob krstu. S tem dogodkom je Jezus označen kot ljubljeni Božji Sin in nosilec Božjega Duha. Izkušnja krsta bi lahko igrala bistveno vlogo v omogočanju pozitivne mimetičnosti. Preko Duha, ki mu ga je podelil Oče, Jezus na popoln način posnema Očeta. Tako Schwager trdi, da Jezus v svojem življenju in smrti v popolnosti predstavlja nebeškega Očeta.

Preko svojega življenja in smrti ter s tem, ko po vnebohodu pošlje Božjega Duha, Jezus, *homo perfectus*, nepopačena podoba Boga, omogoči novo, razkrito izkustvo Boga in posledično tudi nove medčloveške odnose, ki ne sledijo strukturam antagonistične mimetičnosti. Nova oblika odnosov – želim jo imenovati pozitivna mimetičnost – postane mogoča zaradi nove podobe ali boljše *novega izkustva Boga*, ki ga Jezus sporoča s svojim življenjem in delovanjem.

Bog ni tekmeč človeštva; spoštuje človekovo svobodo in želi odrešenje za vse ljudi. Na drugi strani obstaja potreba po novi *kvaliteti posnemanja*, kvaliteti, ki ne vodi v mimetične konflikte, ker ne izhaja iz drže pomanjkanja, ampak iz izkustva zastonskega odpuščanja in iz na novo podeljenih možnosti življenja. Ta oblika pozitivne mimetičnosti, ki jo daje novo izkustvo Boga in nova kvaliteta posnemanja, ne teži k temu, da bi prevzeli mesto tega, po katerem se gledujemo, in končno Boga samega. *Pozitivna mimetičnost ne teži k nadomestitvi, ampak k zastonski deležnosti – deležnosti v Božjem življenju.*

Izkustvo zastonskega prejemanja oblikuje temelje pozitivne mimetičnosti. Goji se povsod, kjer ljudje sebe doživljajo kot prejemnike zastonskega daru in so posledično pripravljeni predati naprej to, kar so prejeli, svobodno in brez preračunljivosti.

Na neverjeten in ekspliciten način se to dogaja v evharistiji. Grška beseda *eucharistia* se

nanaša tako na dani dar kot na odgovor nanj z zahvalo. Glagol *eucharistein* pomeni obnašati se kot obdarjenec. Obhajanje evharistije pomeni torej gojenje izkustva življenja v podarjenem izobilju. To izkustvo je vir pozitivne mimetičnosti in tudi vir skupnosti, kjer se pozitivna mimetičnost uresničuje: Cerkev. V kolikor Cerkev živi iz evharistije, je skupnost teh, ki sledijo Kristusu in uresničujejo pozitivno mimetičnost. Toda ker Cerkev ni samo skupnost tistih, ki obhajajo evharistijo, ampak tudi skupnost, ki deluje znotraj ambivalentnega konteksta človeških institucij, se v njej pozitivna mimetičnost uresničuje samo na zelo krhek in fragmentaren način. Teološki izraz *ecclesia mixta* se nanaša na to razbitost in nepopolnost.

## SKLEPI

Naj povzamem razumevanje mimetične želje, negativne in pozitivne mimetičnosti, ki sem ga pravkar skušala razviti:

Mimetična želja, ki pomeni odprtost človeške osebe temu, kar je človeško in kar je božansko, ima svojo teološko vzporednico v zmožnosti za transcendenco, ki je človeku dana z milostjo stvarjenja. Zato je sama po sebi dobra. Ker pa Bog ni neposredno dostopen ljudem, se mimetična želja zlahka sprevrže.

Negativno mimetičnost lahko teološko razumemo v kontekstu človeštva, prizadetega z izvirnim grehom. Kot prilaščevalna mimetičnost teži k prevzemu mesta njenega zgleда – končno k prevzemu mesta Boga. Tako sta tekmovalnost in nasilje na videz vnaprej dana in neizogibna..

Na vprašanje, kako se lahko pozitivna mimetičnost pojavi v svetu, ki je popačen z nasilnim posnemanjem, težko odgovorimo, ne da bi vstopili na teološki področji soteriologije in milosti. Pozitivna mimetičnost temelji na Božji že vnaprej obstoječi milosti. Da bi razložili pozitivno mimetičnost, se moramo torej obrniti k teološkim kategorijam.

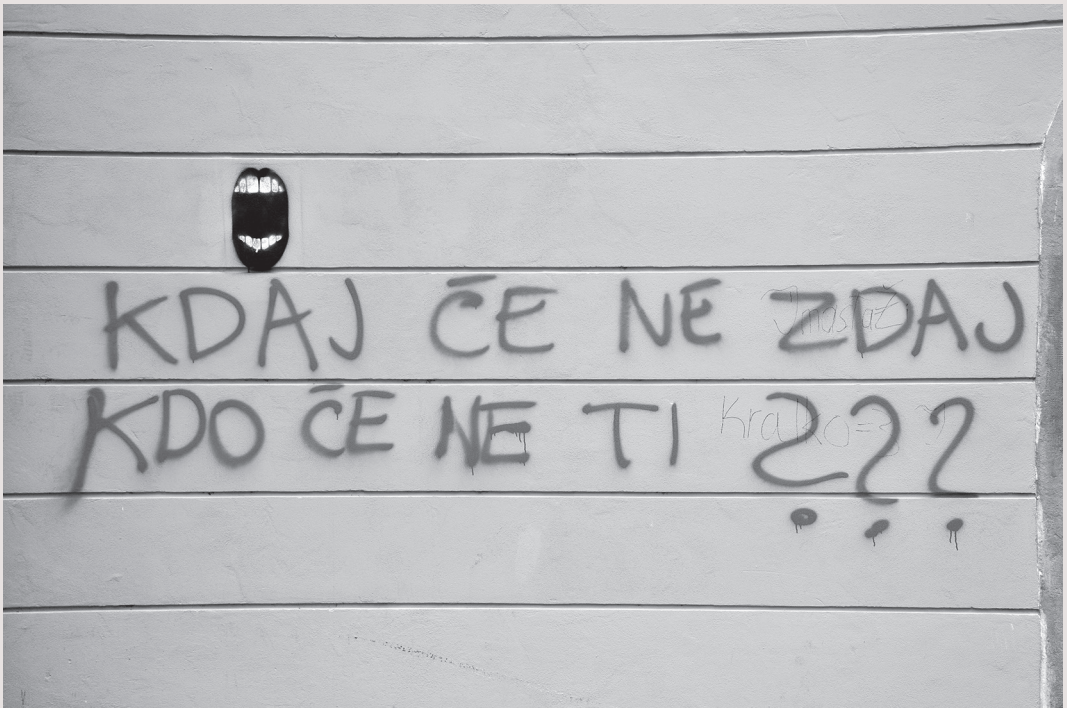
Morda smo na tej točki končno prišli do globljega razloga, zakaj Girard do sedaj ni



veliko pisal o pozitivni mimetičnosti. Kolikor je mogoče, poskuša utemeljevati na ravni antropologije in sociologije. Da bi prišli do pozitivne mimetičnosti, moramo preseči to raven, kot je nakazano v odlomku iz *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*: "Zlom mimetičnega enoumja ... je razložljiv le s silo, ki bi bila močnejša od razseva nasilja; če smo ob svojih analizah sploh kaj spoznali, pa je to prav dejstvo, da na vsem svetu ni ničesar močnejšega od nalezljivosti nasilja."<sup>29</sup>

Prevod: Rok Blažič

1. Prevod članka: Petra Steinmair-Pösel, "Original Sin, Grace, and Positive Mimesis", v: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 14 (2007), 1-12. Dr. Petra Steinmair-Pösel je študirala teologijo na univerzi v Innsbrucku in Dublinu, trenutno je ima položaj asistentke na Inštitutu za družbeno etiko na Katoliški teološki fakulteti Univerze na Dunaju. *Contagion* je revija mednarodne povezave raziskovalcev, ki se ukvarjajo z vprašanji mimetične teorije, ki jo izdaja Michigan State University Press. Op. prev.
2. Prim. Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Beiträge zur mimetischen Theorie 6 (Münster, Nemčija: LIT Verlag, 2003), 283-84.
3. Prim. Rebecca Adams, "Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text': A Creative Reassessment of Mimetic Desire," v: *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking*, ur. W. Swartely (Telford, PA: Pandora Press, 2000), 281.
4. René Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), 30-31.
5. Prim. Adams, "Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text,'" 281-82.
6. Prim. Raymund Schwager, "Rückblick auf das Symposium," v: *Dramatische Erlösungslehre: Ein Symposium*, Innsbrucker theologische Studien 38, ur. J. Niewiadomski in W. Palaver (Innsbruck: Tyrolia, 1992), 357; prim tudi Palaver, *René Girards mimetische Theorie*, 284.
7. Prim. na primer Adams, "Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text.'"
  8. 1 Mz 1,27.31. (Citirano po SSP. Op. prev.)
  9. Prim. na primer Karl Rahner, "Existential, übernatürliches," v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. izd., zv. 3, ur. J. Höfer in K. Rahner (Freiburg, Germany: Herder, 1959), 1301.
  10. René Girard, *Violence and the Sacred*, prev. Patrick Gregory (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), 146.
  11. V tem kontekstu se lahko vprašamo, ali netematska želja, usmerjena k transcendenči, predstavlja izvor mimetičnosti ali - obratno - mimetična narava želje stoji na izvoru svoje usmeritve k transcendenči. Da bi pravilno odgovorili na vprašanje, bi bila potrebna podrobna in temeljita raziskava, ki je ne moremo opraviti v okviru pričujočega članka. Za naš trenutni namen je vendarle dovolj izpostaviti tesno
    12. Celotno besedilo njegovega predavanja je objavljeno v: René Girard, *Wissenschaft und christlicher Glaube* (Tübingen, Nemčija: Mohr Siebeck, 2007).
    13. René Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, prev. James G. Williams (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001), 15-16. (Vsi citati iz tega dela so navedeni po slovenski izdaji: René Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, prev. Vesna Velkoverh Bukilica (Ljubljana: KUD Logos, 2006), 28. Op. prev.)
    14. Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 6. (Girard, *Gledam satana*, ... 28-29.)
    15. Peter Sloterdijk, "Erwachen im Reich der Eifersucht: Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung," sklepna beseda k René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz: Eine kritische Apologie des Christentums* (München, Nemčija: Carl Hanser Verlag, 2002), 250. Citat je v angleščino prevedla Petra Steinmair-Pösel. V nemščini jo Sloterdijk imenuje "wissenschaftliche Fassung der Erbsündenlehre".
    16. René Girard, *Deceit, Desire and the Novel*, prev. Yvonne Freccero (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988), 61.
    17. Girard, *Deceit, Desire and the Novel*, 58.
    18. Girard, *Deceit, Desire and the Novel*, 59.
    19. Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 40. (Girard, *Gledam satana*, ... 54.)
    20. Sloterdijk, "Erwachen im Reich der Eifersucht: Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung," 250.
    21. Prim. Raymund Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama: Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalypse*, Beiträge zur mimetischen Theorie 5 (Münster, Nemčija: LIT Verlag, 1997), 174. Prim. tudi: Schwager, *Banished from Eden: Original Sin and Evolutionary Theory in the Drama of Salvation*, prev. James G. Williams (Herefordshire: Gracewing Publishing/Inigo, 2005) 153.
    22. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama*, 41. Citat prevedla: Petra Steinmair-Pösel. Prim. tudi Schwager, *Banished from Eden*, 28.
    23. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama*, 60. Prim. tudi Schwager, *Banished from Eden*, 43.
    24. Prim. Palaver, *René Girards mimetische Theorie*, 280.
    25. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama*, 41. Prim. tudi Schwager, *Banished from Eden*, 28.
    26. Prim. Nikolaus Wandering, *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen: Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, Beiträge zur mimetischen Theorie 16 (Münster, Nemčija: LIT Verlag, 2003), 310.
    27. Prim. Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 13-14 (Girard, *Gledam satana*, ... 26).
    28. Józef Niewiadomski, "Extra Media Nulla Salus? Attempt at a Theological Synthesis," v: *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, Beiträge zur mimetischen Theorie 17, ur. W. Palaver in P. Steinmair-Pösel (Dunaj: LIT Verlag, 2005), 495.
    29. Prim. Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 189 (Girard, *Gledam satana*, ... 212).



RICHARD KEARNEY\*

# Tujci in drugi: Med Girardom in Derridajem\*\*

V tem članku pojem 'drugi' razumem tako, kot ga pogosto razume sodobna kontinentalna teorija, namreč, da se nanaša na drugost, ki je vredna občudovanja, spoštovanja in gostoljubja. V nasprotju s tem pa pojem 'tujec' razumem tako, da se nanaša na tisto izkušnjo drugosti, ki je povezana z a) *selekcijo* (kot pri politiki priseljevanja in podobnih dejanjih, pri katerih se razlikuje med domorodci in tujci); b) *nezaupanjem* (kot pri NLP-jih in drugih nezaželenih vsiljivcih) in c) *iskanjem grešnega kozla*. Pokazal bom, da potrebujemo, če se želimo soočiti s sodobno obsednostjo s tujci, kritično hermenevtiko, ki lahko nagovori dialektiko drugih in tujcev: hermenevtiko, ki je zmožna sprejemati etične odločitve, ne da bi podlegla črno-beli logiki prenatrženega izključevanja ene izmed obeh opcij. Da pa bi to dosegel, bom pojasnil, kako nam lahko Girardova kritika iskanja grešnega kozla pomaga kritično razločevati med neškodljivimi in škodljivimi drugimi – tj. med drugim kot 'mimetičnim' in kot 'transcendentnim'. Nato pa bom pojasnil, kako nam lahko koristi tudi dekonstruktivno branje, ki ruši vsakršno ostro in trdno sodbo ter izpostavlja drugega kot tujca in tujca kot drugega. Na kratko, utemeljil bom, da Girard potrebuje Derridaja in Derrida Girarda (Kearney, 1995 in 1998).

## GIRARD O GREŠNIH KOZLIH

Girard je prepričan, da so človeške družbe utemeljene na mitih o žrtvovanju. Ti miti pa funkcionirajo v skladu z mehanizmom iskanja grešnega kozla, katerega funkcija je, da nekatere izbrane 'druge' spremeni v 'tujce'. Ker naj bi bili ti tujci krivi za tegobe in delitve v družbi, jih iskalci grešnega kozla osamijo ali izločijo. In ta žrtvovanska strategija v mnogih skupnostih vzpostavlja občutek kolektivne identitete – to je, daje jim temeljni občutek,

kdo je v skupnost vključen (mi) in kdo izključen (tujci). Toda cena za to je običajno, da demonizirajo nedolžnega outsiderja: da žrtvujejo 'drugega' na oltarju 'tujca'.

Tako trdi René Girard v seriji kontroverznih spisov od knjige *Nasilje in sveto* (1977) pa do *Stvari, skrite od ustanovitve sveta* (1987) in *Grešnega kozla* (2011). Najpomembnejši cilj teh del je kritično ovrednotiti žrtvovanski mehanizem iskanja grešnega kozla, ki deluje na tako različnih področjih, kot so pravo, književnost, politika, religija in antropologija

mita. Nato pa Girard pokuša doseči, da bi bile operacije naših predstav o družbi [social imaginary, op. prev.] – tj. naše ideološko nezavedno – odgovorne etiki. Odloči se torej, da bo ideologije iskanja grešnega kozla podredil kritični hermenevtiki sumničavosti in izpostavil zakrite pomene, ki se skrivajo očitnim.

Girardova hipoteza gre nekako takole. Večina družb temelji na obrednem žrtvovanju drugega, ki ga razglasimo za žrtveno jagnje. Temeljno soglasje, ki ga potrebujemo za družbeno sobivanje med ljudmi, ki so si med seboj konkurenčni, namreč dobimo s kolektivno projekcijo, s katero nekega tujca, ki ga izberemo za žrtev, 'obdolžimo', da je nosilec vse agresije, krivde in nasilja, ki obrača bližnjega proti bližnjemu. S tem, ko iz grešnega kozla – neznanca napravimo žrtev, ustvarimo občutek solidarnosti *znotraj* plemena, ki je ponovno združeno v dejanju preganjanja. In na ta način se ponovno vzpostavi harmonija v skupnosti, ki zdaj povsem pozabi na začetno sovraštvo do odtujenega grešnega kozla in ga morda začne celo častiti (retrospektivno); konec koncev je bilo prav obredno žrtvovanje tujca tisto, ki je rešilo skupnost predvsem pred samo seboj. Ta žrtvovani grešni kozel je torej tisti, ki je – *kako čudovito* – omogočil notranje razdeljeni družbi, da se je odvrnila od pogubne notranje tekmovalnosti in svoje sovraštvo usmerila na nekoga *zunaj* plemena.

Na ta način pa tujec, razglašen za grešnega kozla, postane ustanovitelj skupnosti. Tako je Prometej, na primer, v zgodnjih grških mitih večkrat imenovan *pharmakos* (grešni kozel). Podobno retrospektivno apoteozo pa najdemo tudi pri drugih grešnih kozlih, ki imajo ustanoviteljski značaj v različnih kulturah – pri Ozirisu, Romulu, Kristusu, Orfeju, Sokratu in Cuchulainu. Čeprav so te žrtvovanske figure njihovi sodobniki brez izjeme preganjali in zatirali, so jih čez čas začeli častiti, na koncu pa so postale rešilni bogovi, ki so svoje skupnosti spravili iz kaosa v red. Iz zamegljene preteklosti namreč prihajajo kot čudežni 'drugi', ki so uspeli pretvoriti spor v zakon. Ta

čudežna pretvorba žrtvovanih 'tujcev' v svete 'druge' pa je utemeljena na načrtni pozabi njihove izvorne stigmatizacije – tj. na pozabi dejstva, da so bili *najprej* žrtve skupinskega prelivanja krvi.

Žrtvovanski miti o odtujitvi pa niso omejeni samo na starodavne čase. Še naprej se pojavljajo tudi danes, pravi Girard, pa čeprav so mehanizmi za stigmatizacijo drugega postali bolj zapleteni in prikriti. Girard gre celo tako daleč, da trdi, da nobena sodobna družba ni povsem brez težnje po iskanju grešnega kozla – pravi namreč, da v vsaki družbi obstaja mimetična tekmovalnost za skromne vire, ki jo redno rešujemo tako, da jo proglasimo za skupen vzrok v boju proti dogovorjenemu zunanjemu 'sovražniku'. Na ta način bi lahko pojasnili vedno znova aktualen pojav lova na čarovnice in izgonov, ki se pogosto dogajajo pod pretvezo rasizma, antisemitizma ali tako imenovane 'obrambe nacionalne varnosti'. Te strategije preganjanja delujejo na temelju izmišljenega zlega notranjega ali zunanjega sovražnika, zaradi katerega je zastrupljena voda, pokvarjena državna politika, izprijena nič hudega sluteča mladina, uničeno gospodarstvo, razrušen mir in pokvarjeno moralno tkivo družbe. Osrednjo vlogo pri demonizaciji 'tujca', ki ga vsi skupaj prepoznamo (posameznika ali manjšine), pa pogosto igrajo popularni mediji in tisk.

Toda to je tudi ena izmed težav mitov o iskanju grešnega kozla. Družba se namreč lahko samo *pretvarja*, da verjame v laž, saj taista družba laže tudi sama sebi! Zato ideološko preganjanje tudi ni produktivno, saj je dejstvo, da potrebujemo neprestano obnavljanje in ponavljanje žrtvovanskega dejanja. Odvisnost od tujca-grešnega kozla tako nikoli ne mine. Vsaj toliko časa ne, dokler si ne priznamo, da vedno hrepenimo po tistem, kar ima drugi, in na ta način presežemo mimetični spor, ki je v bistvu sprožil iskanje grešnega kozla. Pristno miroljubna skupnost bi bila tista, ki, kot pravi Girard, kaže na strategije žrtvovanskega odtujevanja v svojem lastnem delovanju in vstopa v luč 'resničnega bratstva'

– to bi bila družba, ki bi živela brez potrebe po grešnem kozlu. Takšna skupnost bi se osvobodila mimetične tekmovalnosti, ki temelji na konfliktih želje in obsojanju 'tujcev', ter se namesto tega zavezala načelom 'transcendence' onkraj časa in zgodovine. Na kratko, za mir ne potrebujemo ničesar drugega kot oddvojitev tujca od drugega in priznanje, da je pristno 'drugi' tisti, ki je radikalno Drugi – gre za asimetrično, navpično drugost, ki je ni mogoče speljati na zavistne zvijače mimetične želje. Girard pa tako kot Levinas to etično drugost imenuje – pa čeprav nas nagovarja preko obličja človeškega drugega – Bog (Levinas 1978; 1979; 1998).

Čeprav se strinjam z Girardovo splošno analizo mitov o iskanju grešnega kozla, pa se sprašujem, ali ne gre včasih v svojem ožigosanju *mita per se* predaletč. Girarda bi namreč vprašal, ali so vsi miti (tisti o nastanku ljudstev in sodobni) nujno 'žrtvovanjski' v njegovem pomenu besede. Mar ne obstajajo vsaj nekateri miti, ki ne temeljijo na potrebi po projekciji krivih obtožb v grešne kozle, ampak so plod pristno ustvarjalnega vzgiba, da bi predstavili druge možnosti eksistence in kljubovali statusu quo? Ali če se izrazim s pomočjo Ricoeurjeve kritične hermenevtike: ali je možno, da nekateri miti ne služijo *utopični* funkciji prenovne na simbolni ravni, ampak *ideološki* funkciji pretvarjanja in nadvlade (Ricoeur 2009; Kearney 1996)? In če je tako, mar ne bi mogli Girardovega vsesplošnega enačenja vseh mitov z iskanjem grešnega kozla obdolžiti, da je tudi to iskanje grešnega kozla – tj., da gre za prizadevanje, da bi v poetiko mita vsadil skrite žrtvovanjske motive?

V poglavju knjige *Grešni kozel* (2011) z naslovom 'Kaj je mit?' Girard našteva štiri temeljne karakteristike pripovedi o kolektivnem preganjanju: a) družbena ali kulturna kriza ('splošna izguba razlik'); b) zločin, ki ga imamo za vzrok te krize; c) krivec, ki ni obtožen zato, ker bi bil neposredno vpleten v zločin, ampak zato, ker je nekako povezan z njim ('grešni kozel-tujec'); in končno d) nasilje, ki mu pogosto pripišemo svet značaj.

Temeljni cilj besedil o preganjanju pa je, da odgovornost za družbeno krizo pripišejo krivcu in nato z izgonom domnevnega krivca-tujca iz politične skupnosti obnovi družbeni red (vzpostavi razlike). Girard kot mit obravnava *katerokoli* pripoved, ki vsebuje te žrtvovanjske karakteristike. Vsako besedilo, ki govori o žrtvovanjskem nasilju proti žrtvi in obenem prikriva svoj lasten mehanizem pregona, se tako šteje za mit. Girard gre še dlje in izjavi, da žrtvovanjski miti niso samo nezavedne želje po pregonu, ampak tudi *resnični* dogodki. Torej nimamo opravka samo s simbolnimi ali domišljajskimi dejanji nasilja, ampak s pripovedmi, ki so zakoreninjene v zatrtih zgodovinskih *dejavstvih*: "Vsi miti izhajajo iz resničnih nasilnih dejanj (1987, 38)." Girard se namreč močno upira vsakršni hipotezi, da je žrtvovanjske mite mogoče zvesti na neko 'intertekstualno' igro lingvističnih odnosov, kot bi morda trdili kakšni post-strukturalisti ali dekonstrukcionisti. Niti jih ni mogoče povezati zgolj s 'strukturami' uma, kot trdijo strukturalistični antropologi, kot sta Lévi-Strauss in Dumézil. Ne, povezani so z zgodovinskimi dogodki, ko so nekatere napravili za žrtve, pravi Girard (1987, 114–139). Bolj so torej stvar mesa in krvi, kot pa stvar domišljije.

Girard svojo analizo začne s tem, da se osredotoči na "vzorčni mit" o Ojdipu, za katerega je prepričan, da "vsebuje vse stereotipe preganjanja" (2011, 48). Nato pa od tega nedvoumnega mita o preganjanju preide k manj očitnim in hoče pokazati, da so vsi miti od prve do zadnje analize zakoreninjene v dejanskih pregonih dejanskih grešnih kozlov. Girard predlaga naslednje paradigmatično branje Sofoklovega *Kralja Ojdipa*:

*V Tebah razsaja kuga: to je prvi stereotip preganjanja. Ojdip je odgovoren, ker je ubil svojega očeta in se poročil s svojo materjo: to je drugi stereotip. Preročišče razglasi, da je treba gnusnega zločinca pregnati, da bi se epidemija končala. Eksplicitno je omenjeno, da je cilj pregon. Očetomor in incest sta očitna posrednika*

med individualnim in kolektivnim; oba zločina tako jasno odpravljata razlike, da se njun vpliv kot nalezljiva bolezen razširi na celotno družbo. V Sofoklesovem besedilu vidimo, da je med tistim, ki ne priznava razlik (tj. tistim, ki je neurejen, op. p.) in kužnim bolnikom enačaj.

Tretji stereotip so žrtvena znamenja. Prvo je telesna okvara: Ojdip šepa. Ta junak od drugod je prispel v Tebe kot popoln neznanec, dejansko kot tujec, razen pravno.

Kajti navsezadnje je sin kralja in tudi sam kralj, zakoniti dedič Laja. Ojdip podobno kot toliko drugih mitskih likov združuje obrobnost outsiderja z obrobnostjo insiderja. Podobno kot Odisej na koncu Odiseje je včasih tujec in berač, včasih pa vsemogočni vladar. /.../ Ojdipova telesna okvara, njegova preteklost izpostavljenega otroka, njegov položaj tujca, povzpelnika, kralja, zaradi vsega tega je prava zbirka žrtvenih znamenj. (Girard 2011, 48–49).

Girard nato primerja mit o Ojdipu s srednjeveškimi dokumenti Guillaumea de Machauta o preganjanjih judov in opaža, da sta obe besedili "poročilo o preganjanju, povedano z zornega kota naivnih preganjalcev (Girard 2011, 49)." Tako v mitu o Ojdipu, kot pri Guillaumeu de Machautu ali v čarovniških procesih v dobi inkvizicije Girard odkriva, da so "obtožbe pravzaprav mitološke: očetomor, incest, moralno ali fizično zastrupljanje skupnosti (2011, 49)." Obenem pa v zgodovinskih pripovedih o preganjanjih odkriva, da do uničenja 'krivega' pride v okoliščinah silovite družbene krize, izvede pa ga paranoična drhal.

Na kratko, Girard zavrača stališče, da so miti nevtralne stvaritve, ki jih je potrebno občudovati kot starodavne, eksotične znanilke neke *divje misli*. Vsaka družba, pravi, temelji na izvedenem dejanju žrtvovanja. In edina razlika med 'starodavnimi' in 'naprednimi' kulturami je v tem, da je funkcija žrtvovajske mitologije pri prvih bolj očitna. V primitivnih mitih, opaža Girard, so namreč "stereotipi

bolj brezhibni in popolni kot v Guillaumovem besedilu. Kako bi lahko verjeli, da so povezani zgolj po naključju ali zaradi domišljije, ki je popolnoma arbitrarna, pesniška, fantastična in tako tuja tako miselnosti kot resničnosti preganjanja? Pa vendar prav to hočejo naši profesorji, da verjamemo, in mene imajo za čudaka, ker trdim nasprotno (2011, 50)."

Girard se ne opravičuje in ne dela izjem. S tem izziva romantično nostalgijo sodobnih etnologov, ki mite obravnavajo kot domišljajske zgodbe, ki se ne nanašajo na nič, kar bi bilo izven njihovih lingvističnih struktur. 'Mitskosti' mita "ne sestavlja megličasta literarna dišava, ampak pogled preganjalcev na njihovo lastno preganjanje (Girard 2011, 50)." Miti so namreč v nekem smislu fikcija le v svoji formalni sposobnosti, da lahko zakrijejo izvor žrtvovajskih znamenj v zgodovinskih dejanjih preganjanja.

Girardova hermenevtika tujca je torej etična prav zaradi tega, ker je *realistična*. V nasprotju z romantičnim zanikanjem vzročne povezave med mitom in resničnostjo Girard namreč trdi (kot smo videli), da simbolni vidiki mita niso nič drugega kot krinke, ki predstavljajo *dejanske* žrtvovajske dogodke. Ena izmed obsedenosti romantične poetike je razlaga, da so mitološke pošasti čiste izmišljotine, s čimer pa zatremo to, kar resnično so: skupek prvin, izposojen iz *resničnih* bitij. Minotaver, na primer, je mešanica človeka in bika. Girard ima pošastno za izraz splošne izgube razlik in kaosa, s čimer pokaže, kako pošasti nosijo znamenja preganjalških stereotipov – tu gre še posebej za tiste s telesno in moralno okvaro (kar je v mitu enako) in za 'neznance', ki so odgovorni za krizo skupnosti. S tem, ko Minotavra slikajo kot zločinskega tujca, ki je nepopisno grozljiv, preganjalci nalagajo moralno krivdo za določeno krizo outsiderju, katerega telesna hiba namiguje na sorodnost s *pošastjo* (Girard 2011, 61).

Domišljajski značaj mita povzroča, da ima tako imenovani 'krivi' isto bistvo kot zločin. Pošastni značaj 'zločinca' in neposredna vzročna povezava med njegovo pošastnostjo

in samo kolektivno krizo se zdi na domišljjski ravni tako neposredna, da komajda opazimo obtožni proces, ki je v ozadju. "Prepričani smo, da ne gojimo mitoloških iluzij, ker smo se zakleli, da nas ne bodo zaslepili. /.../ Najboljši in najbolj dokončen alibi je spet to abstraktno prepričanje, ki nasilju, ki ga nakazuje mit, zanika vsako resničnost (Girard 2011, 63)." Prav zato pa Girard tako ognjevitavo zavrača tiste, ki vztrajajo pri razlagi mitoloških pošasti kot pravičnih poetičnih stvaritev. Da pa bi izpostavil žrtveno motivacijo, ki je v ozadju mita, Girard predlaga svojo lastno hermenevtiko sumničavosti – teorijo grešnega kozla.

Toda kot smo že videli, Girardova kritika iskanja grešnega kozla kot praksa družbenega očiščenja in pregona ni brez težav. Te težave pa postanejo še posebej očitne pri njegovi obravnavi pošastnega. Zdi se namreč, da s tem, ko svojo teorijo grešnega kozla opisuje kot 'Ariadnino nit', ki nas bo vodila skozi blodnjak mita, kaže, da so miti sami pošasti, da so grozeči Minotavri uma, ki jih je potrebno izgnati. Pogost zdrs iz samostalniške oblike (*mitska pošast*) v pridevniško (*pošastni mit*) izdaja Girardovo težnjo, da bi za grešnega kozla razglasil kar mit *per se*. S takim branjem Girard obravnava mit kot besedilno pošast, ki jo je treba prečistiti z njegovo lastno demitologizirajočo kritiko. Mit tako začne funkcionirati kot nov grešni kozel, ki je sam po sebi odtujen zaradi dejanja domišljije, ki si prizadeva za zanikanje resničnosti. Če torej Girard graja etnologijo, ker naj bi prikivala funkcijo iskanja grešnega kozla v mitu, se lahko vprašamo, ali lahko njega obtožimo, da za grešnega kozla razglša mitsko funkcijo kot tako?

Če je tako, je to pri Girardu brez dvoma nezavedno motivirano. Toda to ne sme biti alibi tudi po njegovih merilih. Jasno namreč pravi, da če iščemo izhod v nezavednem, to pomeni, da se pogrezamo v nekaj, "kar je celo bolj mitsko od mita". Girard je, kot smo videli, precej spreten pri zaznavanju takšnih nezavednih motivov pri Sofoklesu, Guillaumeu

de Machautu in drugih piscih pripovedi o preganjanjih. Na neki točki pa tudi pravi, da tisti, ki so najbolj izurjeni v spretnosti obsojanja motivov drugih, sami pogosto izvajajo podobno strategijo. Takole spregovori v trenutku izpovedne pronicljivosti: "Prejle sem govoril o naivnih preganjalcih, lahko bi govoril o njihovem pomanjkanju zavedanja. /.../ Zaradi ujetosti v ta sistem lahko govorimo o nezavednem preganjalcu in dokaz, da res obstaja, je, da celo tisti, ki so danes najbolj spretni pri odkrivanju grešnih kozlov drugih – in Bog ve, da to že dolgo obvladamo –, nikoli niso sposobni prepoznati svojih lastnih (Girard 2011, 67)." Se mar to ne nanaša tudi na samega Girarda? Mar ni inkvizitor, izurjen za iskanje grešnega kozla, tudi dovzet za svoje obsedenosti? Mar ne bi mogel biti vsaj delno očaran nad novim in še bolj zapletenim blodnjakom obsodb? Če povzamem, mar ni Girardova kritika ideologij odtujevanja in preganjanja sama po sebi predmet te iste kritike? Mislim, da ima naslednji odlomek iz *Grešnega kozla* (2011) primesi izvrstne ironije: "Če želimo razumeti to veliko skrivnost," piše Girard, "moramo zaslišati sami sebe. Naj se vsak vpraša, kakšen je njegov odnos do grešnega kozla. Sam se ne zavedam svojega lastnega in prepričan sem, dragi bralci, da enako velja tudi za vas. Eni in drugi imamo samo tiste, ki jih upravičeno sovražimo. Pa vendar je svet prepoln grešnih kozlov. Utvara preganjanja razsaja bolj kot kdaj prej, seveda manj tragično kot v času Gullama de Machauta, toda bolj potuhnjeno (Girard 2011, 67)."

Najbrž bi prav na tej točki nenavadno dvopolni etiki lahko koristila kakšna dekonstruktivna poteza. Prav na tem mestu namreč lahko etično kritiko opomnimo na njeno lastno nezanesljivost, ki se pokaže, če jo pritisnemo do moralnih skrajnosti; na ta način pa bomo pokazali tudi, kako vsako končno sodbo *de facto* oblikuje neizogiben konflikt interpretacij. Prepričan sem, da se inkvizitor Girard odrešuje toliko, kolikor samemu sebi nastavlja ogledalo. Zdi se namreč, da v bistvu priznava, da celo njegova lastna etična

kritika presega bremena določene nerešljivosti – to pa je breme, na katerega se v imenu pravičnosti sklicuje Derrida (Derrida 1992; Beardsworth 1994).

## DERRIDA O NEZNANCIH

**T**oda kljub temu, da bi dekonstrukcija lahko dopolnila Girardovo kritiko mitov o iskanju grešnega kozla, ima ta tudi svoje meje in težave. Čeprav se izogiba nevarnostim dvopolnih ali izključevalnih sodb, včasih obstaja nevarnost, da bo odpravila vsakršno veljavno osnovo za etično sodbo. Natančneje bi svoja vprašanja Derridaju opredelil takole: kako naj povežemo razumevanje odtujitve kot zlega z uganko drugosti kot 'pošastnosti'? In če ta povezava povzroča zmedo v naših prizadevanjih, da bi razumeli razliko med dobrim in zlim, kako lahko sploh etično razločujemo?

Ena izmed najstarejših zagonek človeškega mišljenja je *unde malum*: od kot izhaja zlo. Kaj je izvor zla – človek, narava, nadnaravno? Kakšen je značaj zla – greha, trpljenja, katastrofe, smrti (Copjec 1996; Ricoeur 1969)? Dekonstrukcija nas svari pred prehitro sodbo. In čeprav niti za trenutek ne zanikajo, da obstaja zlo odtujitve, Derrida in še nekateri drugi postmoderni misleci priporočajo čuječnost.

Medijski cirkus, ki mu je histerija tako blizu, je nagnjen k temu, da bi vse, kar je neznano, razglasil za 'zlo'. Na ta način 'drugi' postane 'tujec', neznanec grešni kozel, tisti, s katerim se razlikujemo v stališčih pa hudič. Prav to nagibanje k demonizaciji drugosti, ki naj bi bila grožnja naši kolektivni istovetnosti, pa je tisto, ki s tako lahkoto povzroča paranoične fantazije o sovražnih napadalcih. Vsaka grožnja 'državni varnosti' zato takoj sproži obrambno-napadalne mehanizme. S tem mislim na McCarthyjeve črne sezname in Reaganove Vojne zvezd, na Sovjetske montirane procese in gulage, na Maovo kulturno revolucijo in Trg nebeškega miru, na prepoved trgovanja s Kubo in mine v pristaniščih Nikaragve, na bombardiranje Kambodže in

potopitev Mavričnega bojnika, na Krvavo nedeljo in internacije brez sodbe na Severnem Irskem, na *Kristalnacht* in Auschwitz, na Sabro in Šatilo, na Sarajevo in Kosovo. Seznam je neskončen.

Tako kot Girard tudi Derrida priznava, da je večina nacionalnih držav tako zavzeta v ščitenju lastnega naroda pred tujimi virusi, da si prizadevajo za to, da bi svoje nasprotnike razglasili za patološke, in se jih znebili. Ko se torej soočamo z grozečim outsiderjem, je najboljši način obrambe napad. Spet in spet nacionalni *mi* opredeljujemo v nasprotju s tujim *oni*. In to je eden izmed razlogov, zakaj obstajajo državne meje in zakaj so državljani 'znotraj', tujci pa 'zunaj'. Seveda lahko z veljavnim potnim listom mejo prestopiš in postaneš tuj prebivalec. Toda da bi zares postal *del naroda*, potrebuješ nekaj več – nekaj, kar ti ni povsem brez težav na razpolago, če slučajno prihajaš iz one strani Ria Grande ali iz Gaze. Zaradi nacionalne varnosti namreč vzpostavljamo *zaščitni pas* okrog nacionalne države in jo ščitimo pred tujimi prebežniki. Tako kot to počne črta, zarisana v pesek pri Alamu. Ali pa Mason-Dixonova linija. Ali druge linije, ki ločujejo sever in jug – v Vietnamu, Koreji, Libanonu in na Irskem.

In prav v kontekstu takih delitev in polarizacij je Derrida v zadnjih letih iskal odgovore na vprašanja pravičnosti in gostoljubja. Vsaka nacionalna država je namreč logocentrična do te mere, da izključuje tiste, ki ne ustrezajo (ne-a) njeni logiki identitete (a je a). Da je to do neke točke potrebno, je ugotovil celo svetovljanski Kant, ko je sprejel, da je treba postaviti pogoje, pod katerimi lahko begunci pridejo v državo: na primer, da je njihovo bivanje začasno, da bodo upoštevali zakone, da ne bodo delili ljudi (Kant 1937). Seveda, svet pripada vsem, toda znotraj meja nacionalnih držav nekaterim pripada *bolj* kot drugim. Zato so v neki obliki nujno potrebni zakoni o priseljevanju in izseljevanju. Tako je to in Derrida to sprejema; toda obenem trdi, da obstaja nekaj, kar presega zakon. Namreč pravičnost. In pravičnost zahteva več, nemara



nekaj, kar je v polnosti nemogoče doseči: zahteva brezpogojno gostoljubje do tujca (Derrida 1992 in 1997a; Dillon 1999).

Gostoljubje je namreč zares pravično le, pravi ta argument, ko se upre skušnjavi, da bi razločevalo med dobrimi in zlimi drugimi, to je med sovražnimi napadalci (*hostis*) in neškodljivimi gosti (*hostis*). In zato je gost bodisi tisti, ki pozdravlja, bodisi tisti, ki napada. Ta zanimiv paradoks je prikazan v strašljivem položaju, v katerem se znajde poročnica Ripleyjeva (Sigourney Weaver) v filmu *Osmi potnik*, ko je hkrati mati tujca-otroka, ki ga nosi v maternici, in gostiteljica tujca-pošasti, ki jo je napadla.

Derrida ima veliko povedati o znanosti o tujcih v svoji najnovejši knjigi *De L'hospitalité* (Derrida 1997b). Kot v glavnem razumemo njeno sporočilo, je subjekt gostoljubja prijazen gostitelj, ki kot gospodar svojega doma odloča, koga bo povabil v hišo. Toda prav zaradi te samostojnosti pri odločanju se lahko gostitelj začne bati določenih drugih, ki mu grozijo, da bodo napadli njegovo hišo in ga iz gostitelja spremenili v talca. Zakoni gostoljubja zato vsakemu gostitelju pridržejo pravico, da lahko oceni, izbira in določa tiste, ki jih želi vključiti ali izključiti – to je, da razločuje. Tako razločevanje, ki je nepogrešljiv del 'zakona o gostoljubju' (*hospitalité en droit*), pa zahteva, da se vsak predstavi in pove svoje ime, preden vstopi v dom nekoga drugega. In ta proces prepoznavanja vključuje vsaj določeno stopnjo nasilja. Derrida ta paradoks komentira na premeten način: "Nobene suverenosti v klasičnem pomenu besede ne more biti brez suverenosti posameznika v njegovem domu, toda ker ni neomejenega gostoljubja, lahko suverenost deluje samo na podlagi filtriranja, izbiranja, s tem pa izključevanja in nasilja. Določena nepravičnost /.../ je navzoča že na začetku, prav pri korenini pravice do gostoljubja. To skrito sodelovanje med nasiljem moči in silo zakona (*Gewalt*) na eni strani in gostoljubjem na drugi se zdi, da je radikalno vsajeno v zapis gostoljubja kot pravice ... (Derrida 1997b, 53)."

Derrida pa gre še dalje in poveže ta vključujoč/izključujoč zakon gostoljubja z etiko v bolj splošnem pomenu. Paradoks neznanca (*xenos/hostis*), ki je bodisi napadalen tujec bodisi dobrodošel tujec izhaja, kot pravi:

... iz zamejenega polja ethosa ali etike, domovanja ali obiskovanja kot ethosa, morale (Sittlichkeit), objektivne moralnosti kot jo specifično prepoznavamo v Heglovi tridelni opredelitvi pravice in filozofije pravice: družina, družba (na državni ali mestni ravni) in država (ali nacionalna država) (Derrida 1997b, 44).

Derrida takole povzema aporijo med tujcem in drugim: "Outsiderja (*hostis*) sprejemamo bodisi kot gosta ali pa kot sovražnika. Gostoljubje, sovražnost, *sovragestoljubje* (Derrida 1997b, 45)." Derrida se popolnoma zaveda, kako ta nedoločljiva dialektika bega naše etične norme in potrjuje, da na prvo mesto sodi gostoljubje pravičnosti – to je odprtost do absolutno drugega kot drugega brez imena. S tem pa izpodrivamo gostoljubje zakona. Za absolutno drugega je namreč značilno to, da je brez posebnosti, tj. brez imena ali lastnega imena. In absolutno ali brezpogojno gostoljubje, ki si ga zasluži, pomeni prelom z vsakodnevnimi normami o gostoljubju, ki jih določajo pravice, pogodbe, dolžnosti in zavezništva. Absolutno gostoljubje, pravi Derrida, "zahteva, da odprem svoj dom in da dam ne samo neznanču (ki ima priimek in družbeni položaj neznanca, itd.) ampak tudi absolutno drugemu, ki je neznan in brez imena; in da mu dam prostor (*donne lieu*), da mu dovolim vstopiti, priti, da mu dovolim, da se namesti v prostoru, ki mu ga ponujam, ne da bi zahteval, da mi pove svoje ime ali da vstopi z mano v neko vzajemno zavezništvo (Derrida 1997b, 29)."

Toda če absolutno gostoljubje zahteva od nas, da prelomimo z uradno priznanim gostoljubjem pravice, pa to ne pomeni, da slednjega spustimo iz rok; morda pomeni celo, da ga ohranimo v stanju neprestanega napredka in prilagajanja. Gotova pa to pomeni, da se absolutno gostoljubje tako razlikuje od pogojnega

gostoljubje kot pravičnost od zakona pravice, ki se mu mora prilagajati (Derrida 1997b, 29).

Vendar pa Derrida tej slepeči dekonstrukciji 'pravice do gostoljubja' doda pomemben epilog. Drugi ni samo tuj neznanec, ki je popolnoma zunanji v odnosu do doma, družine, naroda ali države. S tem bi namreč drugega odrinili v absolutno zunanost – v barbarskost, divjost, predkulturnost in predpravnost. Ne, da bi bilo gostoljubje praktično pravično, moramo razviti nek način, kako lahko absolutno drugi vstopi v naš dom, družino, narod, državo. In prav zato pravičnost ne more nikoli odpraviti zakona pravice: "Odnos do tujca/neznanca (*l'étranger*) zakon pravice (*le droit*) uravnava na ta način, da pravičnost postaja pravica (Derrida 1997b, 69)."

Težava te analize gostoljubja pa ni samo v težavi dekonstrukcijske logike; težava je tudi v tem, da se zdi, da preprečuje zadostiti potrebi po razločevanju med dobrimi in zlimi tujci, med neškodljivimi in škodljivimi neznanci, med svetniki in psihopati (pa čeprav gotovo večina izmed nas spada nekam vmes). Če mora gostoljubje ostati povsem pravično, se zdi, da vseh drugih, ki prihajajo, ne smemo povprašati po imenu in se o njih odločati. Zdi se, da Derrida to sprejema, ko pravi, da "se mora za to, da bi prišlo do čistega gostoljubja ali čistega daru, zgoditi absolutno presenečenje, /.../ odprtost brez obzorja pričakovanj /.../ v zvezi s prišlekom, ne glede na to, kdo to je. Prišlek je lahko dober ali zloben, toda če izključite možnost, da prišlek prihaja za to, da bo uničil vašo hišo, če hočete to nadzorovati in vnaprej izključiti to grozno možnost, potem ne gre za gostoljubje." Nato pa dodaja: "Drugi mora, tako kot Mesija, priti od koder želi (Kearney in Dooley 1995)." Kot pravi Derrida, tujci prihajajo samo v temi, kakor tatovi ponoči; in ko pridejo, smo vedno v temi. Nikoli ne vemo, kdo ali kaj so; še celo glede tega ne moremo biti prepričani, ali imamo privide ali ne. Absolutno drugi je namreč brez imena in brez obraza, je "nemogoč, nepredstavljen, nepredvidljiv, neverjeten, je absolutno

presenečenje (Caputo 1997; Dooley 1999)." Največ, kar lahko storimo, pa je, da beremo med vrsticami in napravimo preskok vere, nemogoč preskok vere, kakor Abraham in kakor Kierkegaard. In zakaj ne bi dodali – in v tem je moja težava z Derridajevim načelom nedoločljivosti – kakor Jim Jones ali David Koresh ali druge figure mistične norosti, ki verjamejo, da prejemajo mesijanska sporočila nekega Drugega, ki ga imenujejo Bog?

Če je vse branje branje v temi, kako lahko razločimo med svetimi in nesvetimi duhovi, kako naj razlikujemo med pravičnimi božanstvi miru in pravičnosti ter demonskimi božanstvi groze in uničenja? Joseph Campbell, na primer, ima veliko povedati o mesijanskih pošastih v delu *Moč mita* (1988), s katerim opozarja (vsaj meni se tako zdi), da potrebujemo takšne ali drugačne etične odločitve: "S pošastjo mislim na neko strašljivo navzočnost ali prikazen, ki razblinja vse vaše standarde o skladnosti, redu in etičnem vedenju /.../ To je Bog v vlogi uničevalca. Takšne izkušnje presegajo etične sodbe. Etika je zradirana. /.../ Bog je strašen (Campbell 1988, 222)."

Biti absolutno gostoljuben namreč pomeni opustiti vse kriterije etičnega in pravnega razločevanja. In v taki nerazločujoči odprtosti do drugosti postanemo nezmožni ločevati med dobrim in zlim. To je sicer odlična lekcija v toleranci, ne pa nujno tudi v moralni razsodnosti. Če je razlika med Jezusom in Jimom Jonesom, med svetim Frančiškom in Stalinom, med Maleno in Mengelejem, med Sidarto in Marquisom de Sadejem – in mislim, da si večina izmed nas želi reči, da je – potem morajo neke nadaljnje moralne odločitve dopolniti dekonstruktivno dejanje gostoljubja. Na kratko, dekonstruktivna ne-rzsodnost mora biti dopolnjena z etično hermenevtiko, ki je sposobna razločevati med dobrim in zlim. Če torej potrebujemo logiko nedoločljivosti, potem potrebujemo tudi etiko razsodnosti. To pa pomeni, potrebujemo *oba*: Derridaja in Girarda.

Prevedel: Leon Jagodic

## LITERATURA

- Beardsworth, Richard. 1994. Nietzsche and the Machine. Intervju z Jacquesom Derridajem. V: *Journal of Nietzsche Studies* 7 (1994): 7–66.
- Campbell, Joseph. 1988. *The Power of Myth*. New York: Doubleday.
- Caputo, John. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Copjec, Joan, ur. 1996. *Radical Evil*. London: Verso.
- Derrida, Jacques. 1992. Force of Law. V: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld in David Gray Carlson, ur. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques. 1997a. *Politics of Friendship*. London: Verso.
- Derrida, Jacques. 1997b. *De L'Hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.
- Derrida, Jacques. 1998. Hospitality, Justice and Responsibility. V: Richard Kearney in Mark Dooley, ur. *Questioning Ethics*. London: Routledge.
- Dillon, Michael. 1999: Another Justice. V: *Political Theory* 27 (2/1999): 155–157.
- Dooley, Mark. 1999. The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard and Levinas on 'Hospitality'. V: Robert L. Perkins, ur. *International Kierkegaard Commentary: Works of Love*. Macon: Mercer University Press.
- Girard, René. 1982. *Le Bouc Émissaire*. Paris: Grasset.
- Girard, René. 1977. *Violence and the Sacred*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, René. 1987. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. London: Athlone.
- Girard, René. 2011. *Grešni kozel*. Prev. Slavica Jesenovec Petrović in Borut Petrović Jesenovec. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kant, Immanuel. 1957. K večnemu miru. V: *Dve razpravi*. Prev. Izidor Cankar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kearney, Richard. 1995. *Poetics of Modernity*. Atlantic Heights, NJ: Humanities Press.
- Kearney, Richard, ur. 1996. *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*. London: Sage.
- Kearney, Richard in Mark Dooley, ur. 1998. *Questioning Ethics*. London: Routledge.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *Otherwise than Being*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, Emmanuel. 1979. *Totality and Infinity*. Haag: Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel. 1998. *Of God Who Comes to Mind*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Ricoeur, Paul. 1969. *The Symbolism of Evil*. Boston, MA: Beacon Press.
- Ricoeur, Paul. 2009. *Živa metafora*. Prev. Nastja Skrušny Babin. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

---

\* Richard Kearney je profesor filozofije na University College v Dublinu in gostujoči profesor na Boston Collegu. Je avtor številnih knjig o kontinentalni filozofiji, veliko pa je pisal tudi o postnacionalistični politiki na Irskem.

\*\* Richard Kearney: "Aliens and Others: Between Girard and Derrida." V: *Cultural Values* 3 (3/1999): 251–262.



# Mimetična teorija in iskanje grešnega kozla v dobi spletnega nasilništva nad vrstniki: primer Phoebe Prince<sup>2</sup>

## UVOD

**N**asilništvo med vrstniki [*ang. bullying, op. prev.*] je problem, ki presega družbene meje in lahko pusti izjemne duševne in čustvene posledice, med katerimi so predvsem nizka samopodoba, slabi rezultati v šoli, depresija in v nekaterih primerih tudi nasilje in samomor (Parker in Asher 1987; Olweus 1993; Sharp 1995; Rigby 1998; Hunt in Jensen 2006). V običajni obliki so za nasilništvo med vrstniki značilni naslednji trije kriteriji:

*"(1) To je nasilno vedenje ali namerno 'škodovanje', ki (2) se ponavlja in traja nekaj časa (3) in se dogaja v medosebnih odnosih, za katere je značilno neravnovesje moči. Lahko bi še dodali, da se nasilniško vedenje pogosto pojavlja brez očitnega izzivanja, do negativnih dejanj pa lahko pride v obliki telesnega stika, v besedah ali na druge načine, na primer v obliki žaljivih grimas ali kretenj ali z namernim izključevanjem iz skupine (Olweus 1999, 10–11)."*

Čprav je bilo na temo soočanja z nasilništvom med vrstniki v šolah napravljenih veliko raziskav in razvitih veliko strategij, pa nenehen razvoj komunikacijskih tehnologij,

ki omogočajo izmenjavo mnenj v družbi in med mladimi, na področju nasilništva med vrstniki prinaša nove izzive. Vedno večje število primerov nasilništva in nadlegovanja preko komunikacijskih tehnologij je pripeljalo tudi do tega, da so raziskovalci skovali pojem spletno nasilništvo [*ang. cyberbullying, op. prev.*](Willard 2007a; Hinduja in Patchin 2008).

Katastrofalne posledice, ki jih ima spletno nasilništvo za mlade, se je pred nedavnim pokazal v ZDA, ko je januarja 2010 petnajstletno dekle z imenom Phoebe Prince napravilo samomor. Princeva je bila namreč žrtev dlje časa trajajočega nadlegovanja in norčevanja nekaterih sošolcev s South Hadley High School, ki se je v glavnem dogajalo na spletnih družabnih omrežjih in preko kratkih sporočil na mobilnih telefonih (*Boston Globe*, 11. maj 2010). Še novejši pa je podoben primer iz Velike Britanije, kjer je petnajstletna Natasha MacBryde napravila samomor le nekaj ur potem, ko je bila na družabnem omrežju deležna groženj (*The Guardian*, 22. julij 2011). In če se želimo v prihodnosti izogniti primerom, kot sta ta dva, bodo morali učitelji, pa tudi zakonodajalci razumeti, da se narava nasilništva med vrstniki spreminja, saj se le-to

prilagaja komunikacijskim tehnologijam, pa tudi dinamiki odnosov v razredu.

Spletno nasilništvo je nasilništvo, ki se dogaja preko elektronskih komunikacijskih tehnologij (kot so spletna pošta, mobilni telefoni, družabna omrežja, dlančniki, programi za pogovor preko interneta in svetovni splet). Willardova ga je opredelila kot:

*"/.../ okrutnost do drugih s pošiljanjem ali objavljanim škodljivih vsebin ali izvajanje drugih oblik družbene okrutnosti s pomočjo interneta ali drugih digitalnih tehnologij, kot so prenosni telefoni. Mladi ljudje so lahko bodisi tarče spletnega nasilništva ali pa tisti, ki se sami vedejo na škodljiv način. Med neposredno spletno nasilništvo spada ponavljajoče se pošiljanje žaljivih sporočil. Med bolj posredne oblike spletnega nasilništva pa spadajo razširjanje žaljivih vsebin, pošiljanje občutljivih osebnih podatkov ali prevzemanje identitete koga drugega z namenom, da bi povzročili škodo (2007a, 10)."*

Poskus Willardove, da bi naše razumevanje razširila onkraj že uveljavljene opredelitve nasilništva med vrstniki, pomeni potrditev, da je spletno nasilništvo z njim sicer povezano in mu je na neki način podobno, vseeno pa od nas sočasno zahteva, da na novo premislimo ustaljeno razumevanje nasilništva med vrstniki. Ta članek bo orisal najnovejše raziskave na področju spletnega nasilništva in raziskal kontekst, v katerem se tako preganjanje dogaja. Na koncu pa si bomo pomagali še z Girardovo mimetično teorijo in teorijo grešnega kozla ter analizirali družbene procese, ki se dogajajo pri spletnem nasilništvu.

## **SPLETNO NASILNIŠTVO**

**R**aziskovalci poudarjajo, da v fizičnem svetu mladostniki lahko doživijo dve vrsti nasilništva in preganjanja, odkrito in relacijsko (Crick in Grotspeter 1995; Prinsten in dr. 2001; Sullivan 2006; Dempsey in dr. 2009). Odkrito nasilništvo ali preganjanje

pomeni fizično nasilno vedenje, ki ga včasih bolj pripisujemo moškim kot pa ženskam. Na drugi strani pa je relacijsko nasilništvo ali preganjanje namerno škodovanje družbenemu položaju ali odnosom žrtve in vključuje dejanja, kot so družbeno izključevanje, širjenje govoric, podžiganje medosebnih sporov med vrstniki in razkrivanje osebnih informacij (Crick in Grotspeter 1995; Dempsey in dr. 20009). In čeprav lahko sodobne komunikacijske tehnologije uporabimo tako za odkrito kot tudi za relacijsko obliko nasilništva, je jasno, da šele na področju relacijskega nasilništva ta medij zares zaživi.

Nedavna raziskava, opravljena v Veliki Britaniji, je pokazala, da je 22 % mladih ljudi že doživelo kako obliko spletnega nasilništva (Smith in dr. 2006), medtem ko druge raziskave iz ZDA kažejo na še višjo stopnjo spletnega nasilništva med mladimi (Hinduja in Patchin 2008). Še novejša raziskava z Irske pa kaže, da je bil žrtev spletnega nasilništva že vsak sedmi mladostnik, ki se šola v drugi triadi osnovne šole ali naprej (O'Moore in Minton 2011).

Kot lahko vidimo iz zgornjih opredelitev, pa med spletnim nasilništvom in običajnim ali odkritim nasilništvom obstajajo pomembne razlike. Prvi sklop razlik se nanaša na naravo nasilja. Običajne oblike nasilništva so namreč navadno neposredne in nasilneži so vidni, medtem ko je spletno nasilništvo lahko anonimno, nasilnežem pa v medmrežju ni potrebno biti fizično močnejši in večji od svojih žrtev. Drugič, običajno nasilništvo se dogaja v času in prostoru, spletno nasilništvo pa se lahko zgodi kadarkoli in kjerkoli, tudi v zasebnih prostorih, na primer doma. Tretjič, spletno nasilništvo se lahko širi neprimerljivo hitreje kot običajne oblike nasilništva. Kratko sporočilo ali sliko na spletu je, na primer, mogoče v nekaj minutah kopirati in poslati naprej tisočim drugim ljudem. Četrtoč, material in pripomočke za spletno nasilništvo je mogoče enostavno vzdrževati (na primer, s shranjevanjem sporočil na telefon, spominski ključ, disk, itd.). Petič, običajno imajo mladi, ki se nasilniško vedejo do vrstnikov, slabe

odnose z odraslimi, na primer z učitelji; bilo pa je ugotovljeno, da imajo spletni nasilneži včasih dobre odnose s svojimi učitelji (Ybarra in Mitchell 2004). In končno, na eni strani se običajno nasilništvo po navadi dogaja na šolskem ozemlju; spletno nasilništvo pa se na drugi strani pogosto dogaja izven šole, kar boj proti takemu vedenju močno otežuje.

Drugi sklop razlik med običajnim in spletnim nasilništvom pa se nanaša na oblike, v katerih se dogaja spletno nasilništvo. Med oblike spletnega nasilništva namreč prištevamo: *zažiganje* [ang. *flaming*, op. prev], pošiljanje jeznih, žaljivih, vulgarnih sporočil o posamezniku v spletno skupino ali človeku osebno po elektronski pošti ali na kakšen drug elektronski način; *spletno nadlegovanje*, ponavljajoče se pošiljanje žaljivih sporočil žrtvi po elektronski pošti ali na kakšen drug elektronski način; *spletno zalezovanje*, spletno nadlegovanje, ki vključuje grožnje s škodovanjem ali ki je zelo zastrašujoče; *žaljenje in zaničevanje*, pošiljanje škodljivih, neresničnih ali okrutnih izjav o človeku drugim ljudem ali objavlanje takih vsebin na spletu; *maškarada*, pretvarjanje, da sem nekdo drug in pošiljanje ali objavlanje vsebin, ki tega človeka očrnijo; *razkrivanje*, razširjanje ali objavlanje vsebin, ki vsebujejo občutljive, zasebne ali neprijetne informacije o posamezniku, vključno z razširjanjem zasebnih sporočil ali slik; in končno *izključevanje*, kruto izključitev posameznika iz spletne skupine (Trolley in dr. 2006; Willard 2007a). In čeprav lahko rečemo, da se vse te oblike da povezati z odkritim nasilništvom, se od njega tudi razlikujejo in so bolj značilne za tehnologije, ki so v rabi pri relacijskem nasilništvu in preganjanju.

In končno, motivi, pa tudi demografska slika in profil spletnega nasilneža se od njegovega ne-spletnega kolega razlikujejo (Aftab 2008). Z drugimi besedami, anonimnost na spletu je dala moč tudi tistim, ki sicer tipično ne kažejo agresije do drugih (Shariff 2008, 31). Nasilnež torej ni več največji in najagresivnejši otrok na šolskem igrišču. Med nasilneži se tako zdaj lahko znajdejo tudi tisti, za katere

sicer običajno ne bi posumili na kaj takega; so namreč razumsko spretnejši in lažje uporabijo tehnologijo za vedno nova zastraševanja in nadlegovanja. Goodsteinova (2007, 82) celo trdi, da je internet 'demokratiziral' nasilništvo, saj je dal moč tudi tistim, ki sicer nimajo fizične moči za zastraševanje drugih.

Če se nasilnež s svojo žrtvijo sreča iz oči v oči, je omejen s tem, da žrtev lahko vidi tako njega kot njegove morebitne podpornike, če obstajajo. Spletno nasilništvo pa daje na voljo zaščitno plast, ki je prej nasilneži niso imeli na razpolago. V primeru nasilništva, povezanega s šolo, je internet na voljo tako sošolcem kot preostalemu svetu, zato je težko biti povsem prepričan, kdo je oseba, oz. kdo so osebe na drugi strani. Dvom vase in strah, ki izhaja iz dejstva, da nas nekdo nadleguje preko spletnih komunikacijskih tehnologij, pa nas izčrpava in se lahko pozna v obliki "/.../ slabih ocen, čustvenih težav, slabe samopodobe, ponavljajočih se odsotnostih iz šole, depresije in včasih tudi v samomoru (Chait 2008, 7)". Te težave so sicer podobne tistim, ki so posledica običajnega nasilništva; toda pri spletnem nasilništvu običajno ni mogoče pobegniti nekam na varno. Z drugimi besedami, medtem ko se šolski dan s koncem pouka konča, internet deluje še naprej in je na voljo nasilnežem tudi takrat, ko žrtve ni na spletu ali pri računalniku.

## KONTEKST IN PROBLEM

**M**edtem ko so običajne oblike nasilništva dobile in še dobivajo veliko pozornosti v literaturi, so raziskave s tehnologijo podprtega nasilništva še vedno v začetni fazi, zato težje razumemo naravo, obseg, dinamiko in posledice te nove oblike nasilništva. Na to temo je torej narejenih malo raziskav in večina izmed njih se nanaša na Združene države, le malo pa je takih, ki bi vsebovale primerljive podatke za Veliko Britanijo, Irsko in druge države Evropske unije (Smith in dr. 2006; O'Moore in Minton 2011). Zaradi tega vprašanje, ali se narava, doživljanje in vpliv

spletnega nasilništva med mladimi v različnih družbah in kulturah razlikujejo, ostaja še naprej odprto in predmet raziskav za prihodnost. S tem člankom pa bi radi odpravili omenjeno neravnovesje na ta način, da bomo raziskali naravo in obseg obstoječih raziskav o spletnem nasilništvu med najstniki v zadnji triadi osnovne šole in v srednjih šolah [*second-level schools, od 12 do 18 let starosti, op. prev.*] in se vprašali, ali naše obstoječe razumevanje položaja žrtve in nasilja lahko uporabimo tudi pri spletnem nasilništvu.

Splošna razširjenost informacijskih in komunikacijskih tehnologij je s seboj prinesla mnoge družbene in izobraževalne koristi. Mnoge šole so z navdušenjem sprejele komunikacijske tehnologije, še posebej potem, ko je bilo ugotovljeno, da boljši dostop do teh tehnologij krepi socialno interakcijo med dijaki in spodbuja k skupinskemu učenju (Beran in Li 2004). Najstniki tako odraščajo obkroženi z vseprisotnimi tehnologijami, ki so postale del našega vsakdana. Uporaba mobilnih telefonov, elektronske pošte, programov za pogovor preko spleta in družabnih omrežij je neločljivo povezana z njihovimi komunikacijami in družabnim življenjem (Palfray in Gasser 2008). Kot razkriva anketa, ki so jo napravili v ZDA, je imelo leta 2004 približno 45 % najstnikov (med 12. in 17. letom starosti) svoj mobilni telefon. Do leta 2008 pa je ta številka narasla že na 71 %. Pomenljivo je tudi to, kot navaja ista raziskava, da 33 % najstnikov vsak dan pošlje vsaj 100 kratkih sporočil, 11 % pa jih na dan pošlje več kot 200. V povprečju fantje vsak dan pošljejo 30 kratkih sporočil, dekleta pa 80. Najpomembnejši dejavnik, ki vpliva na to, ali imajo najstniki svoj mobilni telefon, je starost. Starejši ko je najstnik, veliko verjetneje je, da ga ima, največji porast pa je zaznati pri štirinajstih letih, ravno ob koncu osnovne šole. Med dvanajst- in trinajstletniki jih je leta 2008 namreč prenosni telefon imelo 52 %. Pri štirinajstih letih je število tistih, ki so imeli mobilni telefon, po isti raziskavi naraslo že na 72 %, pri sedemnajstih pa je imelo svoj prenosni telefon že

več kot osem od desetih najstnikov (84 %). Poročilo prav tako navaja, da je leta 2008 60 % najstnikov imelo svoj prenosni ali osebni računalnik ali pa so imeli vsaj doma sami dostop do njega (Lenhart 2009). In čeprav tako velika razširjenost komunikacijskih tehnologij ponuja očitne prednosti, še posebej na področju učenja in izobraževanja, hkrati s seboj prinaša tudi nekatere izzive, s katerimi se v mnogih zahodnih družbah pred tem niso srečevali.

Eden izmed izzivov, ki se danes postavlja pred učitelje in druge odrasle, je dejstvo, da tisti, ki so odraščali s komunikacijskimi tehnologijami, drugače razumejo zasebnost kot generacije pred njimi. Ti 'digitalni domorodci' puščajo na spletnih javnih mestih vse več sledi. Palfrey in Gasser tridta, da:

*"v najboljšem primeru kažejo, kdo si želijo biti, in pred svet postavljajo svoj najbolj ustvarjalen jaz. V najslabšem primeru pa na spletu puščajo podatke, ki jih lahko spravijo v nevarnost ali ki bi jih v naslednjih letih lahko ponižali (2008, 7)."*

Zaključujeta, da mladi danes sebe izpostavljajo na tak način, da imajo od tega korist tržniki, nasilneži in pedofili, za to pa bodo morda morali plačati visoko ceno.

Pojav spletnega nasilništva se je razširil s hitro rastjo novih tehnologij, kot sta internet in mobilni telefoni. S tem, ko so napredovale komunikacijske tehnologije, so se namreč pojavile tudi nove priložnosti za nasilništvo. In čeprav se mnogi učitelji in strokovnjaki za informacijsko in komunikacijsko tehnologijo zavedajo problema nasilništva v šolah, je težko ugotoviti, kdaj so dijaki žrtve nadlegovanja preko elektronskih komunikacij. Če se običajno nasilništvo denimo po navadi pojavlja v obliki fizičnega, pa tudi besednega zastraševanja, uporaba informacijskih in komunikacijskih tehnologij omogoča nadlegovanje in nasilništvo tudi takrat, ko izbrana žrtev ni fizično navzoča. In ker nekatere 'klepetalnice' zahtevajo gesla, to pomeni, da je brez sodelovanja žrtve težko ugotoviti, kdo je storilec in kdo žrtev.



Običajne oblike nasilništva je lažje prepoznati in se z njimi soočiti v skladu s politiko posamezne šole in vladnimi uredbami. Toda mnoge šole v Veliki Britaniji, na Irskem in širše v Evropski uniji nimajo jasne politike v zvezi s spletnim nasilništvom in zdi se, da ne razumejo dobro, da ta vrsta nasilništva zahteva drugačen pristop. Zato ga veliko prelahko pridružijo kar šolski politiki glede običajnega nasilništva, ob tem pa slabo razumejo, ali pa sploh ne, kakšne so njegove posebnosti in vpliv na dijake.

Evropa se je sicer razvila v kulturno in socialno raznoliko družbo, kljub temu pa dejavniki, ki napovedujejo spletno nasilništvo med najstniki, ostajajo v glavnem stvar domnevanj. Na primer, ni jasno, ali na spletno nasilništvo vplivajo dejavniki, ki se nanašajo na posameznika, kot so starost, spol, etnična ali verska pripadnost. Enako pa je potrebno tudi še raziskati, kakšen vpliv na spletno nasilništvo imajo dejavniki, ki se nanašajo na okolje, kot je obiskovanje javne ali zasebne šole. Razumevanje vpliva teh spremenljivk bi staršem in vzgojnim delavcem pomagalo razumeti problem, ga prepoznati in se z njim soočiti. Vedno večja razširjenost in vpliv spletnega nasilništva od vzgojnih delavcev, raziskovalcev, uradnikov in oblasti namreč zahteva, da so proaktivni in da se soočajo s problemom. Za to pa je najprej potrebno temeljito poznavanje problema, njegove narave in vzrokov. Toda na Irskem je bilo opravljenih zelo malo raziskav, ki bi pojasnjevale in pomagale razumeti ta problem.

In čeprav so tudi v drugih državah empirične raziskave redkost, so se tam vsaj prej zavedli zaostrene resnosti problema. Ybarrova in Mitchellova (2004) iz Združenih držav poročata, da je 15 % njihovih anketirancev sebe označilo za spletnega nasilneža, medtem ko jih je 7 % trdilo, da so bili žrtve spletnega nadlegovanja. Leta 2004 je SAFE America (neprofitna organizacija, ki jo podpira ameriški kongres in se posveča izobraževanju o varnosti na internetu) anketirala 1500 učencev ameriških šol, starih od 10 do 14 let.

Raziskava je pokazala, da jih je bilo 42 % žrtev spletnega nasilništva, eden od štirih učencev tudi več kot enkrat. Poleg tega je dobra polovica učencev (53 %), ki so bili zajeti v raziskavi, 'spletno nadlegovala' druge, ena tretjina pa jih je to storila že več kot enkrat (i-SAFE 2004).

V Kanadi je raziskava, ki jo je opravila organizacija MNet (2001), pokazala, da je ena četrtnina vprašanih mladih uporabnikov interneta preko spleta že prejela sporočilo, ki je sovražno govorilo o drugih. Prav tako je v Kanadi, ko gre za spletno nasilništvo, zaznati razlike med spoloma (Li 2006).

V Evropi je bilo na to temo sicer opravljeno majhno število raziskav, ki pa kažejo, da je problem spletnega nasilništva med mladostniki tudi tu enako razširjen. Na primer, raziskava iz Velike Britanije je pokazala, da je bilo od 92 dijakov s 14 različnih šol, 20 dijakov (ali 22 % populacije) žrtev spletnega nasilništva vsaj enkrat, 6,6 % anketirancev pa poroča, da spletno nasilništvo doživljajo pogosto (Smith in dr. 2006). Raziskava, ki sta jo opravila O'Moorova in Minton (2011) na Irskem, razkriva, da je eden od sedmih mladih že bil žrtev spletnega nasilništva. Ne glede na to, kakšne možnosti imajo starši in učitelji za odkrivanje običajnega besednega in fizičnega nasilja in za posredovanje, je to relativno novo obliko nasilništva veliko težje odkriti, saj je veliko odvisno od tega, ali mladostniki spregovorijo o tem, vendar je raziskava pokazala, da mladi tega nočejo. Statistika namreč kaže, da 58 % tistih, ki so bili žrtve nasilja na spletu, odraslim ali drugim tega ne pove (Juvonen in Gross 2008). Ta nepripravljenost spregovoriti pa ni samo posledica strahu, da se odrasli ne bodo ustrezno odzvali, ampak je tako tudi zato, ker se bojijo, da jim bodo tisti, ki bi jih poskušali zaščititi, preprečili uporabo interneta.

Kot trdita Beranova in Lijeva (2005), je različna tudi resnost spletnega nadlegovanja, ki lahko variira vse od 'nadležnega' pa do 'nevarnega' in groženj s smrtjo. Poleg tega lahko spletno nasilništvo spremeni tudi običajno nasilništvo v šolah. Na primer,

če 'elektronski nasilneži' ostanejo skriti, njihovo nasilniško vedenje postane vedno bolj resno in neposredno tudi v šoli, žrtve pa ne napadajo več samo posredno. Jasno je sicer, da je potrebno še raziskati, kako točno spletno nasilništvo zmanjšuje, ohranja ali krepi druge oblike nasilništva.

Mnogi strokovnjaki trdijo, da bomo v zatiranju spletnega nasilništva napredovali z izobraževanjem in ozaveščanjem (Hinduja in Patchin 2008, Kowalski in dr 2008; Shariff 2008; Willard 2007b). Običajni načini odzivanja šol, ki nalagajo disciplinske ukrepe in kazni tistim, ki izvajajo nasilništvo na spletu, se namreč niso izkazali za posebej učinkovite. Prav tako pa ni vedno jasno, kateri ukrepi šol proti tem dejanjem so ustrezni s stališča civilnega prava. Sicer povračilni ukrepi, ki jih sprejemajo šole, lahko zmanjšajo število ponovitev agresivnih dejanj tistih, ki jih ujamejo, toda da bi dosegli dolgoročne spremembe med mladimi, je treba uvesti programe, ki utrjujejo značaj in vzgajajo k primernemu vedenju (Perry 1999).

Glavnina literature o spletnem nasilništvu je pretežno napisana s stališča odraslih, osredotoča se na to, kako odrasli razumejo težavo in kaj se zdi njim najbolj storiti v spopadanju s spletnim nasilništvom. Zanimljivo malo pa je raziskav, ki bi se osredotočale na to, kako na težavo gledajo mladostniki in kakšne so njihove izkušnje s spletnim nasilništvom. Zato je potrebno slišati tudi glas mladostnikov, saj lahko njihovo dojetje problema odraslim osvetli razumevanje težave v novi luči, zato je še posebej koristno za starše, učitelje, duhovnike in vzgojitelje.

## **MIMETIČNA TEORIJA V POVEZAVI S SPLETNIM NASILNIŠTVOM**

**S**icer ne trdimo, da lahko ena teorija razloži vse oblike nadlegovanja, toda da bi razumeli nasilno vedenje med mladostniki v šolah, se bomo naslonili na delo Renéja Girarda in na njegovo *mimetično teorijo*. Preostanek tega članka bo tako predstavil

Girardovo teorijo in poskušal razložiti spletno nasilništvo kot eno izmed oblik nadlegovanja med mladimi. Da pa bi lahko razumeli odnos med Girardovo teorijo in nasilništvom med mladimi, se moramo strinjati, da nasilništvo vključuje nasilje in preganjanje, tudi če do tega ne pride odkrito in poteka preko komunikacijskih tehnologij. V središču Girardovega razumevanja nasilja med ljudmi je njegova trditev, da nas tekmovalnost vodi v konfliktno vedenje.

Po Girardu je *mimesis* povezana z zapletenim procesom posnemanja, ki se dogaja med vsemi ljudmi. Najbolje ga lahko opišemo na naslednji način:

*"Če prisvojitveno dejanje posameznika z imenom A temelji na posnemanju posameznika z imenom B, to pomeni, da si morata A in B prizadevati za en in isti predmet. Tako postaneta tekmeča za ta predmet /.../ Nasilje pa je proces, ko si dva ali več partnerjev poskušajo med seboj preprečiti, da bi si eden izmed njih s fizičnimi ali drugimi sredstvi prisvojil predmet, ki si ga vsi želijo." (Girard 1996, 9.)*

Girard trdi, da naša želja po predmetu ne izhaja iz narave tega, po katerem naj bi hrepeneli, ampak iz želje po posnemanju drug drugega. Pravi tudi, da se bo, če si dva posameznika želita iste stvari, ta želja kmalu skokovito razširila; in ker se je želja začela z željo po posnemanju drugega, na dejanski predmet želje pozabimo, vzpostavi pa se čisto nasprotovanje med vsemi tistimi, ki imamo isto željo. To nasprotovanje pa lahko, kot pravi Girard, odpravimo samo s pomočjo nasilja in žrtvovanja posameznika, za katerega iz kakršnegakoli razloga ugotovimo, da spodje da skupno željo skupine. Namen tega nasilja je torej sprostiti nasprotovanje med močnejšimi člani skupnosti, ne da bi morali pri tem napasti tiste, ki jih želimo posnemati, saj bi s tem v nekem smislu napadli sami sebe.

To nasilje ima mitsko obliko "obrednega žrtvovanja" izbrane žrtve, na kar lahko gledamo kot na "kolektivno dejanje celotne skupnosti, ki se s soglasnim žrtvovanjem

žrtve očisti svojega nereda" (Girard 1996, 11)." Rezultat tega pa je "učinek grešnega kozla", s katerim:

*"./.../ se dva ali več ljudi med seboj spravi za ceno tretje osebe, ki je videti kriva ali odgovorna za vse muke, težave in strahove preganjalcev grešnega kozla. Počutijo se odrešene svojih napetosti in zlijejo se v bolj harmonično skupnost. Zdaj imajo namreč en sam namen, ki je ta, da preprečijo, da bi jim grešni kozel škodoval, to pa storijo tako, da ga izženejo in uničijo. (Girard 1996, 12.)*

Girard (1996) žrtvovanja nima za izvorni pojav, ampak za stranski proizvod mimetične tekmovalnosti. V tem smislu je "nasilje mimetično rivalstvo, ki je postalo nasilno, ker se nasprotniki, ki si želijo istega predmeta, med seboj onemogočajo in si predmeta vedno bolj želijo" (Girard 1996, 12–13). Skupnost nasprotnikov torej žrtev dojema kot tisto, ki je v celoti odgovorna za povzročene težave:

*"Žrtve ne smemo dojemati kot nedolžne ali nemočne; dojemati jo je treba če že ne kot krivca v našem smislu, pa vsaj kot bitje, ki je resnično odgovorno za vse težave in muke skupnosti, z drugimi besedami, ki je odgovorno za mimetično krizo, ki je sprožila mimetični mehanizem iskanja grešnega kozla. ./.../ Nanj (ali nanjo, če tako nanese) torej gledamo kot na prevratnika reda v skupnosti in kot na grožnjo za dobrobit družbe. Njegova nadaljnja navzočnost pa je nezaželena in zato ga je potrebno uničiti ali izgnati ./.../ in to mora storiti skupnost. (Girard 1996, 15.)*

Ljudje torej svojo notranjo potrebo po agresiji in tekmovalnosti med seboj nadomeščamo s tem, da za grešnega kozla razglasimo žrtev, ki jo imamo v skupnosti za šibko ali obrobno. Na primer, mladi fantje, ki so negotovi in ki drug z drugim tekmujejo za identiteto, moč in moškost v okolju šole, bodo, namesto da bi se napadali med seboj, skupaj napadli tiste, ki jih imajo za šibkeje ali za take, ki jih je mogoče z lahkoto uničiti, na primer druge mlade fante, ki na videz ne ustrezajo družbenim

pričakovanjem. V tem smislu Cheyne in Pomothy (2000) trdita, da je nasilništvo tudi oblika igre, pri kateri otroci in mladostniki preizkušajo in vadijo družbene norme. Kot namreč pravijo teoretiki, je grešni kozel žrtev nasilja, ker "je predstavljen kot tisti, ki je kršil neko družbeno normo ali zagrešil nek zločin, zaradi česar ga dojemajo kot grožnjo celovitosti skupine" (Cheyne in Pomothy 2000, 4).

Girard trdi, da mora biti skupnost, če želi opravičiti svoje žrtvovanje posameznika kot grešnega kozla, prepričana, da je grešni kozel grožnja njim ali tistemu, česar si želijo. Skupnost se zato vedno osredotoči na neko obliko prizadetosti ali drugačnosti grešnega kozla, ki jim omogoča, da lahko opravičijo nasilje nad njim. Girard (1996) tako navaja primer šole z internatom, v kateri lahko posamezniki, ki imajo bodisi težave s prilagajanjem, ki prihajajo iz druge države, ki so sirote ali edinci, ki so revni ali ki so preprosto zadnji prišli, postanejo žrtve in jih skupnost začne preganjati kot grešne kozle.

Primer Phoebe Prince, ki je januarja 2010 napravila samomor, potem ko je bila žrtev vrstnikov s svoje srednje šole, predstavlja aplikacijo Girardove mimetične teorije. Jeseni leta 2009 se je Phoebe s svojo materjo in sestro preselila iz mirne vasi na zahodni obali Irske v South Hadley, mestece v Massachusettsu, kjer se je vpisala v deveti razred tamkajšnje srednje šole [primerljivo s prvim letnikom srednje šole v slovenskem šolskem sistemu; Phoebe je bila takrat stara 15 let, op. prev.]. Phoebina starša sta se malo pred tem ločila in njen oče je ostal na Irskem. Dokazi iz njenih šolskih nalog kažejo, da je očeta močno pogrešala. In to lahko pojasni, zakaj si je prizadevala navezati stike predvsem s starejšimi fanti. Toda ti odnosi so bili zanjo težavni, saj sta fanta, s katerima si je bila najbližje, že imela dekleti, in ni dolgo trajalo, pa je bila Phoebe deležna negativnega odnosa in celo prezira drugih deklet s šole. In čeprav se zdi, da dokazi, ki jih je krajevna policija zbrala po Phoebini smrti, kažejo, da je bila deležna zelo malo odkritega sovraštva, dokazi z družabnih omrežij razkrivajo, da je

Phoebe postala med nekaterimi dekleti, ki so si bila blizu z njenimi fantovskimi prijatelji s šole, predmet relacijskega sovraštva (Bazelon 2010). V pogovoru med dvema dekletoma na facebooku januarja 2010 je namreč moč jasno zaznati zaničevanje do Phoebe: "Hahaha, najboljša noč v mojem življenju. :)" "Ja, zažurali smo ga s pravimi Irci, ne pa z nekimi ogabnimi, kurbirskimi pozerkami :)" Še eno dekle je vprašalo, ali se ona šteje za ljubko Irko, četrta pa je zapisala: "Kot jaaaaz. :)" Nato je prva odgovorila: "Ja, ljubim te ... Mislim, da veš, o kom govorim. :)" Še nekaj deklet je pa je odgovorilo z ubranimi "Hahaha".

Izražanje jeze na Phoebe se je nadaljevalo na tak način in zdi se, da se je število ljudi, ki so se vključili v njeno žrtvovanje, nato povečalo. Kot trdijo priče med dijaki, ki so spregovorili s policijo, je v enem primeru dekle, ki sicer ni bila prijateljica nobenega izmed vpletenih fantov, poznala pa se je z njihovimi dekleti, Phoebe v lokalu označila za "kurbo" in "ji rekla, naj da roke stran od 'ljudskih mož'". Nekaj minut kasneje, preden je zazvonil šolski zvonec, pa je isto dekle vstopilo v razred, ki ga je obiskovala Phoebe, in jo še enkrat javno ozmerjalo. To pa, kot trdijo priče, ni bil osamljen primer. Žrtvovanje Phoebe se je namreč nadaljevalo tudi na družabnih omrežjih, kot sta facebook in twitter. 14. januarja 2010, dva dneva po tistem, ko jo je eno izmed deklet na facebooku označila za "irsko cipo", se je Phoebe Prince doma obesila (Bazelon 2010).

V medijih je bilo mnogo razprav o kazenski odgovornosti najstnikov, ki so Phoebe zatirali v obdobju, preden si je vzela življenje. Primer bodo v ZDA rešili s pravnimi postopki. Toda ne glede na izid sodnih procesov lahko ugotovimo, da odnos nasilnežev do Phoebe v South Hadleyju odseva Girardov mimetični proces. Mladostniki se veliko ukvarjajo s posnemanjem svojih vrstnikov in si zelo prizadevajo, da bi jih tisti, ki jih želijo posnemati, sprejeli. V svoji želji po posnemanju pa pogosto postanejo tekmeči, ki med seboj tekmujejo za skupen predmet ali razlog; v

navedenem primeru za moško družbo. Ko gre za odnose z vrstniki, so zelo občutljivi na kakršnekoli spremembe *statusa quo* in če kdo poskuša posegati v razmerja njihovega sveta, se odzovejo z agresijo. Cantazarova (2011) trdi, da je še posebej med dekleti razlogov za agresijo na milijone, med drugim tekmovalnost, katera je bližje idealom lepote in ženski popolnosti, ljubosumje zaradi fantov in želja po moči, ki naj bi se kazala v spoštovanju in priljubljenosti.

Jasno je, da je Phoebe Prince, ki je prišla na srednjo šolo v South Hadley na novo in razvila prijateljstvo z omenjenima fantoma, s tem postavila na preizkušnjo že uveljavljena razmerja med dekleti na šoli. S tem, ko se je spoprijateljila s fantoma, ki sta bila zaželena med na šoli že uveljavljenimi dekleti, se je postavila v položaj, da so jo tisti, ki so imeli interes za to, da med dekleti na šoli ohranijo obstoječa razmerja, napravili za grešnega kozla in jo žrtvovali. Če namreč na situacijo pogledamo s stališča Girardove teorije, so bila dekleta na South Hadleyju druga drugi tekmičice, in namesto da bi obračunale med seboj, so za grešnega kozla napravile novo dekle. Svoje vedenje pa so opravičila s tem, da so jo razglasile za odpadnico. Še posebej so njeno vlogo odpadnice od ustaljenega reda na šoli krepila na ta način, da so se neprestano ukvarjale s tem, da je 'Irka', in jo zmerjale s 'cipo'. In ko so Phoebe Prince napravili za grešnega kozla, so se dekleta rešila tega, da bi morale med seboj tekmovati za naklonjenost najbolj zaželenih fantov na šoli.

S stališča Girardovega mimetičnega procesa pa je zanimivo, da Phoebe niso sovražila samo dekleta, ki naj bi imela pravico do naklonjenosti fantov, s katerimi se je zblížala Phoebe, ampak vedno bolj tudi druga dekleta s šole, ki so Phoebe napravila za žrtev. Girard namreč pravi, da se v izogib izkazovanju tekmovalnosti med seboj skupina osredotoči na grešnega kozla, ki ga žrtvujemo za *status quo* v skupnosti:

*"Tisti, ki so del množice, so vedno lahko pregnjalci, saj sanjajo o tem, da bodo*

*skupnost očistili nečistih elementov, ki jo kvarijo, in izdajalcev, ki jo spodkopavajo. Dejanje množice, s katerim ta postaja množica, je enako dejanje kot skrivnosten klic k zbiranju ali mobilizaciji, z drugimi besedami, kot klic v 'tolpo'." (1996, 111.)*

S tem, ko je tolpa Phoebino vedenje označevala za 'kurbirsko' in poudarjala njeno etnično pripadnost (tj. to, da je Irka), je Phoebe v tem primeru napravila za vir nečistosti, ki lahko pokvari skupnost. In v skladu z Girardovo razlago jo je tolpa potem, ko je enkrat prepoznala "sprejemljiv vzrok, ki zadovolji lakoto po nasilju", žrtvovala, dokler ni bila izbrisana iz skupnosti in dokler se ni obnovilo ravnotežje moči.

Nova razsežnost tega procesa pa je uporaba komunikacijskih tehnologij, s pomočjo katerih žrtev napravimo za grešnega kozla. Pojav družabnih omrežij, kot sta facebook in twitter, namreč omogoča nasilnežem, da lahko nadlegujejo svoje vrstnike s sporočili preko mobilnih telefonov, pogovori v klepetalnicah in elektronsko pošto. Anonimnost, ki jo omogočajo te tehnologije, pa nasilnežem daje tudi določeno stopnjo zaščite in zato tudi ni več potrebe po odkritem nadlegovanju tistih, ki jih imamo za grešne kozle. Nedavna raziskava programa za varnejši internet, ki deluje pod okriljem Evropske komisije (2010), je razkrila, da 96 % otrok v Evropski uniji, ki so stari od 9 do 16 let, internet uporablja vsak teden, 60 % pa ga uporablja vsak dan. Največ ga uporabljajo na Švedskem, v Bolgariji, Estoniji, na Danskem, Norveškem, Nizozemskem, Finskem, Češkem, Poljskem, v Sloveniji in Litvi. Kar pa se tiče družabnih omrežij, je za otroke iz Velike Britanije bolj verjetno, da imajo svoj profil (takih je 67 %), kot pri otrocih iz ostale Evrope (59 %), medtem ko ga ima na Irskem 52 % otrok. Tako za učitelje kot tudi za starše je pomembno, da večina mladih dostopa do interneta bodisi v šoli ali doma; polovica (52 %) jih do interneta dostopa v svoji sobi ali drugem zasebnem prostoru, več kot polovica (57 %) pa pri prijateljih. Za dostop do interneta vedno več mladih

uporablja tudi prenosni telefon; na Irskem je takih 46 % otrok, ki so stari od 9 do 16 let, povprečje v Evropski uniji pa je 31 %. Čeprav se zdi, da je večina nasilništva med vrstniki še vedno odkrita in se le-to ne dogaja na spletu, je jasno, da je nevarnost za nadlegovanje in zatiranje mladih velika.

## KAJ STORITI TUKAJ IN ZDAJ

**K**omunikacijske tehnologije so zdaj v družbi in še posebej med mladimi že povsem uveljavljene. Zato bi morala biti prednostna naloga učiteljev in staršev ozaveščanje in opozarjanje mladih na nevarnosti, s katerimi se lahko srečajo na spletu, obenem pa spodbujanje dialoga in boljšega medsebojnega razumevanja med starši in otroki, ko gre za dejavnosti mladih na spletu. Kot je namreč poudaril že Girard, do žrtvovanja in iskanja grešnega kozla pride takrat, ko lahko pri posamezniku ugotovimo, da je na neki način drugačen. In vse prepogosto so v naših šolah prav tisti, ki jih dojemamo kot drugačne, zaradi svoje drugačnosti izbrani za žrtve nasilništva med vrstniki. To kaže na pomanjkanje spoštovanja in razumevanja različnosti. Kar zadeva homofobne in druge oblike nasilja med vrstniki, so raziskave pokazale, da je 'celostni' pristop ključ do uspešnih strategij za soočenje z nasilništvom med vrstniki (Douglas in dr. 2001; Griffin in Ouellett 2002; Lee 2002; Warwick in dr. 2004; O'Higgins Norman in dr. 2010).

Medij, po katerem pride do nasilništva med vrstniki, je sicer v marsičem postranskega pomena, vendar je raba komunikacijskih tehnologij nasilje pripeljala na novo raven, na katero je odraslim težko priti in kjer so mladi pogosto brez nadzora. Da bi na splošno zmanjšali tveganje za nasilništvo med vrstniki, in še posebej za spletno nasilništvo, bodo morali učitelji in starši začeti dvigovati zavest med mladostniki, tako da bodo ti razvili etična načela, ki bodo skladna z rabo komunikacijskih tehnologij. Primer Phoebe Prince in drugi podobni tudi kažejo, da so

dekleta najbrž še posebej ranljiva za spletno nasilništvo in da hitreje postanejo grešni kozli, zato bodo v tem pogledu potrebne še nadaljnje raziskave in pobude.

Prevedel: Leon Jagodic

#### LITARATURA

- Aftab, Parry. 2008. *What methods work with the different kinds of cyberbullies?* <http://www.stopcyberbullying.org/educators/how-doyouhandlecyberbully.html> (pridobljeno 15. januarja 2011).
- Bazon, Emily. 2010. The untold story of her suicide and the role of the kids who have been criminally charged for it. *The Slate*, 20. julij. <http://www.slate.com/id/2260952/entry/2260953> (pridobljeno 5. junija 2011).
- Beran, Tanya, in Qing Li. 2004. *Is cyber-harassment a significant problem? A report on children's experiences*. Calgary: University of Calgary.
- Beran, Tanya, in Qing Li. 2005. Cyber-harassment: a new method for an old behaviour. *Journal of Educational Computing Research* 32, št. 3: 265-277.
- Catanzaro, Mary F. 2011. Indirect aggression, bullying and female teen victimization: a literature review. *Pastoral Care in Education* 29, št. 2: 83-101.
- Chait, Jennifer. 2008. *Cyberbullying statistics*. [http://safety.lovetoknow.com/Cyber\\_Bullying\\_Statistics](http://safety.lovetoknow.com/Cyber_Bullying_Statistics) (pridobljeno 9. februarja 2011).
- Cheyne, James Allan, in C. J. Pomothy. 2000. *Individual differences in children's perceptions of different forms of bullying*. Poročilo, predstavljeno na konferenci o razvoju otroka Univerze v Waterlooju. Waterloo.
- Crick, Nicki R., in Jennifer K. Grotzinger. 1995. Relational aggression, gender, and social-psychological adjustment. *Child Development* 66, št. 3: 710-722.
- Dempsey, Allison G., Michael Sulkowski, Rebecca Nichols in Eric A. Storch. 2009. Peer victimization in cyber-space: prevalence and relationship to psychosocial adjustment. *Psychology in the Schools* 46, št. 10: 962-972.
- Douglas, Nicola, Sophie Kemp, Peter Aggleton in Ian Warwick. 2001. The role of external professionals in education about sexual orientation: towards good practice. *Sex Education* 1, št. 2: 149-162.
- Evropska komisija. 2010. *Program za varnejši internet. Raziskava o otrocih na spletu*. [http://ec.europa.eu/information\\_society/apps/projects/factsheet/index.cfm?project\\_ref=SIP-2008-KEP-321803](http://ec.europa.eu/information_society/apps/projects/factsheet/index.cfm?project_ref=SIP-2008-KEP-321803) (pridobljeno 7. novembra 2011).
- Girard, René. 1996. *The Girard reader*. New York: Crossroad Publishing Company.
- Goodstein, Anastasia. 2007. *Totally wired: what teens and tweens are really doing online*. New York: St Martin's Griffin.
- Griffin, Pat, in Mathew L. Ouellett. 2002. Going beyond gay straight alliances to make schools safe for lesbian, gay, bisexual and transgender students ILGSS: Amherst.
- Hinduja, Sameer, in Justin W. Patchin. 2008. *Bullying beyond the schoolyard: preventing and responding to cyberbullying*. Thousand Oaks: Corwin Press.
- Hunt, Ruth, in Joan Jensen. 2006. *Education for all: the school report*. London: Stonewall.
- I-SAFE. 2004. *Cyberbullying: statistics and tips*. [http://www.isafe.org/channels/sub.php?ch=op&sub\\_id=media\\_cyber\\_bullying](http://www.isafe.org/channels/sub.php?ch=op&sub_id=media_cyber_bullying) (pridobljeno 22. januarja 2011).
- Juvonen, Jana, in Elisheva F. Gross. 2008. Extending the school grounds? Bullying experiences in cyberspace. *The Journal of School Health* 78, št. 9: 496-505.
- Kowalski, Robin M., Susan P. Limber in Patricia W. Agatston. 2008. *Cyberbullying: bullying in the digital age*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Lee, Camille. 2002. The impact of belonging to a high school gay/straight alliance. *High School Journal* 85, št. 3: 13-26.
- Lenhart, Amanda. 2009. National survey on mobile and internet usage, teen data resources. *Pew Internet and American Life Project*. <http://pewinternet.org/topics/Teens.aspx> (pridobljeno 7. novembra 2011).
- Li, Qing. 2006. Cyberbullying in schools: a research of gender differences. *School Psychology International* 27, št. 2: 157-170.
- Mnet. 2001. *Young Canadians in a wired world-Mnet survey*. [http://www.media-awareness.ca/english/special\\_initiatives/surveys/index.cfm](http://www.media-awareness.ca/english/special_initiatives/surveys/index.cfm) (pridobljeno 18. januarja 2011).
- O'Higgins Norman, James, Michael Goldrick in Kathy Harrison. 2010. *Addressing homophobic bullying in second-level schools*. Dublin: Equality Authority.
- Olweus, Dan. 1993. *Bullying at school*. Oxford: Blackwell.
- Olweus, Dan. 1999. Sweden. V: Peter K. Smith, Yohji Morita, Josine Junger-Tas, Dan Olweus, Richard Catalano in Philip Slee, ur. *The nature of school bullying: a cross-cultural perspective*, 7-27. London: Routledge.
- O'Moore, Mona, in Stephen Minton. 2011. *Cyberbullying: the Irish experience*. Hauppauge: Nova Publishers.
- Palfrey, John, in Urs Gasser. 2008. *Born digital: understanding the first generation of digital natives*. New York: Basic Books.
- Parker, Jeffrey G., in Steven R. Asher. 1987. Peer relations and later personal adjustment: are low accepted children at risk? *Psychological Bulletin* 102, št. 3: 357-389.
- Perry, Constance. 1999. Proactive thoughts on creating safe schools. *School Community Journal* 9, št. 1: 113-119.
- Prinstein, Mitchell J., Julie Boergers in Eric M. Vernberg. 2001. Overt and relational aggression in adolescents: social-psychological functioning of aggressors and victims. *Journal of Clinical Child Psychology* 30, št. 4: 479-491.
- Rigby, Ken. 1998. Peer relations at school and health of adolescents. *Youth Studies* 17, št. 1: 13-17.
- Shariff, Shaheen. 2008. *Cyberbullying: issues and solutions for the school, the classroom and the home*. New York: Routledge.
- Sharp, Sonia. 1995. How much does bullying hurt? The effects of bullying on the personal well-being and educational progress of secondary aged students. *Educational and Child Psychology* 12, št. 2: 81-88.
- Smith, Peter, Jess Mahdavi, Manuel Carvalho in Neil Tippett. 2006. *UK report: an investigation into cyberbullying, its forms, awareness and impact, and the relationship between age and gender in cyberbullying*. Poročilo za Anti-Bullying Alliance, London. <http://www.dcsf.gov.uk/research/data/uploadfiles/RBX03-06.pdf> (pridobljeno 19. februarja 2011).

Sullivan, Terri N., Albert D. Farrell in Wendy Kliewer. 2006. Peer victimization in early adolescence: association between physical and relational victimization and drug use, aggression, and delinquent behavior among urban middle school students. *Development and Psychopathology* 18, št. 1: 119–137.

Trolley, Barbara, Constance Hanel in Linda L. Shields. 2006. *Demystifying & deescalating cyberbullying in the schools: a resource guide for counselors, educators and parents*. [Http://www.booklocker.com/pdf/2631s.pdf](http://www.booklocker.com/pdf/2631s.pdf) (pridobljeno 16. februarja 2011).

Willard, Nancy. 2007a. *Cyberbullying and cyberthreats: responding to the challenge of online social aggression, threats, and distress?* Champaign: Research Press.

Willard, Nancy. 2007b. *Cybersafe kids, cyber-savvy teens: helping young people learn to use the Internet safely and responsibly?* San Francisco: Jossey-Bass.

Warwick, Ian, Elaine Chase, Peter Aggleton in Sue Sanders. 2004. *Homophobia, sexual orientation and schools: a review and implications for action*. London: Thomas Coram Research Unit, Institute

of Education, University of London in Schools Out.

Ybarra, Michele L., in Kimberly J. Mitchell. 2004. Youth engaging in online harassment: associations with caregiver–child relationships, Internet use, and personal characteristics. *Journal of Adolescence*, 27, št. 3: 319–336.

- 
1. James O'Higgins Norman je predavatelj in raziskovalec na Mestni univerzi v Dublinu. Je avtor številnih knjig o različnih vidikih enakosti in nasilništva v šolah, svoje ugotovitve pa je predstavil na konferencah na Irskem, v Avstraliji, Veliki Britaniji in ZDA. Njegovo raziskovalno delo je usmerjeno v sociološki vidik izobraževanja in celostno dobrobit učencev v šolskem sistemu. Zadnja leta se še posebej osredotoča na nasilništvo nad vrstniki v šolah in spletno nasilništvo med mladostniki. Justin Connolly je raziskovalec na Mestni univerzi v Dublinu.
  2. James O'Higgins Norman in Justin Connolly. "Mimetic theory and scapegoating in the age of cyberbullying: the case of Phoebe Prince." V: *Pastoral Care in Education* 29, št. 4 (december 2011): 287–300.





YANNICK BLANC IN MICHEL BESSIERES

# Globalni trg, anonimne žrtve

Pogovor z Markom Anspachom<sup>1</sup>

V velikih metropolah družbe tržnega gospodarstva na stotine brezdomnih ljudi umre vsako leto. Ne poznamo niti njihovih imen. Za ameriškega antropologa Marka Anspacha<sup>2</sup> velja, da nas tržna ekonomija ni uspela osvoboditi žrtvovanja. Toda njena racionalnost je bila namenjena prav temu, da nas odmakne od obrednega nasilja in tistih, ki ga izvajajo.

*Preučujete izmenjavo tako v primitivnih družbah kot v družbi tržnega gospodarstva. Se transakcije vsepovsod ujemajo z opisi ekonomistov?*

Ne. Mit ekonomistov nam pripoveduje, da izmenjava izpolnjuje preprosto instrumentalno funkcijo. Živiš v skupnosti, ki prideluje jam,<sup>3</sup> in jaz živim v skupnosti, ki vzreja prašiče, zato vstopiva v izmenjavo, da bi popestrila svojo prehrano. Da bi olajšala svoje transakcije, nekega dne izumiva sistem primerjave vrednosti med najinimi produkti – denar – in to je to. Toda antropologi, predvsem Marcel Mauss, so nam pokazali, da je glavna oblika izmenjave v tako imenovanih "primitivnih" družbah obdarovanje, ki ga ne moremo reducirati na ekonomsko racionalnost.

*Želite reči, da ljudje niso izumili izmenjave, da bi zadovoljili svoje materialne potrebe?*

V "primitivnih" družbah so družine lahko zelo sposobne proizvesti vse, kar je nujno za

njihov obstoj. In vendar še vedno vstopajo v izmenjavo. Zakaj? Zaradi izmenjave same – oblikovanja razmerij z drugimi in sodelovanja v krogih pozitivne recipročnosti, na katerih temelji družbeno življenje. Zavrtni izmenjavo, obdržati vse, kar imaš, zase, pomeni neke vrste vdajanje incestu. To opaža Claude Lévi-Strauss, ko citira pregovor iz Nove Gvineje, ki se tiče prav te točke: "Svoje matere, svoje sestre, svojih prašičev, svojega jama ne smeš jesti. Tiste drugih ljudi lahko ješ." Če ješ svoj jam, obstaja tveganje, da bo tvoj sosed mislil, da je boljši od njegovega, in vaju odnos se bo lahko zaostрил.

*Četudi je moj jam enak kot njegov?*

Tudi v tem primeru se lahko pojavi to, kar mislec René Girard imenuje mimetična tekmovalnost, ki je utemeljena na recipročnem posnemanju. Sosed, ki vidi, da se gostiš s svojim jamom, si bo želel storiti isto, to je jesti tvoj jam. Tisto, za kar se zdi, da si želiš ti,

postane poželenja vredno tudi zanj. A če si poskuša prilastiti tvoj jam, mu ga ne boš hotel predati. Kar je zaželeno zanj, postane enako zaželeno zate. Na ta način se med ljudmi zlahka začne spopad zaradi ničesar. Obredne prepovedi služijo preprečevanju tovrstne tekmovalnosti. Tabu incesta, na primer, drži moške stran od boja za ženske, ki so najbolj pri roki, tiste, ki pripadajo isti družini. Zločin iz strasti bi lahko sprožil splošno krizo. Težko si nam je predstavljati, kako zelo nevaren je najmanjši prepir v skupnosti brez policije ali sodnega sistema. Kot pri hemofiliku se lahko vsako krvavenje izkaže za usodno. Če ubiješ svojega soseda, ko poskuša zgrabiti tvoj jam, ti bodo njegovi sorodniki poskušali povrniti z istim. Vsako dejanje nasilja je potrebno maščevati z novim dejanjem nasilja in posledična verižna reakcija lahko na koncu prežame celotno skupnost.

### *Ne kaže ta pristop na prepričanje, da so ljudje temeljno nasilni?*

Ljudje temeljno niso nasilna bitja, so temeljno družbena bitja. Potem ko zadovoljijo svoje materialne nagone – hranjenje in razmnoževanje – še vedno čutijo umanjkanje. Želijo si nečesa, toda kaj? Od Freuda naprej predpostavljamo, da je želja najbolj individualna, najintimnejša stvar, ki jo nosi oseba. Za Renéja Girarda je to romantični mit. Nasprotno, ljudje ne vedo, kaj naj si želijo, to je nekaj, kar se morajo naučiti. Učijo se na enak način, kot se učijo vseh bistvenih stvari v življenju: z opazovanjem in posnemanjem drugih. Nič čudnega, če se izkaže, da so fascinirani z drugimi. Toda prav medsebojna človeška fascinacija pripelje ljudi tako zlahka v konflikt in jih lahko včasih zaplete v najhujše oblike nasilja.

### *Vse vaše razlage predpostavljajo univerzalno človeško naravo.*

Verjamem, da bi morali trdno stati na tej točki: da, obstaja univerzalna človeška narava. To ne pomeni, da so ljudje od vsepovsod identični. Ker ljudje ne vedo nagnosko, kaj

želijo početi v življenju, jim mora odgovore ponuditi njihova kultura. Jasno, razpon odgovorov se razlikuje od ene do druge kulture. Ni univerzalen takšen ali drugačen zgled obnašanja, ampak potreba po zgledu. Če ljudje ne vedo, kaj naj si želijo, če vsaka oseba teži k temu, da si želi isto kot drugi, mora kultura usmerjati želje na tak način, da se ne stekajo vedno k istim predmetom. Ublažiti mora začarani krog recipročne želje, kjer vsak želi to, kar si želi drugi, v nasprotnem primeru tvega padec v recipročno nasilje. Paradoksalni zakon maščevanja je umor morilca. Kaj pa z morilcem morilca? Tu zapademo v nov začarani krog.

### *Je kje izhod?*

Zanima me prav vpogled v to, kako se zgodi premik iz začaranih krogov v dobrodejne, iz negativne recipročnosti nasilja v pozitivno recipročnost daru. Pri maščevanju vsak posameznik odgovori na žalitev, ki jo zagreši drugi, vsak reagira na to, kar je drugi že storil. To v bistvu pomeni dopustiti, da nam gospoduje preteklost. V izmenjavi darov pa se obračamo v prihodnost in predvidevamo željo drugega. Namesto da bi čakal, da pride sosed ukrast tvoj jam, mu ga ponudiš danes in na njem je, da enako stori jutri zate. Potem ko si ga obdaroval, je obvezan k povrnitvi daru. S tem si sprožil v gibanje pozitivno krožnost.

### *To, ki omogoča izhod iz krožnosti nasilja?*

Da, a preko enega, poslednjega dejanja nasilja. Z ubojem žrtve, ki je "primerna", kar pomeni takšna, da njena smrt ne bo sprožila nadaljnjih dejanj maščevanja znotraj skupnosti: sužnja, ujetega sovražnika, živali ... V mirovnem obredu, ki ga je opisal antropolog Raymond Jamous, morilec vodi svoje pleme na ozemlje svoje žrtve. Z zvezanimi rokami in nožem med zobmi se sam ponudi za novo žrtev in tako predvidi željo svojih nasprotnikov po maščevanju. Toda namesto da bi ubili morilca, kot bi se zgodilo, če bi nadaljevali krog maščevanja, vzamejo nož in žrtvujejo žival v nadomestilo. Da bi zapečatili konec

sovražnosti, se člani obeh taborov združijo pri obedu žrtvovanja živali. Ta žrtev ne bo maščevana, še več, poskrbi za gostijo, ki sproži nov krog pozitivne recipročnosti. Obred, ki zaključi krvno maščevanje, olajša prehod med recipročnim nasiljem maščevanja in nenasilno recipročnostjo daru.

### *Kako pa pride do tega, da izmenjavo darov nadomesti tržna izmenjava?*

Najprej pogledjmo, kaj ju razlikuje. Ko mi ponudiš neko količino ovac, školjk ali ščitov, jasno pokažeš svoj prestiž in jaz moram vsaj izenačiti tvojo radodarnost s povratnim darom. Denarno plačilo v nasprotju s tem v kali zatre odnos: razbremeni nas vsakršne obveze po povrnitvi. Tržna transakcija osvobodi prodajalca in kupca vsakršne vezi. Tako kot dar razbije krog maščevanja, tako denar razbije krog daru. Vprašal sem se, kako bi lahko takšna transakcija izšla iz obrednega konteksta. V vedskih spisih stare Indije vidimo, da je začetek denarnih plačil nadomestilo za duhovnika-žrtvovalca, *brahmana*, ki ima nevarno nalogo in ki ga je bolje držati na razdalji. V grškem svetu se denar povezuje z likom tirana. Ta je uzurpator, vladar, čigar legitimnost ne izhaja iz tradicionalnih struktur. Da bi obšel sistem recipročnih obveznosti, ki mu nasprotuje, se mora zateči k naboru plačancev, ki jih plačuje z denarjem. Vojna, ki je obredna dejavnost, postane profesionalna. V naši monetarni ekonomiji vse transakcije vsebujejo takšen mehanizem ustvarjanja razdalje, ki je izvorno prizadeval tiste, ki so bili zadolženi za obredno nasilje.

### *Torej izpeljujete tržno izmenjavo iz obrednega žrtvovanja?*

V navedenih primerih že vidimo začetke impulza, da bi izvrševalce žrtvovanja odrinili na rob. Kasneje bo odpravljeno žrtvovanje samo. Vsa naša zgodovina je dolg proces prebujanja proti-žrtvene zavesti. Najprej človeško žrtev nadomesti žival, kot v zgodbi o Abrahamu in Izaku. Potem pride dan, ko se ljudje obotavljajo zaklati tudi žival. René

Girard pripisuje izvor tega prebujanja zavesti bibličnim tekstom, predvsem evangelijem. Proti-žrtvena sporočila lahko najdemo tudi v drugih tradicijah, na primer v budizmu. Toda ni potrebno biti kristjan, da bi prepoznali moč analiz Renéja Girarda ali da bi mu sledili v razmisleku, kam nas lahko pripelje propad religioznih mitov in obredov. Če so žrtveni obredi s produciranjem žrtev omogočali izogibanje še večjemu nasilju, kaj se bo potem zgodilo ob njihovi odsotnosti? Vemo, da je bil človeški napredek vedno krhek, s koraki nazaj, ki so spremljali vsak korak naprej. Verjamem, da je vseeno pomembno braniti pojem napredka. Tudi če nadaljujemo s preganjanjem žrtev, se zdaj tega sramujemo: to je napredek.

### *Naučili smo se prepoznati žrtve. Toda naša moralnost se precej dobro prilagaja tržni ekonomiji, ki prav tako producira druge vrste žrtev.*

Denarne transakcije presekajo vez med partnerji izmenjave; izničijo vsakršno obvezo recipročnosti. Če je tvoj sosed lačen, ne nosiš nikakršne obveze, da bi ga nahranil; če so ga izselili iz njegovega doma in zmrzne, ne nosiš nikakršne obveze po maščevanju. Kanadski filozof Paul Dumouchel opaža, da ukinitev obveze po maščevanju sicer preprečuje nasilju, da bi se širilo z enega posameznika na drugega, a obenem posplošuje kategorijo "primernih" žrtev, katerih smrt ne vodi v maščevanje. V tem smislu nadaljujemo z žrtvovanjem anonimnih žrtev. Francoski filozof Jean-Pierre Dupuy je v svojem delu *Le sacrifice et l'envie* ("Žrtvovanje in zavist") pokazal, do kako velike mere prikazen žrtvovanja straši v mišljenju poglavitnih teoretikov tržne ekonomije.

### *Zakaj si ne zastavimo za cilj vrnitve k obdarovanju?*

Na srečo ga nikoli nismo povsem zapustili. Obdarovanje, vključno s storitvami znotraj gospodinjstev, ima še vedno pomembno mesto. Po konservativni oceni ekonomista Ahmeta Insela v Franciji dosega velikost, ki je

enaka približno trem četrtinam BDP. Morali bi težiti k ravnotežju med sektorjem obdarovanja in tržnim sektorjem. Toda to ravnotežje danes ogroža imperializem tržne logike. Pod vprašaj moramo torej postaviti prav to logiko. Seveda ne bomo šli nazaj v arhaične oblike izmenjave. Te predpostavljajo obredni okvir, ki je izginil. Ne moremo ustvariti nove religije po naročilu.

### *Ali ni tržna ekonomija prevzela prostora religije?*

Obredni okvir primitivne izmenjave narekuje prisotnost nevidnih posrednikov. Duh obdarovanja obvezuje prejemnika, da dar povrne, nam pravi Marcel Mauss. Adam Smith, oče liberalne politične ekonomije, na podoben način priključuje skritega duha, ko govori o nevidni roki trga. Seveda to misli kot preprosto metaforo: trg naj bi bil samoregulativen in naj bi najbolje deloval brez vidnih intervencij države. Toda nič nam ne zagotavlja, da bo trg, prepuščen sam sebi, težil k zadovoljivemu ravnotežju. Zgodovina nam prej dokazuje nasprotno. V tem smislu je doktrina o nevidni roki trga odvisna od kvazireligiozne vere. Služi predvsem temu, da odveže ljudi odgovornosti do posledic njihovih dejanj.

Ko strmoglavi letalo, sledi preiskava, ki ugotavlja, kdo je odgovoren. Toda število ljudi na svetu, ki vsak dan umrejo od lakote, je enako številu umrlih ob strmoglavljenju nekaj sto takšnih letal. Preiskava ni potrebna: odgovoren je trg. To je samo drug način, da rečemo: nihče. Nihče ni individualno odgovoren za nasilje, ki ga kolektivno sprejemamo, tako kot je kolektivno sprejeto nasilje pri žrtvovanju.

### *Nasprotniki tržne globalizacije zagovarjajo vzpostavitev "fair trade" (pravične trgovine). Ni to contradictio in terminis, če je trg po svoji naravi neodgovoren?*

Zakaj ne bi razvili pravične trgovine? Zagovorniki tržne globalizacije resnično trdijo, da se tudi sami želijo zavzemati za

interese revnih delavcev. To je dobra ilustracija etičnega napredka, o katerem smo govorili: vsi priznavamo osrednji pomen žrtev. Toda alibi je precej prosojen, saj so revni delavci popolnoma sposobni sami določiti, kaj je v njihovem lastnem interesu. Njihovi sindikalni predstavniki bi lahko organizirali mednarodni vrh, na katerem bi se sami pogajali o pravičnem okvirju za trgovino – v Davosu, na primer. Tako kot je vojna preveč resna stvar, da bi jo pustili v rokah generalov, je trgovina preveč resna, da bi jo pustili v rokah finančnim voditeljem.

### *Montesquieu je dejal, da je naravni učinek trgovine, da vodi k miru. Za vaše analize se zdi, da ne potrjujejo tega izreka.*

Globalizacija pomeni razvoj tržne izmenjave med narodi. Kljub obstoju Združenih narodov nosi mednarodna arena danes še vedno eno od bistvenih potez primitivne družbe: odsotnost Države. V pravih primitivnih družbah, kjer prevladuje izmenjava darov, včasih najdemo transakcije, ki so zelo podobne tržni izmenjavi. Te transakcije se izvaja izključno s tujci, do katerih ni nobene dolžnosti po solidarnosti. V odnosu do njih je dovoljeno goljufanje, kraja ali vojskovanje. Lévi-Strauss omenja vrsto trgovanja, pri kateri so kupci in prodajalci pripravljene na boj ob najmanjši provokaciji in se dobrine izmenjuje na konici meča. To me spominja na novinarja *New York Timesa*, zagovornika globalizacije, ki je razlagal, da mora nevidni roko trga spremljati železna pest. Skeptičen sem do ideje, da širjenje mednarodne trgovine vodi k miru. Enako idejo so širili takrat, ko je bila zadnjič dosežena primerljiva raven ekonomske integracije med državami, to je na začetku prejšnjega stoletja.

### *In?*

Potem je prišla I. svetovna vojna in razblinila to iluzijo.

Prevod: Rok Blažič

LITERATURA:

Mark Anspach, "Les fondements rituels de la transaction monétaire, ou comment remercier un bourreau", v: *La Monnaie souveraine*, ur. Michel Aglietta in André Orléan, Odile Jacob, 1998.

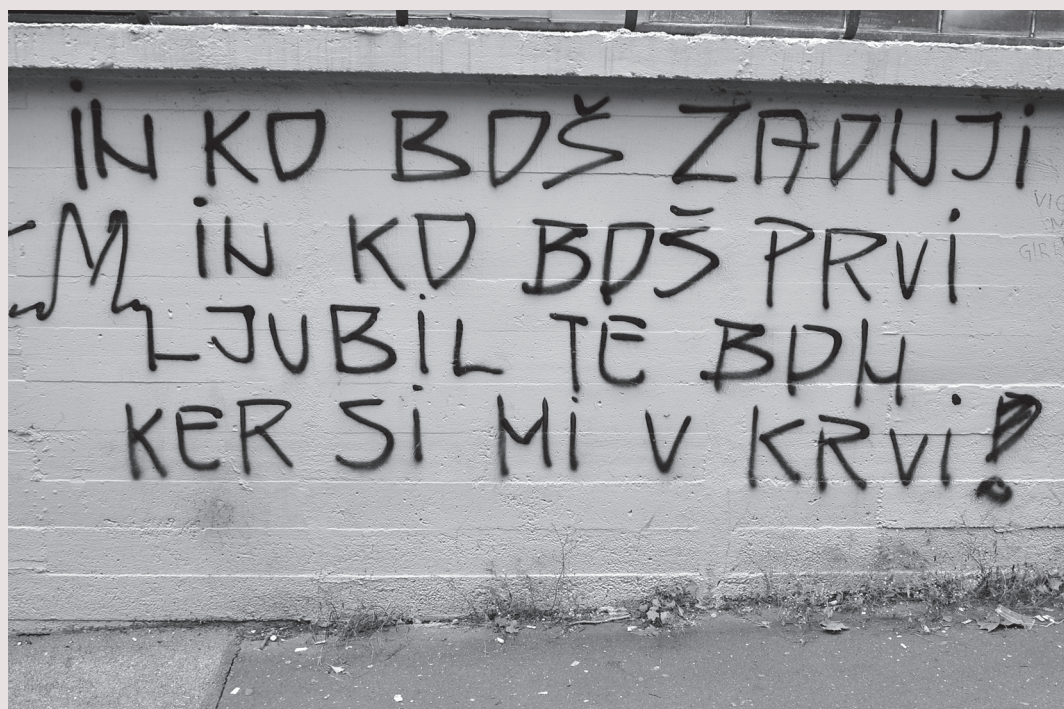
Alain Caillé, *Anthropologie du don*, Desclée de Brouwer, 2000.

Paul Dumouchel and Jean-Pierre Dupuy, *L'Enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, 1979.

Jean-Pierre Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, 1992.

Simon Simonse, *Kings of Disaster: Dualism, Centralism and the Scapegoat King*, Brill, 1992.

1. Intervju je bil prvotno objavljen v reviji, ki jo izdaja organizacija UNESCO: Mark Anspach, "Global markets, anonymous victims", pogovor vodila Yannick Blanc in Michel Bessieres, v: *The UNESCO Courier*, maj 2001, 47-51. Op. prev.
2. Mark Anspach je študiral na Harvardu in Stanfordu. Dosegel je doktorat iz antropologije na *Ecole des hautes études en sciences sociales* v Parizu. Je raziskovalec na CREA (*Centre for research into applied epistemology*), *Ecole Polytechnique*.
3. Jam je široko razširjena tropska kulturna rastlina. Njene gomolje za prehrano pridelujejo predvsem v ekvatorialnem pasu Afrike, Azije, Oceanije ter Latinske Amerike. Spada med deset najbolj razširjenih osnovnih živil na svetovni ravni. Op. prev.



MARKO KREMŽAR

## Služba resnici in bližnjemu

Kristjan je zavezan, da služi resnici in bližnjemu, tako v svojem osebnem življenju, kakor takrat, ko nastopi javno. Katoliški katekizem pa nas opozarja, da obstajajo resnice, ki "zahtevajo od nas požrtvovalnost in zatajevanje samega sebe. Ko se človeški razum dokoplje do takih resnic, naleti na težave tako zaradi vzgibov čutnosti in domišljije kakor zaradi zle poželjivosti, ki prihaja od izvirnega greha. Zaradi tega se ljudje v takih rečeh radi prepričujejo, da je zgrešeno ali vsaj dvomljivo, za kar bi hoteli, da ne bi bilo resnično."<sup>1</sup> Pomeni, da smo resnico dolžni spoznati in sprejeti, potem pa, kljub težavam in slabostim, v skladu z njo živeti. Zvestoba resnici večkrat tudi ni lahka, ker nas izpostavlja nasprotovanju in kritiki javnega mnenja, a hraniti jo le zase bi pomenilo, da jo zatajimo. Ker je dragocena, jo moramo posredovati in v duhu ljubezni nuditi bližnjim. To je izziv za vsakega vernika, še v posebni meri pa za nekoga, ki stopi iz razmeroma varnega osebnega kroga in se posveti javnemu delu.

### NIČ NI ZASTONJ

Vse, kar je vredno, stane. Tudi spoznavanje in sprejemanje resničnosti, katere izraz je resnica, ni zastonj. Vedno znova zahteva od nas ceno razsodnosti, odločanja in vztrajnosti, to je napora. Nepriznavanje ali prezir resničnosti iz strahu pred naporom zavajajo človeka v iskanje lahkih bližnjic na poti do sreče, za katero je ustvarjen. Ena priljubljenih bližnjic je, da kolikor nam ne uspe prilagoditi stvarnosti željam, poskušamo spreminjati njen videz in ga predstavljati sebi in drugim kot resničnost. V takem primeru raje zaupamo zmoti, ki se predstavlja, kot beremo v Genezi,

"mikavna za oči in vredna poželenja" (1Mz 3, 7). To delamo lahko iz površne neučakanosti, ali v želji po odobravanju, morda pa tudi iz napuha, ko precenjujemo prodornost svojega razuma. Pri tem človek navadno ne vara le drugih, ampak tudi sebe. Gre za svobodno, a tragično "izbiro samega sebe zoper Boga, zoper zahteve narave in s tem tudi zoper svoj lastni blagor"<sup>2</sup>.

Znak upiranja Stvarniku je tudi, da človek ne sprejema bremena, ki si ga je naložil z izvirnim grehom. Noče plačevati cene svojih odločitev. Na ta način se oddaljuje od resničnosti, kar ga vodi k uveljavljanju svojevoljnih etičnih in družbenih modelov. V kolikor taki

modeli ne ustrezajo resničnosti, zavajajo družbo v privide utopije, iz katerih pa se ta prej ali slej prebudi in znajde na trdih tleh realnosti.

Ne le kolektivizem skrajnega socializma, tudi vseobsegajoča socialna država ali samodejni klasični liberalizem so primeri družbenih modelov, ki ob iskanju idealnih rešitev spregledajo, sicer v različni meri, realno zmogljivost in globlja teženja tako posameznikov kot družbe. Pri tem je potrebno poudariti, da socializmi, ki izvirajo iz marksističnega kolektivizma, zavirajo ter izkrivljajo tako osebno kakor družbeno rast, ker ne spoštujejo naravne danosti, niti človekove neponovljive enkratnosti in njegove kreativne svobodnosti. Te oblike socializma predstavljajo večji odklon od družbene realnosti kakor liberalizem, ki ob pravilni analizi tržnih mehanizmov in zavzemanju za človekovo svobodo povzroča socialne napetosti, ker ne upošteva šibkosti človeške narave. Omenjeni ideologiji, kljub temeljni različnosti, ne uvidita pomena vzgoje posameznika v smeri naravnih kreposti. Marksistični socializem zaupa v tem pogledu diktatu, prisili in sistemu, liberalizem pa človekovi dobroti in naravnim zakonom trga. Odsotnost vzgoje v smeri preudarne umnosti, poguma, trezne zmernosti in pravičnosti pa je za družbo usodna, ker odpira vrata tako osebnim utvaram kakor družbenim utopijam.

Vseh prividov, tako vabljenih kakor strahljivih, je prej ali slej konec, ker ne ustrezajo resničnosti. Vendar preizkušnja ponovnega srečanja z realnostjo, ki ni lahka že na gospodarsko-političnem področju, je toliko težja na moralnem. Kjer je ljudi zapeljevala v utvaro, ob zmotnem ocenjevanju stvarnosti, tudi načrtna, sistematična laž, tam za družbeno okrevanje ni dovolj sprememba gospodarskega modela. Če zmeta človeka zavaja, ga laž uničuje. Laž, zavestno prikrivanje ali potvarjanje resnice, je zlo, ki notranje pohabi tiste, ki jo uporabljajo, drugim pa, ki jo nekritično izkoristi, brezbriznosti ali bojazni sprejemajo in širijo, omrtvi vest in zamegli um. Ko družba na tak način moralno prizadetih oseb prizna,

da je stanje, v katerem se nahaja, posledica in del prikrite cene preteklih zablod in slabosti, je tako priznanje pričetek okrevanja. Vendar tam, kjer so bile celotne generacije aktivno in pasivno izpostavljene razkrajevalnim učinkom laži, to ni lahko. Malokdo si pri tem lahko opomore sam.

Kristjan, ki je ostal zvest resnici, je v takih razmerah še posebno poklican, da pomaga svojim bližnjim ne le s tiho osebno dobroto, ampak tudi z javnim delom.

## CENA ODLOČITEV

Pojem zmote dobiva v svetu, ki rad govori o mnogih resnicah, arhaičen prizvok, a je hudo sodoben. Vsaka odločitev ima namreč svojo ceno, ki je ob slabih odločitvah lahko izredno visoka. Ko nekritično sprejemamo zamisli, ki se nam zdijo privlačne, se le redko vprašamo, ali so v skladu z realnostjo in kam nas bodo pripeljale. Znan je rek, ki ga pripisujejo J. M. Keynesu, da lahko naredimo, kar hočemo, ne moremo se pa izogniti posledicam svojih odločitev, to je njihovi ceni.

Ne le množica, celo njeni vodniki se malokdaj odločajo za ali proti neki ideji pod vidikom bolj ali manj predvidljivih dolgoročnih posledic. Ne vprašajo se o končni ceni odločitev. Lahko pa tudi, da jim je ta poznana, a je tako visoka in zastrašujoča, da jo zbrisejo iz zavesti, kot da je ne bi bilo. Vse preradi zavzemajo stališča in sprejemajo sklepe po "privlačnosti" in "naprednosti" idej ali predlogov z ozirom na njihovo kratkoročno in neredko navidezno koristnost.

Tak kratkoročni vidik, po katerem je prepričljivost videza važnejša od kvalitete blaga, ni nepoznan na trgu tvarnih dobrin, a se ga podjetniki, ki načrtujejo in odločajo dolgoročno, navadno ogibajo. Ljudje na trgu vedo, da ima laž kratke noge, da se resnica končno splača, čeprav je skušnjava kratkoročnih, etično dvomljivih bližnjic vedno prisotna. Na političnem in tudi na kulturnem polju pa je to večkrat težje razvidno. Na teh področjih je posledičnost in z njo večkrat skrita



cena naših dejanj in opustitev morda bolj prikrita, a je vendarle predvidljiva. Razbrati dolgoročne posledice odločitev, pred katerimi stoji neka skupnost in jih prikazati ljudem tako, da prepoznajo njih resnično tvorno in moralno ceno, je naloga vseh odgovornih javnih delavcev. Taka drža zahteva od njih poznavanje družbenih razmer in miselnih tokov, strokovno znanje, pa tudi pogum, da spregovorijo pravočasno in povedo, kar je res in prav.

## OPORA SPOMINA

**N**i redko, da ljudje, ki se predstavljajo kot javni delavci na raznih področjih, ne želijo, da bi se na podlagi lastnih in tujih izkušenj javno razpravljalo o posledicah njihovih odločitev in dejanj. Taki ljudstvu ne služijo, marveč ga izrabljajo. Namesto, da bi ga vodili v smeri skupne blaginje, ga zavajajo v labirint lastnih koristi.

Da je mogoče s površnimi obljubami venomer zavajati ljudstvo, mu je treba okrniti spomin. Moda in mediji, ki poskrbijo, da živi človek pod impulzi neprestanih zunanjih dražljajev, mu otežujejo etično, pa tudi estetsko presojo ponujanih dobrin, medtem ko mu hkrati skušajo s svojo nenehno "aktualnostjo" in s tehnološkim kopičenjem podatkov preprečiti rabo spomina. Tudi sodobna vzgoja, ki poudarja sicer potrebno spontano ustvarjalnost otrok in odraslih, ne ceni spomina, a s tem omejuje človekovo dimenzijo na sedanost. Hiranje družinske tradicije, slabo poznavanje narodove preteklosti pa tudi zgodovine verstev in civilizacij, vodijo družbo v isti smeri.

Z oslabelim ali okrnjenim spominom izgublja človek najprej svojo družinsko, nato pa tudi narodno, družbeno tradicijo, ki je del njegove resničnosti. Ko pričinja oseba izgubljati svojo časovno dimenzijo, svojo zgodovinskost, postaja vedno manj sposobna zamišljati in predvidevati prihodnost. Ostaja brez temeljev in korenin. Kolikor bolj je nekdo odvisen od trenutnih, zunanjih

impulzov, toliko bolj se giblje v smeri, ki mu jo določajo drugi. Vedno manj je oseba, vedno manj odgovoren državljan, vedno manj član družine, pa tudi naroda. Ker noče biti sin, ne zna biti oče. Pri tem čuti, da ostaja nezrel, zato beži pred odgovornostjo. Postaja to, kar hočejo narediti iz njega, delček delovne in porabniške množice. Po cestah in trgih lahko kriči in ponavlja gesla, a ne razmišlja o njihovem pomenu. Prepričan je, da je na tak način politično angažiran, a beži pred samoto volilne kabine, ker se ne mara srečati z odločanjem o svoji prihodnosti.

Morda prihajajo ob opazovanju teh pojavov nekateri državljanji do pre nagljenega zaključka, da vodita demokracija in tržno gospodarstvo, podobno kot totalitarizmi, družbo v moralni razkroj in da je za poštene ljudi zato politično delovanje nesmiselno. Sprašujejo se, ali se ni bolje zapreti v svoj krog in čakati, kaj bo, saj večina tako ali tako ne bo sledila moralno zahtevnemu nauku in bo drsela neizbežno v smeri osebne in družbene razpuščenosti.

Pri takem sklepanju je prva napaka verjeti v neko nujnost, ki je ni. Človek je kljub svoji, po grehu ranjeni naravi, zmožen odločanja za dobro. Razkroj družbe bi postal neizogiben le takrat, ko bi vsi ljudje, verni in neverni, zavrgli moralne vrednote, ki so, okrepljene s spominom, potreben pogoj pri doseganju osebne in skupne blaginje. Druga težka napaka gornjega sklepanja je v enačenju totalitarizmov, ki človeku jemljejo svobodnost, z demokratično družbeno ureditvijo, ki svobodnost omogoča, a hkrati zahteva od človeka odgovornost za svoja dejanja. V tem primeru ne gre za izbiro dveh družbenih modelov, temveč za globoko moralno vprašanje, za odločitev v smeri odgovorne osebne rasti v svobodi, ki je pogoj ljubezni, ali za slepo podrejenost sistemu, ki temelji na teoriji nasprotij in boja. Naslednja pomanjkljivost takega mišljenja je v podcenjevanju življenjske sile, ki jo vsebuje resnica. Laž je konstrukt, ki se hrani iz naporov tistega, ki laže. Resnica ima lastno prepričljivost. Glede tega nas spominja sveta Terezija

Avilska, "da včasih dva ali trije, ki govorijo resnico, premorejo več kot kopica drugih skupaj! Polagoma zaslepljeni spet najdejo pot in Bog jih navdihne s pogumom, da jo nadaljujejo.<sup>3</sup> Zgrešeno je tudi precenjevanje vpliva množice, to je pozunanjene "večine". V človekovi naravi je namreč globoko usidrana težnja po istovetnosti, po biti to, kar si, usmerjena k resnici, pravici, dobroti in lepoti. Zato je v družbenem sistemu, ki dopušča in omogoča kristjanu javno delovanje, to njegova ne le državljanska, marveč tudi verska, apostolska dolžnost.

Krščanska vera deluje v človeku iz milosti, a sloni, podobno kot njegova celotna osebnost, tudi na spominu. Smo del zgodovine in s svojo sedanostjo pogojujemo prihodnost. Tako za družbeno kot za osebno, tudi versko prenavo je potrebna celovita poživitev spomina. Spomina na razodeto izročilo o Besedi, ki je bila v začetku, na Njeno odrešiteljsko poslanstvo med nami, na nepretrgano verigo zgledov, na daljne in bližnje izkušnje in preizkušnje naroda, verskega občestva in svoje lastne. Iz teh spoznanj, iz ljubezni in vere, rastemo ter krepimo v sebi in okrog sebe upanje na dopolnjevanje v času in na dopolnitev po njem.

## POTREBNA, A NELAHKA POT

Spomin je izhodišče pri spoznavanju resničnosti, a je le pričetek nelahke poti. "Neupoštevanje dejstva, da je človekova narava ranjena, nagnjena k zlu, je povod za hude zmote na področju vzgoje, politike, socialnega delovanja in nravi," uči Katekizem katoliške Cerkve.<sup>4</sup> A to ni razlog za kak pesimistični determinizem, marveč prav nasprotno nagiba kristjana k vztrajnemu, nikdar samoumevnemu delu za dobro. Vso zgodovino prepleta trd boj človeka zoper moči teme. Ta boj je nastopil ob pričetku prazgodovine "in bo po Gospodovi besedi trajal do zadnjega dne. Človek, ki je zapleten v ta boj, se mora neprestano bojevati, če naj se drži dobrega; in le za ceno velikih naporov je s pomočjo božje milosti sposoben

dosegati notranjo enotnost v samem sebi".<sup>5</sup> Ta enotnost v človeku samem je pogoj za večanje harmonije v družbi.

Vsi ljudje dobre volje smo postavljeni pred to nalogo, katere končnega sadu na tem svetu ne bomo videli, ki pa je smiselna, ker preprečuje moralno katastrofo osebne in družbene eksistence. Pri tem pojasnimo, da je boj proti zlu, ki ga omenjamo, napor človeka za dobro predvsem v njem samem. To ni boj nasilja in orožja, marveč je boj razuma in srca, ni boj za uničevanje, temveč za ohranjanje in rast življenja, ni boj sovraštva, temveč je odločitev proti sovraštvu za vzajemnost, harmonijo in ljubezen. Tudi ta boj zahteva žrtev, ki pa jih kristjan ne povzroča drugim, temveč jih sprejema nase.

Vse to postavlja vernika, ki se posveča javnemu delu, pred nalogo vztrajanja posebno v času, ko zahteva večina ljudi od države lahkih rešitev. Hočejo tako družbeno ureditev, ki bi brez težjih naporov osvobodila ljudstvo revščine in vseh težav, posameznika pa odvezala moralnih in družbenih odgovornosti. Zato bodo ljudje sprva raje sledili vodnikom, ki jim neodgovorno obljublajo lahko življenje, kakor takim, ki jih usmerjajo k sprejemanju osebnih odgovornosti, k delu, k doseganju zdravega ravnovesja med skrbjo za osebni napredek in za skupno blaginjo ter za harmonično doseganje tvarnih in duhovnih dobrin. Kdor odgovorno opozarja na zahtevno realnost, mora biti pripravljen, da mu množica vsaj za nekaj časa obrne hrbet in da ga zapustijo tudi kaki dobri znanci. A nikdar ne bo ostal sam, kajti resnica ne izgubi privlačnosti in resničnost je neizprosna.

Ko ljudje spoznajo prevaro na videz lahkih rešitev in predno se razočarani predajo brezbrizni skepsi in obupu pesimizma, prično iskati alternative. Te morajo biti jasne, utemeljene in prepoznavne. Krščanski javni delavec mora biti zato vztrajen. Le kdor je zmožen prenašati včasih na videz brezizhodna obdobja osamljenosti, bo stal pripravljen na svojem mestu, ko bo nastopil njegov čas. V letih "neuspešnega vztrajanja" si v krščanstvu

zasidran javni delavec lahko pridobi s študijem in duhovno poglobitvijo večjo trdnost in prepričljivost. V tekmi s kratkoročnimi, neredko površnimi pristopi do družbenih vprašanj, mu bosta dala prej ali slej odlojučo prednost tako temeljito poznavanje izzivov in rešitev, kakor moralno zdravje in z njim povezana nepodkupljiva poštenost.

## MEJE KOMPROMISA

Javni delavec je v večji meri kot ostali ljudje izpostavljen poklicni potrebi sklepanja kompromisov. Na področju materialnih koristi je sklepanje kompromisov potrebno, je del trgovine in tudi politike. Demokratično sožitje je sad dogovorov, izmenjav mnenj in koristi, skratka kompromisov. Trgovinska in tudi politična zaveznitva se sklepajo in razklepajo z ozirom na njih koristnost. Vendar tako podjetnik kakor politik ne bi smela nikoli izgubiti izpred oči tudi moralne opredelitve svojih dejanj. Na področju moralnih vrednot, ki so neločljiv del stvarnosti in ki presegajo tvorno koristnost, pa ni mogoče sklepanje kompromisov.

V zadnjem stoletju je prisotna, morda bolj kot kdaj prej, tudi pri javnem delu, nevarnost, da bi se zatekali v udobno varstvo relativizma in dialektike. Kar je bilo primerno včeraj, se zdaj neprimerno danes in bo prav lahko pozabljeno jutri. Nič ni stalnega, vse je odvisno od tega, kdaj in s kakšnega vidika gledaš. Dialektika, neprestana veriga nasprotij in sprememb, je morda primerna metoda na tem ali onem področju človekovega delovanja, vendar z njo ni mogoče prestopati iz ene dimenzije človekove biti v drugo. Ni dialektike med duhom in materijo, ni dialektike med časom in večnostjo, pa tudi ne med dobrim in zlim.<sup>6</sup>

Med dobroto in zlom, prav kakor med resnico in neresnico, obstoja nepremostljivo nasprotje in popolna kontradikcija. Med temi nasprotji ni srednje poti in kdor jo išče, se znajde v povprečni mlačnosti, ki je pogubnejša od skrajnosti mraza in vročine.<sup>7</sup> Dobro in zlo, resnica in laž, so torej meje vsakega

gospodarskega in političnega kompromisa, katerih na bo prestopil noben javni delavec, ki mu je mar skupna blaginja.

Prepoznanje te globoke, a na prvi pogled ne vedno jasne meje med potrebo kompromisov na eni strani in odločno brezkompromisnostjo na drugi, je za odgovornega javnega delavca, ki se mora včasih odločati v omejenem časovnem okviru, težak izziv. Odločati se mora po vesti. Če spozna kasneje, da kompromis, storjen v dobri veri, ni temeljil na resničnih podatkih in da ne služi dobremu, ga mora odpovedati in zapustiti. Nikomur ni lahko priznati, da se je zmotil, toliko težje je to storiti javno. Nekateri bodo šteli prizadetemu to v slabo, marsikdo morda v dobro, sam pa bo nosil v sebi vedno skrito breme, ko se bo spraševal o skriti škodi, ki jo je morda naredil s svojo odločitvijo. Taka skrita bremena so neredko del cene, ki jo plačuje sam zase, kdor se posveča javnemu delu. Motiti se je človeško, priznanje napake pa je znak človeka, ki je vreden zaupanja, kar je najdragocenejši kapital, ki si ga lahko pridobi javni delavec.

Večina dogovorov v demokratični družbeni ureditvi ne sega na področje moralnih vrednot. Ob ohranjanju pluralizma se nanašajo dogovori navadno na usklajevanje interesov. Demokracija v okviru republike je kot vsaka človeška storitev nepopolna, a je vendarle v skladu s človekovim osebnim dostojanstvom in z njegovo pravico do svobode v miru in pravičnosti. Čeprav bodo volivci le redko sledili vodnikom, ki jih usmerjajo k velikim vrednotam, vendar tudi nedosledni in omahujoči ne bodo vedno zaupali takim, ki jih zavajajo v dekadenco utvar. Tudi množica ima prebliske spoznanj, ki so posledica prvotne poklicanosti k resnici, dobroti in lepoti. Sestavljajo jo osebe, ki so Božji otroci in Njegove stvari in se ne morejo izogniti poklicanosti k Stvarniku, čeprav se mu kot svobodna bitja lahko upirajo. Zato množica neprestano niha. So obdobja, ko je slabša od posameznikov, ki jo sestavljajo, pa so tudi dobe, ko je boljša od njih.

Drobna nihanja med tem, kar spoznamo za dobro, in med privlačnim, ki je lahko

slabo, občutimo v sebi vsi ljudje, a se v množici potencirajo. Zato ne bi smeli tej niti neodgovorno zaupati niti obupavati nad njo, marveč se zavedati, da smo kot kristjani soodgovorni za vsakega od posameznikov, pa tudi za ljudstvo kot celoto. Ta misel, ki nas ob zaupanju v božjo pomoč lahko obvaruje tako skušnjave triumfalizma kakor malodušja, nas hkrati spominja, naj množice in posameznikov, ki jo sestavljajo, ne puščamo samih pod vplivom medijev, politikov in modnih trendov, ki jih skušajo voditi po poti razsebljenja v smeri vabljenih videzov čutnega materializma. Pomeni, da smo jim dolžni nuditi oporo tako na osebni ravni kakor s pomočjo sredstev množičnega obveščanja in sodobne tehnologije.

## CENA ZVESTOBE

**P**ravičnost in mir v družbi sta ideala, dobrini, za kateri se moramo neprestano truditi, čeprav vemo, da sta kot dokončno stanje na svetu nedosegljivi. Podobno je kristjanu v osebni življenju tak cilj svetost, h kateri mora biti z Božjo pomočjo usmerjen in upati, da ga čaka po očiščevanju v večnosti kot dar. Ali se kristjani potemtakem trudimo za neko nedosegljivo utopijo? Nikakor. Poklicani smo, da "svobodno sodelujemo pri Stvarnikovih načrtih".<sup>8</sup>

Vprašajmo se le, kaj bi bilo, če bi se nehali truditi, če bi povsili roke pri delu, h kateremu smo poklicani. Življenje brez smisla, brez velikodušne ljubezni, z opešano solidarnostjo, bi v brezobzirni tekmi postalo neznosno breme, družba pa bi namesto občestva, v katerem dosegamo osebno rast in srečo, postajala brezizhodna ječa. Vsaka splošno

sprejeta zmota, prav kakor vsaka krivica in laž, vodi v smeri te ječe. Zato smo dolžni širiti resnico, ki osvobaja, in delati za pravico, ki omogoča zdravo sožitje med ljudmi.

Javno delo izpostavlja človeka, ki se mu posveča, navadno še v večji meri kot druge ljudi, skušnjavi varljivih bližnjic pri iskanju kompromisov in dobrin. Zato potrebuje smer-nice, ki mu jih nudi vera. Živeti kot kristjan ni vedno lahko in zato pri tem potrebujemo in prosimo za Božjo pomoč. Kolikor težje in bolj naporno je za kristjana javno delovati, toliko več pomoči potrebuje, bodisi da zanjo prosi sam ali da mu jo izprosijo drugi.

Ker smo kristjani poklicani, da smo družbi sol in kvas, se ne smemo upirati vlogi manjšine, ki služi celoti. V tem pogledu je vsak kristjan javni delavec z nalogo, da posreduje in širi z veselimi sporočili resnico, čisto in nepokvarjeno kot sol, da z jasno, dobrohotno besedo in zgledom prežene zmoto in laž ter z dobrimi deli pomaga prekvašati družbo. Smer, po kateri stopa, mu zaznamujejo moralne vrednote. Zato ta pot ne more biti nikoli pogojevana od števila oseb, ki mu sledijo. Biti manjšina je lahko kdaj tudi del cene, ki jo plačuje kristjan za življenje v svobodi, v skladu s svojo poklicanostjo in smislom.

- 
1. KKC 37.
  2. KKC 398.
  3. Sveta Terezija Avilska, *Pot popolnosti*, prevedel Stanko Majcen, Karmeličanski samostan Sora, 2000, XXI, 9, str. 85.
  4. KKC 407-
  5. KKC 409-
  6. Jean Danielou: "Scandalouse vente", španski prevod: "Escándalo de la verdad", Castilla, Madrid 1962, str. 97.
  7. Prim. Raz, 3, 15-16.
  8. KKC 323.

PATRICK LE ROUX

# Mark Antonij Primus, mojster zmage

## UVOD

Preučevanje osebnosti in profesionalne kariere Antonija Primusa iz Toloze (Toulousa) je dokaj zahtevno predvsem zaradi nesorazmerja starih zapisov o njem. Machiavelli, na primer, je napačno sklepal, da je Primusa doletela zgodnja smrt zaradi obupa nad Mucijanovo in Vespazijanovo nehvaležnostjo. Razen iz zapisov Tacita in Marciala ter iz ene anekdote, ki jo je zapisal Svetonij, si je dejansko zelo težko ustvariti jasno sliko o Primusu kot o človeku, o njegovih dejanjih in zgodovinski vlogi. Najprej je potrebno preučiti kronološki potek dogodkov, kot jih poznamo. Da je bil senator iz province, da je bil kasneje, pod Neronom, obsojen na izgnanstvo, da ga je Galba pomilostil in mu celo zaupa novo legijo VII, ki je prišla iz Hispanije, to so skoraj vsa znana dejstva o prvih petdesetih letih Primusovega življenja. Šele rivalstvo med pretendenti za prestol po Neronovi smrti je bil tisti primerni trenutek, ki je Primusa potegnil iz anonimnosti, čeprav je okleval vse do razglasitve za cesarja Vespazijana, ki se mu je pridružil. Ko pa je sprejel odločitev, je odigral ključno vlogo pri samem poteku dogodkov, kot recimo z govorom v taboru legije XIII v

Petovioni, kjer so se zbrali visoki predstavniki Flavijcev iz Ilirika in kjer se je uveljavil kot vodja in kot pobudnik strategije napada, ki ga je kasneje vodila vse do severne Italije, do bitke za Kremono, nato pa še v Ombrijo in Rim, kjer je prav njegovo posredovanje odločilno vplivalo na konec Vitelijeve vladavine. Toda njegove zasluge niso bile pravično nagrajene, predvsem zaradi nenaklonjenosti Mucijana, ki ga ni želel vpletati v potek vojne, kot je razvidno iz raznih virov. Kljub vsemu Marcial govori o Antoniju Primusu, ki naj bi petindvajset let kasneje zadovoljno živel v Tolozi.

Na drugem mestu je potrebno preučiti sodbo, ki jo je o Primusu podal Tacit in ki je bila odločilna za vse kasnejše zgodovinopisje vse do današnjih dni. Dokaj enostavno je razumeti, da Tacit dobro mnenje o Primusu podaja predvsem na osnovi njegove kariere senatorja, kar mora vsak zgodovinar spoštovati, medtem ko je negativno mnenje utemeljeno predvsem na grozotah vojne, razrušenju Kremone in požigu Kapitola, kjer je Primus odigral eno od ključnih vlog, kot pravi Tacit, in je bil eden od *fautores*, ki je sledil predvsem lastnemu vzgibu in ni ubogal modrega nasveta Vespazijana, ki mu je pomagal Mucijan, da bi brez prelivanja krvi prišli do zmage.

Končno je potrebno poiskati nekoliko manj subjektivne vire, ki so manj prežeti s stoičnim pesimizmom. In tukaj ugotovimo, da se je Primus izkazal predvsem na vojaškem področju, kot preudarni poveljnik, ki vodi vojsko v boj, in kot vojak, ki uživa velik ugled med ostalimi vojaki. Flavijci mu nikoli niso izkazali vse hvaležnosti za neizpodbitne zasluge, ki jih je dosegel na tem področju, kasneje pa je bilo prepozno. Dolga leta, ki jih je preživel po umiku iz aktivnega življenja in ki jih slabo poznamo, nam vendarle dajejo slutiti, da je bil Primus kultiviran človek, ki je dobro poznal svoje slabosti. Njegov talent kot vodja vojske je prišel do izraza po naključnem spletu okoliščin, saj je sprejel Vespazijanovo premoč in ni poskušal ponoviti vojaškega uspeha, verjetno tudi zato ne, ker se ni dobro počutil v rimskem okolju.

Antonij Primus sodi med tiste ljudi, ki se zaradi spleta okoliščin v nekem danem položaju. Zelo verjetno je, da je prav zaradi tega njegova zgodovina nepopolna in okrnjena. L. Homo denimo piše, da je Primus svoje misli takoj spremenil v dejanja<sup>1</sup>. Zmagovalec nad Vitelijem, zavojevalec Rima v decembru leta 69, ni znal ali ni mogel izkoristiti prednosti in koristi, ki si jih je prislužil v Vespazijanovi službi pri njegovem boju proti vojski iz Germanije. Brez pesnika Marciala in Svetonijeve omembe danes ne bi imeli nobenega podatka, ne o tem, od kod je izviral, ne o tem, kaj se je v njegovem življenju dogajalo po ustoličenju Flavijcev. Machiavelli ga je predstavljal kot žrtev nehvaležnosti vladarjev, zaradi česar naj bi od žalosti tudi umrl<sup>2</sup>.

Portret našega moža iz Toloze s psihološkega in moralnega vidika je nastal predvsem na podlagi Tacitovega negativnega in neprizanesljivega pisanja. Kljub zamolčanim dejstvom, poenostavljanju in vedno istim ugotovitvam se je potrebno upreti slikanju tako negativne in preračunljive osebe, ki jo zanima le lastno dobro. Čeprav Marcial, Tacit in Svetonij menijo, da je naš senator odveč in da v nobenem primeru ne more biti obravnavan skupaj s svojimi vrstniki, mu vendar ne

morejo odvzeti vseh zaslug in ga popolnoma pozabiti. Tako je čisto legitimno, da se vprašamo, zakaj je ta človek sprožil toliko, vsaj na prvi pogled različnih mnenj. Antonij Primus je prav gotovo delal napake, ki se lahko merijo z njegovimi zaslugami, toda ni bil niti Neron niti krvoločna pošast. Tako je potrebno v luči njegovega časa in političnih, družbenih in kulturnih okoliščin takratnega Rima preučiti človeka, ki je prišel iz mesta izven Italije.

### NENAVADNA POT

Če je Marcialov epigram v deseti knjigi iz leta okoli 98 posvečen Antoniju Primusu<sup>3</sup>, potem ugotovimo, da je imel takrat najmanj 75 let. Rojen je bil najkasneje okoli leta 23 in morda celo nekoliko prej<sup>4</sup>. O njegovih prednikih ne vemo ničesar. Imena *Antonius* ni zaslediti v lokalnih napisih, čeprav je potrebno poudariti, da ni prav pogosto: v Narbonski Galiji 44 primerov in glede na imenske kataloge 116 primerov na celotnem Iberskem polotoku<sup>5</sup>. Kakorkoli že, Primusov vzpon med senatorje je prav gotovo ustrezal načinu, kot ga je opisal Primusov sodobnik, cesar Klavdij, v svojem znanem govoru, v katerem se sklicuje na voljo Avgusta in Tiberija, da bi pri novačenju novih senatorjev slednje morali iskati tudi "med najboljšimi v kolonijah in mestih", s čimer bi lahko čisto zakonito pridobili ugledne meščane Galije<sup>6</sup>. Mesto Toloza je imelo v provinci Narbonska Galija naslov kolonije od Avgusta naprej<sup>7</sup>. Mark Antonij Primus je imel prav gotovo vsaj enega prednika, ki je bil vojni veteran in se je nastanil v Tolozi, ker mu je bila tam podarjena zemlja ali ker se je tako odločil sam. Družina je postala dokaj premožna in prav gotovo lahko predvidevamo, da je Primusov oče uspel in si pridobil naziv viteza, kar je bilo v času miru potrebno, da je lahko sin uglednega meščana izven Italije prišel do naslova senatorja. Hiter osebni ali izjemni vzpon človeka bi bil prav gotovo kje zabeležen in najverjetneje njemu v škodo. Toda ne poznamo ne njegovih zaščitnikov ne posrednikov, ki pa so prav

gotovo igrali pomembno vlogo pri vzponu našega Tulužana.

Antonij Primus je prvič omenjen v raznih virih leta 61, vendar tukaj ne gre ne za slavo ne za kakšen podvig. Čisto preprosto je omenjen kot pretor, na podlagi česar nikakor ne moremo potegniti nobenega sklepa glede njegovega vzpona med senatorje, se pravi, glede izvolitve v kvesturo in podelitve *laticlava* oziroma sprejetja med kvestorje ali tribunatorje<sup>8</sup>. Tacit natančno poroča o naslednji epizodi, Dion Kasij pa omeni predvsem predmet obtožnice, zaradi katere je bil Antonij Primus izgnan<sup>9</sup>. Starejši senator iz vrst pretorijancev, Domicij Balbus, je bil zaradi svojega bogastva in ker ni imel otrok, predmet pohlepa. Valerij Fabijan, eden njegovih bližnjih sorodnikov (*propinquus*), se je želel polastiti dediščine na sam predvečer Primusovega sprejetja v senat. Da bi imel ponarejeni testament veljavo, je poklical dva viteza, ki sta vsak zase imela dva senatorja – zaveznika. Eden izmed njih je bil Antonij Primus (*audacia promptus*, pravi Tacit<sup>10</sup>). Goljufija je bila odkrita in, kot pravi zgodovinar, je senat obsodil Primusa po zakonu *lex Cornelia*. Prav tako Tacit poroča, da je Marcela, Primusovega pomagača, rešil spomin na enega njegovih prednikov, rešil pa ga je tudi sam cesar Neron, čeprav ga je "rešil kazni, ne pa tudi slabega imena" (*poenae magis quam infamia*). Antonij Primus je moral zapustiti Rim in morebiti se je zatekel v Tolozo, vendar o tem nimamo nobenega dokaza. Dion Kasij pove, da je Galba, ko je bil imenovan za cesarja, Primusa rehabilitiral<sup>11</sup>. V tem kontekstu je bil tudi imenovan za legata legije VII Galbiana, ki je bila poslana v Panonijo<sup>12</sup>. Nobenega dokaza ni, da je imel Primus kakršnekoli stike ali kakšne posebne odnose s prebivalci Hispanije. Videti pa je, da je senator iz Toloze, izgnan v času Nerona in osem let "pozabljen" v Hispaniji, našel v Vindekovem uporu in v vzponu Galbe priložnost, da dvigne glavo in zadosti svoji potrebi po dejanjih. Galba je z veseljem sprejel udinjanje Primusa in ga celo imenoval za legata nove legije VII Galbiana, kot se je takrat imenovala, in ki je

prihajala iz Hispanije, preden se je odpravila v Rim<sup>13</sup>. Ne ve se, kdaj natančno je bil Primus imenovan za vodjo legije. Vemo pa, da je slednja sledila Galbi v Rim, od koder je bila poslana naprej v Panonijo, še preden je bila vpoklicana v boj proti Viteliju na strani Otona, ki je bil poražen pri Bedriaku. Glede na vire, ki jih imamo, je bil torej Antonij Primus imenovan za legata legije najkasneje ob njenem ob odhodu iz Rima, saj ga je glede na vire na to mesto imenoval Galba in ne Oton.<sup>14</sup> Seveda je bilo potrebno ponovno vzpostaviti red med bivšimi pretorji, kajti potrebno je vedeti, da je vodstvo ene od legij načeloma pomenilo neke vrste obljubo za vzpon na mesto konzula, seveda po nekem določenem obdobju v vodstvu province<sup>15</sup>. Antonija Primusa pri Bedriaku ni bilo, saj očitno ni bil imenovan za vrhovnega poveljnika (*dux*), kar je pričakoval ob prestopu na stran Galbe. Tako je zelo verjetno, da se njegova legija ni udeležila same bitke, in tako je razočaranje neaktivnih vojakov tudi lahko razumljivo<sup>16</sup>.

In prav na to karto je igral Primus, ko je želel obdržati svoje vojake v borbenem vojaškem duhu, kar jih je pripeljalo do zasedbe Rima. Odklonilno Tacitovo mnenje se v celoti nanaša na Primusova dejanja in odločitve v tem obdobju, hkrati pa je bila obsodba v času Neronovim vladanjem že sama po sebi izjemno slab začetek, ki ni obetal nič dobrega<sup>17</sup>. Bitka pri Bedriaku se je bila 14. aprila leta 69. Vespazijan je šele 1. julija istega leta postal eden izmed kandidatov za prestol, se pravi šele po nominaciji v Aleksandriji. Tacit nazorno pove, da je do odločitve slediti Vespazijanu prišlo šele takrat, ko je Viteliju začelo slabo kazati (*Labantibus Vitelli rebus Vespasianum secutus grande momentum addidit*<sup>18</sup>). Antonij Primus je sodeloval na pogovorih voditeljev flavijske stranke v Petovioni (Ptuju) in je tudi odločilno prispeval k izbiri napada, namesto da bi se počakalo na Mucijanovo vojsko. Tacit zaključni znani "govor iz Petovione" z besedami: *haec ac talia ... ita effudit*<sup>19</sup>. (Prav gotovo jih je povzel po nekem drugem viru, verjetno po opazovalcu visokega stanu, ki o tem govori

po svoje.) Tudi najmanj zagrete je Primus s svojim govorom prepričal. In tako se je nekje avgusta ali septembra položaj spremenil. Antonij je od besed prešel k dejanjem in se napotil proti Italiji na čelu šestnajstih pomožnih legij, da bi pripravil teren in strategijo. Spremljal ga je Arij Varus, nekdanji centurion, kot pravi Tacit v svoji Zgodovini<sup>20</sup>.

Pohod proti Kremoni tako ni bil več pohod navadnega poveljnika legije, kajti Primus je pravi *dux*, ki poskrbi, da se spomin na Galbo, njegovega zaščitnika, širi povsod. Akvileja, Opitergij, Padova (*Patavium*), Este (*Ateste*) se pridružijo flavijski stranki skoraj brez bitke. Verona postane središče poveljstva, kljub izrecnim Vespazijanovim ukazom, naj ostanejo v Akvileji in počakajo. Antonij je bil tisti, ki je rešil Tampijana pred nerazumno podivjanimi vojaki sedme legije, in to prav zaradi svoje govorniške sposobnosti in avtoritete, ki jo je imel pri vojaki, ki jim je poveljeval oziroma s katerimi je manipuliral, če beremo Tacita<sup>21</sup>. Nadzor nad ladjevjem v Raveni, ki jo je njen prefekt Lucilij Basus namenoma zapustil in prepustil Vespazijanu, je Primusu dal zeleno luč za vojni pohod. Mesec oktober se je že začel. Antonij Primus je bil tisti, ki je sprejel odločitev za napad, ki je s svojim pogumom, glasom in zgledom vplival na obrat v poteku bitke. Antonij Primus je bil tisti, ki je po prvi zmagi zavrnil možnost za napad na Kremono. Antonius Primus je bil tisti, ki je s svojimi odločitvami in dejanji držal bitko celo noč proti sovražnim (Vitelijevim) okrepitvam in ki je, ko se je zarisal dan, svoje vojake navdušil z govorom, v katerem jih je spomnil, da se nimajo česa bati niti zavidati vojakom, ki nimajo nobenega vodstva<sup>22</sup>. Manevri Aliena Cecine so mu prišli prav. Je bil spet Antonij Primus tisti, ki je obljubil vojakom, da bodo lahko v primeru zmage nad Kremono opustošili mesto, v katerem je trg (*mercatus*) iz kraja naredil *magna pars Italiae*<sup>23</sup>? Incident, ki je sprožil štiridnevne grozote ropanja in ubijanja v mestu je, pravi Tacit, ki edini poroča o tem dejanju, dokaz, da so vojaki

samo čakali na znak Antonija Primusa, da si priborijo čim večji del plena in si popolnoma podjarmijo mesto, in tako mu je naprtil vso odgovornost za to dejanje<sup>24</sup>. Vendar Tacitova pripoved pokaže na vse grozote, ki jih sproži želja ugoditi vojakom. Antonij Primus je prepovedal zadržati meščane kot zapornike (*pudore flagitii*).

V času od opustošenja Kremone konec meseca oktobra do zasedbe Rima v decembru je Primus ponovno prevzel vlogo vodje, ki je odločen hitro opraviti v vsakim nasprotnikom, ne da bi počakal na prihod Mucijana, uradnega Vespazijanovega odposlanca. Pridružitvev italskih mest Vespazijanu in poraz Vitelijevih sta Primusa prepričala v odličnost napadalne strategije, kljub neenotnosti Vespazijanovih pristašev. Po postanku v *Fanum Fortunae* je z enajsto Klavdijevo legijo prečkal Apenine in pohitel proti Rimu. Tekma z Mucijanom in njegovimi pristaši se je pričela. Vojska med vojskovodjema je bila v polnem razmahu, saj Mucijan ni želel zmage v svoji in Vespazijanovi odsotnosti. V eni noči je Antonij Primus prišel vse do Rdečih skal<sup>25</sup>. Menil je, da se bo Vitelij predal in odstopil sam od sebe. Toda Vespazijanov brat in mestni prefekt Tit Flavij Sabin ni uspel doseči Vitelijevega odstopa. Zatekel na Kapitol, kjer so ga oblegali in nato tudi usmrtili, saj je bil tempelj požgan, z njim pa tudi vsi arhivi, ki so se tam nahajali. Med temi Vitelijevimi manevri je Primus, ki je taboril v bližini Milvijskega mostu, organiziral premik vojske v treh kolonah po poti Flaminijski in Salarijski cesti in ob Tiberi. Branitelji Rima in pretorijanci so vztrajali, dokler se je Vitelij ni vdal. Njegovi pristaši so bili ubiti, prav tako tudi sam Vitelij. To se je zgodilo najkasneje 22. decembra. Svetonij opisuje cesarjev konec tako<sup>26</sup>:

"Že so se bližale prve vrste sovražne vojske; nekaj vojakov je pričelo pregledovati vse, kot je to v navadi, kadar ne srečajo nikogar. Potegnili so ga iz njegovega skrivališča in ker ga niso poznali, so ga vprašali, kdo je in ali ve, kje se nahaja Vitelij. Odgovoril jim je z lažjo,



nato pa so ga spoznali in takoj je pričel prositi za življenje, češ da naj ga vzamejo za ujetnika, saj jim lahko razkrije veliko neznanih stvari, ki so izjemnega pomena za Vespazijanovo varnost. Toda na pol golega so ga odvedli proti Forumu, mu zvezali roke na hrbtu in mu obesili vrv okrog vratu. Preostala oblačila so bila razcapana in raztrgana in kdorkoli je šel mimo, ga je zasmehoval, žalil ali celo udaril, in to po celotni Sveti poti; nekateri so ga vlekli za lase in mu zvijali glavo nazaj, kot je to v navadi pri kriminalcih; spet drugi so mu z nožem dvigovali glavo pod brado in ga tako prisilili, da je pokazal svoj obraz; nekateri so vanj metali blato in iztrebke; drugi so ga zasmehovali s pijancem in požigalcem. Del ljudstva mu je očital celo njegove telesne napake, saj je bil zelo obilen, rdečega in "cve-točega" obraza zaradi prekomernega uživanja vina; imel je debel trebuh in eno nogo krajšo od druge, kar je bila posledica nesreče, ki jo je doživel v neki dirki z vozovi, ko je bil kočijaž pri Kaliguli. Končno je bil v bližini Gemonskih stopnic s sabljo razsekan na kose, da je umrl, in nato so ga priklenjenega na kavelj odvedli v reko Tiberu.

Umrli je skupaj s svojim bratom in sinom, v sedeminpetdesetem letu starosti. Prerokovano je bilo, da bo nekega dne padel v roke nekega Galca in tako je ta dogodek izpolnil prerokbo, saj ga je premagal Antonij Primus, eden od vodij nasprotnega tabora, ki je bil rojen v Tolozi in je v svojem otroštvu nosil vzdevek Beccus, kar pomeni petelinji kljun."

Antonij Primus se je odrekel časti, da bi nosil konzularna odlikovanja, saj ni mogel dobiti konzulata, ki je bil že prej dodeljen Vespazijanu, ki ga je senat imenoval za cesarja. Kmalu zatem je prispel Mucijan in tako je Primusova moč upadla (*potentia fracta*<sup>27</sup>). Mucijanu je senat podelil odlikovanje za zmago nad Sarmati, saj je bila vojna oziroma zmaga Rimljanov nad Rimljani le malo častna<sup>28</sup>. Antoniju Primusu tako ni bilo prav nič prizaneseno: bil je zasramovan, ker je pisal Civilisom in ga prosil, naj prestopi od Vitelija k Vespazijanu, s tem pa je na neki način

olajšal Batavcem izpeljavo njihovih sovražnih načrtov<sup>29</sup>. Mucijan je Primusa tudi ločil od sedme legije, pred tem pa ga je uspaval z obljubami o pomembnem mestu v Španiji. Prijateljstvo z Domicijanom, ki je Primusa sprejel med svoje *comites*, mu prav tako ni nič pomagalo. Mucijanovo nasprotovanje ga je prisililo, da se je odpravil k Vespazijanu, ki je ostal nevtralen, hkrati pa je vsem, ki so bili nenaklonjeni zmagovalcu nad Vitelijem, sporočil, da se je Primus pomiril in da mu je le navidezno izkazoval naklonjenost<sup>30</sup>. Kakorkoli že, Primusa po tem nikoli več niso potrebovali ne poklicali.

Tako je popolnoma jasno, da je Machiavelli lahko sklepal, da je Primus umrl zaradi obupa. Kljub vsemu pa ni dvoma, da ni imel več nobenih ambicij, čeprav je morda še sedel v senatu in imel stike z Rimom. Kakorkoli že, počasi je opustil te dolžnosti, čeprav ni bil nikoli uradno izbrisan iz registra; Marcial o njem pove, da živi odmaknjeno v Tolozi pod vladavino Domicijana: videti, da je obema sinovoma cesarja Vespazijana, zaščitnikoma pesnikov, po godu. Antonij Primus se podobno vede do Marciala in se predaja kulturi in filozofiji in vse kaže, da je v tem našel notranji mir in neke vrste modrost brez bridkosti in obžalovanja<sup>31</sup>. Sprememba je tako očitna, da nekateri menijo, da to ni isti človek. Vendar ne smemo pozabiti, da je bil Oktavij prav tako čisto nasprotje, pa naj bo dobro ali slabo, Avgustu, kar je postal.

Zgodba tega senatorja v bistvu ni obdržala ničesar drugega kot vojaško vlogo Primusa, ko se je boril za Flavijce leta 69, ter zamolčala vsa druga dejstva in samo osebnost vojskovodje razen tistih dejstev, ki kažejo na njegovo pretirano ambicioznost. Hkrati se zdi, da je Iberski polotok stalnica ves čas njegovega življenja in predstavlja neke vrste zaščitni znak za njegova dejanja in zanimanja, ne da bi bili jasno vidni motivi zanj, prav gotovo pa ne zaradi geografske bližine, in tako te hipoteze ne moremo z ničimer potrditi. Ali bi lahko imel Primus kakšne daljne korenine v Španiji, čeprav je bil rojen v Tolozi?

## TACIT - VARUH SENATNIH IZROČIL

Tacit je zelo verjetno srečal Primusa, vendar nam o tem ničesar ne pove. Prav gotovo se je družil s senatorji, ki so Primusa poznali, kot recimo Marcial. Za razliko od pisanja Diona Kasija, ki za vse vojne grozote jasno obtoži Vitelija, Tacit izpostavi negativno vlogo Primusa in njegovega tovariša Arija Varusa, ki ga Dion sploh ne omenja. Kot se spomnimo, je imel Varus visok vojaški čin in je lahko po svoji lastni volji uporabljal pretorski položaj pretorja<sup>32</sup>, vendar mu Mucijan več kot le insignij pretorja ni zaupal zato, da bi se ga lažje znebil. Da pa bi lahko bolj natančno ocenili Tacitovo pričevanje, je potrebno posamično pregledati vsako trditev in oceno, ki jo poda ta zgodovinar in senator glede osebnosti in dejanj Primusa, ki mu pripisuje zahrbtno misli in neprestano dvoličnost.

Razen tega, da Tacit poudarja negativno plat ponovne vrnitve Primusa na prizorišče, kot smo že omenjali na začetku<sup>33</sup>, brez te vrnitve pa ne bi bilo vseh teh dogodkov, prav tako poskuša pojasniti njegovo osebnost z naslednjimi besedami:

*Sledil je Vespazijanu in odigral ključno vlogo, da se je tehtnica nagnila na njegovo stran. Bil je hiter v dejanjih, zmeraj sposoben govoriti, sejal je zavist, spodbujal nesoglasja in upore, bil je tat in podkupovalec, osovražen v času miru, toda nepogrešljiv v vojni<sup>34</sup>.*

Besede, s katerimi Tacit opisuje Primusa, kažejo na osebnost, podobno Katilini ali Antoniju, kot ju je opisal Salustij, se pravi, da je načrtal portret nevarnega in nepredvidljivega človeka, ki pa ga je v času vojne dobro imeti na svoji strani. Tako je zelo logično in prav nič presenetljivo, da je Primus na zborovanju visokih predstavnikov flavijske stranke v taboru XIII. legije Gemina v Petovionii predstavljen kot tisti, ki si vojne pravzaprav želi, ki je odločen in se mu celo mudi v bitko. Njegov "govor" prav tako kaže na stratega, katerega geo-politična analiza je zelo realna in prepričljiva; njegova logika je logika ambicioznega človeka, ki se želi postaviti v ospredje preko

lastnih dejanj. Tacit nakaže, da bi bilo bolj pametno počakati Mucijana, kot je zapovedal Vespazijan, saj bi se tako morda lahko izognili slabemu koncu. Prav tako je Tacit prepričan, da je do vseh dejanj prišlo izključno za slavo in osebno zmago Primusa. Zelo spretno namreč opiše Primusov govor, med katerim da je imel "žareče oči in gromovit glas", in na tak način predstavi nasilnega človeka, ki z velikopoteznimi dejanji ne služi pravični stvari, ampak se obnaša kot neposlušni vojak. Primusova neposlušnost, ker se ne podredi interesom Flavijcev, doživi vrhunec, ko Primus odredi, da v mestih, ki so pod njegovim nadzorom, postavijo nazaj vse porušene kipe Galbe, kar Tacit označi kot nepotrebno in plod osebnega interesa.

Antonij je izkoristil trenutek relativne svobode, saj sta bila Vespazijan in Mucijan daleč, kajti zavedal se je, da edino dejstva in dejanja lahko pripomorejo k njegovi osebni slavi in ga naredijo nepogrešljivega v očeh njegovih vojakov, pa tudi v očeh flavijskih veljakov, pri katerih je prav tako znal izkoristiti njihove notranje razprtije. Tacitu se vse to zdi dokaj puhlo in nepotrebno in meni, da Primus s svojim pogumom, spretnostjo in taktiko ni želel doseči samo svoje osebne slave, temveč je predvsem hotel vsiliti vojakom svoj pogled na dejstva (*abolere labem prioris ignominiae*<sup>35</sup>). Prostaškost tega človeka doživi svoj vrhunec ob napadu na Kremono, kjer njegova prava osebnost pride na dan, kajti njegova *felicitas* – se pravi sreča ali samo znak usode - omogoči njegovi pravi osebnosti, da pride na dan, saj je "*avaritia, superbia et cetera mala occulta ... ad potentiam struere*"<sup>36</sup>. Tacit ne more razumeti njegovega obnašanja v Italiji, ki je prava domovina zmagovitih Rimljanov, drugače kot izraz njegove želje, da vsili svojo voljo in moč zmage vojakom tako, da jim dovoli ropati in se znašati nad prebivalci. V rimsko "*vetus memoria*" se je to zapisalo kot zločinsko dejanje, ki ni bilo preganjano in je bilo celo tolerirano, čeprav je bilo pred tem kaznovano<sup>37</sup>. Toda "človek", ki ga je podpiral svetovalec Varus, je bil

popolnoma nezmožen ublažiti svoja dejanja in spoštovanje osnovnih načel vljudnosti mu je bilo popolnoma tuje (*immodicus lingua et obsequii insolens*<sup>38</sup>). Srž tega je v rivalstvu med Mucijanom in Primusom in Tacit ima, čeprav prav tako ne ceni Muciana, slednjega vendarle raje zaradi njegovih prednikov - konzulov, medtem ko Primus nima v družini nobenega vidnega predstavnika. Napaka, ki jo mož iz Toloze stori, je ta, da poskuša unovčiti svojo zmago tako, da ovadi vse tiste, ki so bili za to, da počakajo in ne storijo ničesar. Seveda je s tem vzbudil sovražnost in Vespazijana ni mogel prepričati. Primusova požrešnost je bila še bolj očitna takrat, ko je želel zase obdržati Vitelijevo bogastvo, rekoč, da je to le plen, zasežen v Kremoni<sup>39</sup>. Torej, grozota tega človeka tukaj dejansko doseže sam vrh.

Besede, ki jih Tacit uporablja, osebnostne lastnosti, na katere kaže s prstom, ne dopuščajo nobenega dvoma, da zgodovinar Primusa ni maral že načelno in da se je odločil za izročilo, ki naj bi ga varoval senat. Antonij Primus, ki je bil po Tacitovem mnenju nevreden naslova senatorja in ki ni poznal dobro utečenih pravil dostojnosti in navad, ki so vladale med Rimljani, je sodil med upornike, med razbojniko, ki so predstavljali nevarnost za državo in njeno trdnost. Državljska vojna je najhujša vseh vojn, saj prisili brate, sorodnike in prijatelje v medsebojno pobijanje in Rimljane predstavi kot barbare, namesto da bi vzdrževali stanje miru predvsem proti zunanjim sovražnikom. Predvsem pa je to stanje, ki daje prosto pot raznim zlorabam, pretiravanjem in vsem tistim, ki nimajo nobenih zadržkov, ne spoštovanja do skupnega dobrega. Ne vladajo torej več zakoni, temveč strasti, nasilje in vse, kar sodi zraven: nedisciplina, prevare, pohlep, ljubosumje, maščevanje in podobno. Neoboroženo civilno prebivalstvo nima več ničesar in je neprestano izpostavljeno življenjski nevarnosti, kajti sedaj so vojaki tisti, ki imajo vajeti v rokah. Ti ne poslušajo modrih vodij, temveč tiste, ki se jim dobrikajo in jim obljublajo dober plen, privilegije, nekaznovanje in bogastvo. Vladavina vojaštva

je najhujša oblika tiranije in Tacit jo obsoja, saj v njej vidi najhujšega sovražnika vsemu, kar je naredilo Rim in njegovo veličino: vrlinam, spoštovanju do bogov, pravičnosti, redu in miru ter seveda svobodi. Bolj kot znani govor Primusa v Petovioni je bilo obleganje in plenjene Kremone tisto dejanje, ki je Primusa v Tacitovih očeh dokončno obsodilo.

Negativno mnenje se kaže povsod. Primus je senator brez pomislekov, brez izročila, "novi človek", ki prihaja iz province in ne iz Rima, niti ne iz Italije. Dejstvo, da je prihajal iz Galije, ne igra tukaj nobene vloge. Čisto preprosto gre za to, da nima nobenega znanega prednika in nobenega plemiškega naslova. Poskušal je izkoristiti vzdušje, ki je vladalo pod Neronom, in se je obnašal kot pravi kriminallec. Da se je ponovno pojavil in prišel v senat, se lahko zahvali le zmedi, ki je zavladovala ob Vindeksovem uporu in vpoklicu Galbe, čeprav iz neupravičenega razloga, pravi Tacit. Primus sodi med tiste senatorje, ki z nespoštovanjem pravil spodbujajo slabe vladarje v tiraniji in prijateljstvo z Domicijem to dejstvo le potrjuje, pravi zgodovinar. Je zelo ambiciozen in pripravljen na vse, da se okoristi v težavnih časih zmede, ki so se spustili na Rim. Tacit odkriva v Primusovih dejanjih in profesionalni poti vojaka, ki ni uspel postati cesar, čeprav si je to želel. Do neuspeha pa je prišlo izključno zaradi Vespazijanove modrosti in Mucijanove spretnosti. Prav gotovo bi, če drugače ne, zgolj iz čiste ambicioznosti, poskušal postati cesar, če bi mu vojaška moč, s katero je razpolagal, in splet okoliščin to dopustila. Na srečo pa njegova osebnost ni bila vsem všeč in sam Primus ni bil ravno v svoji koži izven vojaških dogajanj in v okolju brez reda.

Izrazi in besede v Tacitovi *Zgodovini* so dobro poznani in zelo jasno kažejo, kakšno mnenje je imel zgodovinar o tem možu iz Toloze. Sistem, ki je nastal iz te državljanske vojne, je dal vojski mesto, ki si ga ni zaslužila, kakor tudi večjo moč cesarju na škodo pomembnosti senata. Državljska vojna je naplavila na površje imperij, vendar zaradi

tega ni prenehala. Slabi cesarji so predstavljali nevarnost za rimski imperij, saj so se z njimi povrnili notranja nesoglasja in bratomori. Kot posledico vladavine tiranov in krvoločnežev ter ob pomanjkanju vrhovnega vodje je vojska senatu vsilila svojo voljo, saj slednji ni imel več nobene moči ne avtoritete (*auctoritas*). Tacit je pisal pod Trajanovo vladavino. Ta čas se mu zdi dober in dovolj odprt za razne politične in moralne analize nedavne preteklosti, v kateri so se odigrale razne vojne in boji<sup>40</sup>. Strah pred notranjo oslavitvijo države, ki bi odprla vrata zunanjim sovražnikom, je glavni razlog za Tacitov pesimizem, ki ga vodijo predvsem moralni in kulturni, in ne nacionalistični razlogi. Rim prav gotovo ni storil ničesar, da bi se izognil neizogibnemu koncu, saj se ni bil sposoben vrniti k starim vrednotam, ki so v bistvu ustvarile imperij. Kapitoli so požgali Rimljani, in to dejanje nosi v sebi močan simbol, ki ponazarja propad, ki se je že začel.. Samovolja, kriminal, pokvarjenost so zmagali in potegnili za sabo jezo in kazen bogov. Sovrašтво in strahopetnost sta zavladata povsod; nič ni moglo biti bolj strašnega. Toda na srečo je bilo drevo še zdravo in bolne ter gnile veje so bile na koncu le odstranjene.

Tako je Primus izmeček nemirnega stoletja, ki je imelo že na začetku nezdrave korenine. Nikoli v času Trajanove vladavine, v tem srečnem stoletju, človek, kot je bil Primus, ne bi mogel igrati niti najmanjše vloge. In tako ta nepreklicna obtožba, kljub nekaterim bolj ali manj iskrenim pomislekom, ne more obveljati takšna, kakršna je.

## PRIMUSOVA MOČ

**T**ukaj seveda ne gre za to, da bi nadomestili Tacitov pogled na dogodke s Primusovim, niti za to, da bi iskali opravičila za njegova dejanja. Kompleksnost dogodkov in malo razpoložljivih virov nam dovoljujejo le, da naredimo neki zaključek brez predsodkov.

Marcial opiše ostarelega Primus kot srečnega človeka, ponosnega na svojo

preteklost, ki ga kultura in predvsem poezija v njegovem rojstnem mestu privlači, in tako moramo Primusovo osebnost vseeno še enkrat preučiti, preden ga uvrstimo med neodgovorne in ambiciozne ljudi, ki jih vodita nasilje in maščevanje. Seveda se je ob nepoznavanju položaja, ki je prav gotovo pomenila družbeni vzpon posameznika, nemogoče izogniti opredelitvi določenih osebnostnih lastnosti. Vzdevek "kljun" (*beccus*) prav gotovo ne pomeni nič drugega kot obraz z nosom in usti, ki spominjajo na ptiča, čeprav je bilo prav v tem vzdeoku opaziti povezavo med Primusom in ptico iz prerokbe, ki iz Galije prinaša nesrečo<sup>41</sup>. Tacit nikoli ne omenja zunanjega Primusovega izgleda, ki prav gotovo ni omembe vreden. Njegov dar govora priča o izobrazbi, kakršno so imeli mladostniki iz dobrih družin v njegovem času. Preden je postal pretor pod Neronovo vladavino, je Primus moral opraviti vojaško službo in morda je prav v tem času v sebi odkril nagnjenost do vojaščine in vojn. Vse do leta 61 je bilo njegovo življenje brez težav, prihod v senat pa je v njem prav gotovo razkril močno in dejavno osebnost, ki so jo opazili in povzdigovali tudi razni zaščitniki. Tacit mora večkrat odkrito priznati njegove pogajalske spretnosti in sposobnost voditi vojake.

V bistvu je Primus postal slaven prav zaradi vojne in Tacit obžaluje, da njegove sposobnosti niso bile uporabljene v vojni proti barbarom namesto proti samim Rimljanom. Biti človek dejanj je bila strategija, ki jo je pokazal že v Petovioni. Antonij Primus ima temperament sposobnega in prepričljivega vodje, ki zna oceniti situacijo in sovražnika, na podlagi tega pa zna potegniti pravilne poteze. Prav tako je znal uveljaviti svojo avtoriteto, in to v trenutku, ko je avtoriteta izgubljala svoj pomen v republiki, zaradi česar je bil priljubljen pri tribunih, centurionih in vojaki. V nočni bitki v Kremoni se je vedel kot Cezar, ki je osebno znal dvigniti moralo in pogum vojakom v Galiji tako, da se je sam postavil za vzgled ter je znal odločno nastopiti. Kljub Tacitovim pomislekom, ko Primusu ne prizna

sposobnosti zmagati, se strategija slednjega kaže v dobri oceni položaja, slabosti in zvižaj nasprotnika. Ideja, da bi bilo potrebno počakati na Vespazijana in Mucijana ter tako zmagati nad sovražnikom brez prelivanja krvi, je le pobožna želja, ki je sama po sebi v nasprotju z realnostjo vojske iz Germanije, o kateri poroča tudi Tacit. Dion Kasij naprta vse, kar se je zgodilo v Kremoni, Viteliju in njegovim privržencem, kakor jim hkrati obesi vse, kar se je zgodilo v tej državljanski vojni. Oklevanje cesarja, ki je v bistvu izgubljal tla pod nogami in vztrajanje vojakov, ki so se borili za izgubljeno stvar, vendar so raje umrli z orožjem v rokah, jasno kaže, kako težko je bilo v takih trenutkih priti do pravih in dobrih odločitev .

Kljub vsemu Primusovo obnašanje daje pravico do kritike in obtožbe. Čeprav so njegove vojaške odločitve jasne in bitka dobljena, je vendarle zelo verjetno, da je Tulužan igral svojo osebno karto, da je uveljavljal svoj vpliv v tihi želji, da bo odigral odločilno vlogo v primeru, če bi se vse izjalovilo. Čeprav ni smiselno sistematično dvomiti v iskrenost vsakega posameznega dejanja, je vendarle zelo verjetna Tacitova teza, da je Primus skušal unovčiti podporo, ki jo je nudil flavijskih strani, verjeten pa je tudi prikaz svobode, ki si jo je jemal, še posebej po bitki za Kremono. Prav tako ni možno z gotovostjo zatrditi, da Primus ni nikoli razmišljal o primernem trenutku, ko bi sam postal cesar. Obstaja eno gotovo dejstvo, in to je, da nikoli ni storil ničesar, da bi stopil v odkrit boj za cesarsko mesto z Otonom ali Vespazijanom. To dejstvo, kakor tudi razni viri, še posebej Tacit in Marcial, ki nista izpustila nobenega dogodka iz življenja Antonija Primusa, so pravi dokaz, da Flavijci in Vespazijan nikoli niso spregledali Primusove pomembnosti . Primus sicer ni bil kak poseben človek, vendar se mu je uspelo dvigniti na raven velikih vodij, ki jim je lahko konkuriral. Seveda ga niso vsi marali, in to zaradi zelo zapletenih razlogov, ki pa niso izvirali izključno iz njegove osebnosti, ne iz njegovih ambicij. Uspelo mu je zavihetati

se na sam vrh imperija, nato pa se je moral umakniti. Če bi mu zaupali druge pomembne funkcije, bi lahko z vojaško sposobnostjo, ki jo je imel, dvignil vojsko v upor v spomin na nedavne uspehe. In marsikdo se je tega bal.

Vse kaže, da mu je Domicijan ostal zvest in spoštljiv prijatelj vse do konca, saj je menil, da je prav senator iz Toulousa, zaljubljen v poezijo in kulturo, odločilno prispeval k zmagi Flavijcev. Verjetno tukaj ni pretirano govoriti o avtoriteti osebe, ki je na začetku kazala določeno moč, ki se je izoblikovala v bojih in nato nadaljevala z mirnostjo vodje, ki je sprejel svoj umik brez sovraštva, čeprav sta mu Mucijan in Vespazijan izkazala dobršno mero nezaupanja in nehvaležnosti. Kakorkoli že, ostal je zvest Flavijcem, kar je zagotovo zaprlo pot marsikateri kritiki na račun državljanske vojne. Antonij Primus je okusil uspeh. Toda sreča in vpliv sta trajala le nekaj časa. Rojen v Tolozi, v mestu, ljubem boginji Ateni, se je lahko zahvalil Marsu, da je lahko sodeloval pri vzpostavljanju miru v Rimu in v Imperiju.

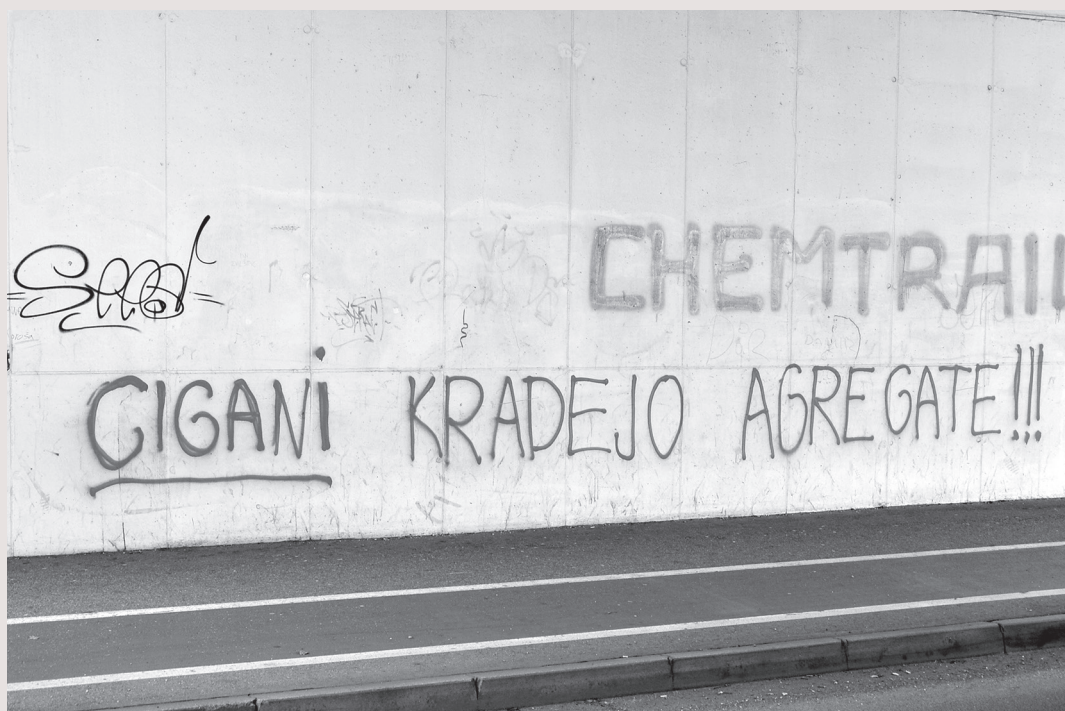
Govor v Petovioni je naznanil začetek zmagovitega pohoda Primusa, ki se je odlikoval v Italiji in nato še v Rimu, in ne v Toulousu, pred svojimi vojaki, ki niso bili iz Toulousa. Kljub temu, kar pravi Tacit, zgodovina Kremone in obleganja ne bi smela edina ostati v zgodovinskem spominu Rimljanov. Primus je bil tisti, ki je "naredil" cesarja z zmago, s porazom, z uspehom in zmotami, nastalimi v okoliščinah, ki so kar klicale po nasilju in so dajale prednost tistim z vojaškim talentom. Antonij Primus je bil senator, potem pa so ga umaknili od foruma. To kaže, da ni bil pripravljen odigrati pomembne vloge izven vojaškega okolja, ni bil navajen živeti v krogih, kjer se odloča. Vespazijanova slava je zatemnila njegovo osebno zvezdo. Verjetno je bil prestar, da bi služil pod Domicijanom. Dokaj jasno se tudi zdi, da Primus ni bil človek soglasja, in tako ga tudi senat, kakršen je bil, ni mogel privlačiti. Videti je, da se je moral zadovoljiti s tem, kar je dosegel. Bil je čas, ko se je zgodovina morda začela nagibati v drugo

smer, toda politične intrige Rimljanov mu niso ustrezale. Poveljevanje in umetnost vojne sta bila njegova prava ljubezen. Končno mu pristranski in sumničav način Tacit še očita, da se je obnašal kot povzročitelj notranjih nemirov. Vedel je namreč, da bo zgodovina obdržala njegove besede in jim verjela.

Prevedla: Tanja Osterman Renault

1. L. Homo, *Vespazijan - cesar zdravega razuma*, 69-79 n.št., Pariz, Éditions Albin Michel, 1949, str. 105: "Dejanje je, kot zmeraj pri Antoniju Primusu, takoj sledilo besedam..."
2. N. Machiavelli, *Razmišljanja ob prvih desetih knjigah Tita Livija*, predgovor Claude Lefort, prevod iz italijanščine v francoščino Toussaint Guiraudet, Pariz, Bibliothèque Berger-Levrault, 1980 (Collection: Stratégies), str. 94. Machiavel se postavi na Primusovo stran, toda ne pozna *Epigramov*, ki jih je napisal Marcial, in pravi: "Užaljen (zaradi Mucijanove nevaležnosti) se Antonij odpravi k Vespazijanu, ki je bil še vedno v Aziji. Toda bil je tako slabo sprejet in brez kakršnekoli službe, da je od obupa umrl."
3. Marcial, Ep., X, 23: *Iam numerat placido felix Antonius aevo quindicies actas Primus Olympiadas*. Tukaj je težko dvomiti, saj nikakor ne moremo sklepati, da je imel Primus občutek neuspeha. Čutil ni ne obžalovanja ne nostalgije, če lahko verjamemo pesniku *Bilbilisu*, kajti ponovno je postal stoik.
4. Pri latinskih pesnik pomeni olimpiada obdobje petih let; če je imel Primus torej 60 in ne 75 let, to pomeni, da je bil pretor v letu 61, ko je bil star 23 ali 25 let, kar pa seveda ni možno, saj gre tukaj za človeka, ki je bil iz province in ne iz Italije. O tem piše že P. Le Roux, *O Toulousu in Tulužanih v rimskem imperiju*, Pallas, 82, 2010 (*Mélanges d'histoire et d'archéologie offerts à Pierre Sillières*), str. 126.
5. Glej NPE, 1983, str. 22 (A. Mócsy) in NPILH, 1994, str. 79-82 (J. M. Abascal Palazón). Seveda pa bi bilo dobro, da bi pregledali imena po vsakem posameznem mestu, saj Toulouse nudi le en primer, medtem ko celotna Narbonska Galija nima tako natančnega popisa. Razen tega je iberski polotok neprimerno večji od nje. Po drugi strani pa te skupne številke pomenijo še toliko manj, saj se ime Antonius pojavlja kot vzdevek.
6. Klavdijevo razmišljanje: *CIL, XIII, 1668; ILS, 212 (omnem florem ubique coloniarum ac municipiorum, bonorum scilicet virorum et locupletium, in hac curia esse voluit (Avgust, ki mu sledi Tiberij))*; Tacit, Ann., XI, 24-25.
7. Glej Le Roux, op. cit., supra št. 4, str. 131-133.
8. S. Demougín, *Viteški red pod Klavdijem*, Rim, Coll. EFR-108, 1988, str. 81 in št. 45, ne dopušča te hipoteze. Glede na Tacita se sklicuje na tisti del, kjer je govor o problemih revščine med člani raznih rimskih redov (tu je omenjen Azinij Marcel, potomec Azinija Poliona), ki so zmeraj iskali dohodke in denar ne glede na prestiž družine.
9. Tacit, Ann., XIV, 40-41; Dion Kasij, LXIV, 9, 3.
10. Tacit, Ann., XIV, 40, 2.
11. Tacit, Hist., II, 86, 2, se zadovolji z razlago, da je bila rehabilitacija Primusa le ena od tegob vojne; glej *infra*, št. 17.
12. Dion Kasij, LXIV, 9, 3.
13. Glej prejšnjo in naslednjo opombo.
14. Tacit, Hist., II, LXXXVI, 3: *praepositus a Galba septimae legioni scriptitasse Othoni credebatur, ducem se partibus offerens; a quo neglectus in nullo Othoniani belli usu fuit*. J. J. Palao Vicente, *Legio VII Gemina (Pia) Felix. Estudio de una legión romana*, Salamanca 2006, str. 51-52, predlaga november 68 kot čas odhoda legije proti Panoniji, toda nobenega trdnega dokaza ni za to. Vse so le ugibanja. Tako se moramo verjetno sprizniti s kronologijo, ki ni do meseca natančna.
15. Na to lepo kaže kariera Agrikole, gl. Tacit, *Agric.*, IX, 1, ki je po pomembnem položaju v legiji postal guverner province (Akvitanije), preden je postal še konzul. Agrikola, čigar mater so umorili Otonovi vojaki, ki so se umikali, se je postavil na stran Vespazijana in je užival Mucijanovo zaščito, česar Primus ni imel. Smrt matere njegovega tasta je prav gotovo vplivala na zgodovinarjevo mnenje.
16. Glej Tacit, Hist., III, 2-4: *Pannonicae legiones deceptae magis quam victae resurgere in ultionem properent*. J. J. Palao Vicente, *Legio VII Gemina (Pia) Felix, op. cit.*, str. 52-54, meni, da je bila legija v Bedriaku zaradi nagovora Primusa pred Kremono. Če bi Primus, pristaš Otona kakor so bili tudi drugi voditelji vojske iz Panonije govoril o zavzetju mesta brez boja, ker bi menil, da bo s svojim sodelovanjem v tem boju lahko kaj spremenil, bi Tacit uporabil iste besede, saj v celotni zgodbi natanšaš pušča bralca v dvomu.
17. Tacit, Hist., II, 86, 2: *Is (Primus) legibus nocens et tempore Neronis falsi damnatus inter alia belli mala senatorium ordinem recuperaverat*. Sodba je tako podana: rehabilitacija Primusa je bila napaka, zaradi katere bi se lahko izognili drugim še večjim tegobam.
18. Tacit, Hist., II, 86, 4.
19. Tacit, Hist., III, 3, 1, kar pomeni, da zgodovinar prenaša besede iz drugega vira, od nekega očitvidca prav gotovo visokega stanu, ki ga predstavi čisto po svoje.
20. Tacit teh dogodkov in tistega, kar se je dogajalo kasneje, ni natančno datiral, so pa opisani v njegovi *Zgodovini*, III, 4-82, ki ji sledi tudi tale prispevek.
21. Tacit, Hist., III, 11, 7-8.
22. Tacit, Hist., III, 16-24.
23. Tacit, Hist., III, 30, 1. Ta obtožba naj bi prišla od samega Plinija Starejšega, toda Tacit se zadovolji z namigom, da sta bila Hormus in Primus to sposobna narediti, glede na njun sloves in način življenja, kar kaže na namigovanja in ne na dokazana dejstva. V 32, 2 Tacit omenja *contio* in čestitke Primusa vojakom ter omeni *de Cremona in neutrum*, kar kaže na zamolčano plenjenje, ki naj bilo že naprej dogovorjeno, vendar tudi tukaj ni dokazov. Prav tako se lahko čudimo tako velikemu plenjenju v koloniji na levem bregu reke Po, tudi če se omejimo na *mercatores*. Prav gotovo je želja zgodovinarja oznaniti napad na gosto poseljeno in bogato mesto, kjer živijo miroljubni meščani. Usoda Kremone je tako dobila razsežnosti eksempla, ko govorimo o obnašanju vojaščine med državljansko vojno.
24. Tacit, Hist., III, 32, 7-8: *Is (Antonius) balineas abludento cruori prope petit. Excepta vox est, cum teporem incusaret, statim futurum ut incalerescent; vernile dictum omnem invidiam in eum vertit, tamquam signum incendendae Cremonae dedisset quae iam flagrabat*. Dion Kasij, LXV, 15, ni neposredno odvisen od Tacita in tako piše, da so se takoj po odprtju vrat v mesto vojaki dobesedno "spustili" nad mesto in tako označi Vitelijeve pristaše kot glavne krivce za plenjenje Kremone, saj so poznali mesto in hiše najbogatejših meščanov.

25. Kraj v Etruriji na desnem bregu reke Tibere, približno 8,5 km od Rima.
26. Sueton, *Vitel.*, XVII-XVIII.
27. Tacit, *Hist.*, IV, 4, 11.
28. Tacit, *Hist.*, IV, 4, 4: *multo cum honore verborum Muciano triumphalia de bello civium data, sed in Sarmatas expeditio fingebatur.*
29. Tacit, *Hist.*, IV, 13.
30. Tacit, *Hist.*, IV, 80.
31. Marcial, *Ep.*, X, 23: *praeteritosque dies et tutos respicit annos nec metuit Lethes iam propioris aquas.*
32. Tacit, *Hist.*, IV, 2, 2 : *Praefectura praetorio penes Arrium Varum.*
33. Zgoraj št. 17.
34. II, 86, 4: *Vespasianum secutus grande momentum addidit, strenuus manu, sermone promptus, serendae in alios invidiae artifex, discordiis et seditionibus potens, raptor, largitor, pace pessimus, bello non spernendus.*
35. *Hist.*, III, 24, 1 : *in quibus abolere labem prioris ignominiae, ubi recipere gloriam posset.*
36. *Hist.*, III, 49, 1.
37. *Hist.*, III, 51, 6.
38. *Hist.*, III, 53, 1.
39. *Hist.*, IV, 2, 3.
40. Glej začetek *Zgodovine*, predvsem I, 2-3.
41. Svetonij, *Vitel.*, IX, 3.





# Konstantinovi edikti o omejevanju haruspicine

Namen pričujoče razprave je predstaviti tri edikte cesarja Konstantina I. o omejevanju napovedovanja prihodnosti iz drobovja žrtvovanih živali (t. i. haruspicine), ki jih je le-ta izdal v letih 319 in 320 po Kristusu. Konstantin je bil cesar, čigar vladavina pomeni globoko zarezo v zgodovinskem razvoju Rimskega cesarstva,<sup>1</sup> pri čemer je daleč najpomembnejši vidik njegove vladavine spremenjen odnos rimske države do krščanstva. Komaj devet let po tem, ko je cesar Dioklecijan izdal najostrejše cesarske edikte proti kristjanom, sta Konstantin in njegov socesar Licinij leta 313 z Milanskim ediktom uvedla splošno versko svobodo, Konstantin pa je krščanstvo začel kmalu celo privilegirati pred poganskimi kultu.<sup>2</sup>

V okviru te cesarjeve politike predstavljajo trije edikti o omejevanju poganske haruspicine, ki je bila za kristjane popolnoma nesprejemljiva, posebno zanimivo poglavje, saj odpirajo številna zanimiva vprašanja, tudi glede Konstantinove religiozne pripadnosti. Čeprav se je Konstantin v zgodovinski spomin vtisnil kot prvi krščanski rimski cesar, to še ne pomeni, da je krščanstvo, vsaj ne v pravovernem smislu, sprejel takoj po zmagi nad uzurpatorjem Maksencijem v bitki pri Milvijskem mostu.

## ZGODOVINSKE OKOLIŠČINE OB IZDAJI EDIKTOV

**V** razpravi ne bomo podrobneje prikazovali Konstantinovega življenja ter njegovega vzpona na oblast, a vsekakor je koristno, da si na začetku nekoliko osvežimo spomin o Konstantinovi življenjski poti ter razmerah v Rimskem cesarstvu ob izdaji obravnavanih ediktov.<sup>3</sup>

Konstantinova družina je izviralna iz Ilirika, od koder je izhajala večina rimskih cesarjev 3.

in 4. stoletja. Njegova mati Helena je bila po pričevanju virov zelo nizkega stanu (nekateri avtorji poročajo, da je bila celo hlevska dekla), oče Konstancij Klor se je izkazal kot vojaški poveljnik pod Dioklecijanom in Maksimijanom, za kar je bil nagrajen s položajem cesarja v zahodnem delu cesarstva. Po sočasnem odstopu obeh cesarjev oz. avgustov je nasledil Maksimijana kot avgust na Zahodu. Konstanca krščanski zgodovinopisci opisujejo kot vladarja, ki ni dosledno izpolnjeval Dioklecijanovih ediktov o preganjanju kristjanov.<sup>4</sup> O

resničnosti te trditve se da vsekakor dvomiti – kristjanov je bilo v Galiji takrat pač tako malo, da Konstanciju gotovo ni bilo težko zamižati na eno oko. Vsekakor pa je možno, da jim je bil kot henoteist naklonjen. Konstantin je cesar na zahodu postal 306 po Kr. po smrti svojega očeta. Tehnično gledano je šlo za uzurpacijo – za vladarja so ga oklicali očetovi vojaki, posebno alemanski federati, vendar ga je avgust Galerij priznal za vladarja v Britaniji, Španiji in Galiji. Konstantin je zaslovel z zmago nad uzurpatorjem Maksencijem pri Milvijskem mostu leta 312, ki mu je prinesla še oblast nad Italijo.<sup>5</sup> Poskus mirnega sovladanja s socesarjem Licinijem je propadel. Leta 316 je izbruhnila prva državljanska vojna med Konstantinom in Licinijem, kjer je Konstantin pridobil še večji del Balkana.

Iz tega kratkega pregleda dogajanja je jasno, da je bil Konstantinov položaj v času izdaje omenjenih ediktov dobro utrjen. Licinij po porazu ni predstavljal resne nevarnosti, kamor bi se lahko obrnila poganska opozicija, zato je lahko začel izdajati zakone, ki so krepili položaj Cerkve. Tako je cesar februarja 319 v Rimu izdal naslednji edikt proti zasebni haruspici Podpisan je tudi še socesar Licinij:

Noben haruspeks naj ne prestopi praga hiše drugega človeka, čeprav bi bil namen obiska drugačen. Še tako staro prijateljstvo s takimi ljudmi naj bo prelomljeno. Vsak haruspik, ki bi storil kaj takega, naj bo sežgan. In vsakdo, ki ga bi poklical in ga pregovarjal ali mu ponujal nagrade, naj bo po izterjavi njegovega premoženja izgnan na otok. Kajti tisti, ki bi radi tako zadostili svojemu praznovanju, lahko to opravijo na javnem mestu. Mi verjamemo, da kdo, ki naznani tak zločin, ni ovaduh, temveč si zasluži nagrado.<sup>6</sup>

Sklepamo lahko, da je bila prepoved neučinkovita, kajti cesar jo je ponovil že 15. maja istega leta, ko je nagovoril ljudstvo:

*Haruspikom in svečnikom in vsem tistim, ki se ukvarjajo s takimi stvarmi, prepovedujemo iti v zasebne hiše drugih, tudi svojih prijateljev. Vsem, ki bi prekršili ta zakon, grozi kazen. Vi pa, ki verjamete, da vam to koristi, pojdite k javnim*

*oltarjem in svetiščem ter tam praznujte svoje slovesnosti. Kajti mi ne prepovedujemo malikovanja pri belem dnevu.<sup>7</sup>*

Naslednjega leta je 8. marca v Serdiki cesar izdal še en edikt, namenjen rimskemu prefektu Valeriju Maksimu Baziliju, ki je prav tako urejal dejavnost haruspicine, čeprav je ni omejeval. Podpisan ni več socesar Licinij, temveč njegova sinova, cesarja Krisp in Konstantin II.:

Če del naše palače ali katerekoli javne zgradbe vsaj rahlo zadene strela in ga ne poruši, naj se po navadi stare vere povpraša haruspika, kaj tako znamenje napoveduje. To naj bo potem natančno napisano in nam sporočeno. Tudi ostalim ljudem dovoljujemo isto, vse dokler se izogibajo bogovom ponujati zasebne žrtve, ki so strogo prepovedane. Prerokba in razlaga te nesreče, o kateri si pisal tribunu Heraklijanu in uradnikom, pa naj se takoj sporočita nam.<sup>8</sup>

Preden se posvetimo vprašanju Konstantinovih namenov ob izdaji pravkar omenjenih ediktov, si moramo ogledati pomen ter zgodovino haruspicine v rimski državi.

## HARUSPICINA

Beseda "haruspicina" je rimsko poimenovanje za veliko starejšo etruščansko metodo razbiranja znamenj, ki jih bogovi posredujejo preko drobovja žrtvenih živali (večinoma ovac in perutnine, pri čemer so bila pomembna predvsem jetra), udarcev strel ali drugih znakov. Etimologija same besede ni popolnoma jasna; drugi del sicer nedvomno izhaja iz latinskega glagola "specio", prvi del pa nekateri znanstveniki izpeljujejo iz staroindijskega "hirah" (žila), drugi pa iz termina "haruga" (žrtvena žival). Dejavnost haruspicine, ki so jo opravljali posebni svečeniki, imenovani haruspiki (*haruspices*, ednina *haruspex*), je torej vsebovala razbiranje in, kadar so znamenja to zahtevala, darovanje žrtev bogovom kot plačilo za znamenja ali z namenom odvrnitve grozeče božje kazni. Pri Rimljanih se je to napovedovanje kasneje

omejilo le na ugodnost ali neugodnost znaka.<sup>9</sup> Umetnost haruspicine je bila točno zapisana. Ciceron poroča o obliki teh zapisov; to so bile posebne knjige, t. i. "libri Etrusci", ki so se delile v tri dele: *libri haruspicini* (po tem je celotna disciplina tudi dobila ime), *libri fulgurales* in *libri rituales*.<sup>10</sup>

Rim je tradicijo haruspicine prevzel od Etruščanov. Sama haruspicina pa je še veliko starejša – izvira namreč iz Mezopotamije, kar dokazuje tudi velika podobnost med etruščanskimi in babilonskimi modeli jeter. V republikanski dobi so jo zato lahko, kot poroča Tacit, uradno opravljali le pripadniki etruščanskih družin.<sup>11</sup> Za rimsko republiko je bila haruspicina tako pomembna, da je senat uradno odredil, da se mora določeno število mladih Etruščanov, izhajajočih iz najboljših družin, vedno priučiti te veščine.<sup>12</sup> Temu primerno so haruspiki spremljali vojaške poveljnike in provincialne namestnike. V letih pozne republike pa so čedalje bolj izgubljali ugled, k čemur je verjetno pripomoglo to, da so bili postopki natančno zapisani in poenoteni. Kot posledica tega so se pojavili številni privatni haruspiki, ki jih že Cicero označuje za šarlatane.<sup>13</sup>

Rimljani so poznali haruspicino že vse od najstarejše kraljevske dobe. Med Etruščani je bila ta dejavnost omejena na pripadnike najbogatejših in najuglednejših družin, zato ni presenetljivo, da so bili haruspiki v Rimu povezani z interesi rimske aristokracije in jih poskušali tudi zaščititi. Odločanje o povpraševanju haruspikov je pripadala izključno rimskemu senatu, ki je potem tudi odločal o sprejetju oz. nesprejetju njihov navodil in nasvetov. Haruspiki v Rimu so bili združeni v poseben kolegij, vendar v Rimu kljub nedvomnemu ugledu nikoli niso bili deležni istih časti kot uradni rimski kult. Tako nikoli niso bili šteti k "sacerdotes publici populi Romani".<sup>14</sup> Kot je bilo že omenjeno, so v obdobju pozne republike haruspiki začeli čedalje bolj izgubljati ugled in Ciceron se jim celo posmehuje, čeprav je treba reči, da njegov posmeh velja bolj zasebnim haruspikom.<sup>15</sup>

Cesar Klavdij, sam velik ljubitelj vsega etruščanskega, jim je poskušal vrniti njihov nekdanji vpliv in ugled. Na njegov predlog je senat sprejel sklep, naj svečeniki pregledajo, kateri deli te veščine naj se ohranijo in obnovijo.<sup>16</sup> Žal pa ni podatkov o tem, kakšne uspehe je ta ukrep prinesel.

## NAMEN IN OZADJE EDIKTOV

Po pregledu zgodovinskega ozadja ter seznanitvi s pojmom haruspicine se bomo v nadaljevanju posvetili temeljnemu vprašanju namena obravnavanih ediktov. Kateri razlogi so vodili cesarja ob njihovi izdaji? Lahko že govorimo o obliki zatiranja poganstva ali so cesarja vodili drugi razlogi? Na ta vprašanja gotovo ni enoznačnih odgovorov, zato jih bomo skušali osveteliti z različnih zornih kotov.

Cesarjevo zavračanje haruspicine bi gotovo lahko bilo znak krščanskih prepričanj. Cerkev je haruspicino štela k čarovniji in cerkveni očetje so proti njej pisali ostre razprave. Napovedovalec prihodnosti je bil eden izmed poklicev (poleg zvodnika, gledališkega igralca, prostitutke, svečenika itd.), ki ga je rimski protiškof Hipolit iz 3. stoletja uvrstil na seznam tistih, ki jih kristjan nikakor ne sme opravljati.<sup>17</sup> To seveda nikakor ne pomeni, da do tega ni prihajalo, prej obratno. Leta 314 po Kr., torej le nekaj let pred izdajo Konstantinovih odlokov, je koncil v Ankiri v kanonu 24 zapovedal kar 5 let spokorne kazni za tiste kristjane, ki bi posegali po nasvetih vedeževalcev.<sup>18</sup>

Kristjani so vsekakor imeli veliko razlogov, da so bili haruspikom še posebej nenaklonjeni. Po pripovedovanju Laktancija je Dioklecijan veliko preganjanje kristjanov leta 303 začel prav po uspešni zaroti svojega vrhovnega haruspika Tagisa. Dioklecijan naj bi žrtvoval bogovom, a haruspiki niso v drobovju videli nobenih znamenj, saj so kristjani v cesarjevem spremstvu z znamenjem križa pregnali demone. Tagis je za neuspeh žrtvovanja obtožil kristjane, isto je kasneje potrdilo

tudi Apolonovo preročišče pri Miletu, kar je bilo za cesarja (vsaj po Laktanciju) zadosten razlog za začetek preganjanja. Sama zgodba je vsekakor dvomljiva, je pa gotovo verjetno, da so preganjanje kristjanov poganski svečeniki, ki so se bali naraščanja razširjenosti in vpliva krščanstva, spodbujali in podpirali.<sup>19</sup>

Je torej možno, da bi Konstantin haruspicio omejeval po nasvetu svojih krščanskih svetovalcev, kot je bil denimo zelo vplivni škof Hozij iz Kordobe? Ta možnost se iz več vzrokov zdi malo verjetna, čeprav je ne moremo popolnoma izključiti. Najprej je vsekakor treba poudariti, da v nobenem ediktu Konstantin haruspicine ni povsem prepovedal, temveč le omejil njeno uporabo, pri čemer še zdaleč ni bil prvi med rimskimi cesarji. Nekaj podobnega sta že v 1. stoletju po Kr. storila cesarja Avgust in Tiberij. Prvi je prepovedal povpraševati haruspike o času in načinu smrti smrti drugega človeka, drugi pa izvajanje haruspicine brez nadzora prič.<sup>20</sup> Svetonij to Tiberijevo potezo pripiše cesarjevi paranoji in podobne razloge lahko morda iščemo tudi pri Konstantinu, saj je slednji na neki način le ponovil Tiberijevo prepoved. Seveda bi bilo absurdno trditi, da sta cesarja Avgust in Tiberij skušala kakorkoli omejevati staro rimsko religijo in običaje, katerih del je bila tudi haruspicina. Razlogi so bili nasprotno čisto praktične narave, saj je napovedovanje sovražnikove usode potencialno izjemno nevarno dejanje, ki lahko marsikoga spodbudi, da usodi "priskoči na pomoč". Pot zlorabam takih napovedi je bila vedno široko odprta, saj so se številni ljudje želeli znebiti svojih sovražnikov in nasprotnikov, pri čemer so se po nasvet obračali tudi k haruspikom. Z državnega oz. s cesarjevega vidika je bila taka napoved še nevarnejša v rokah potencialnega uzurpatorja, česar se je tudi Konstantin gotovo dobro zavedal.<sup>21</sup>

Čeprav lahko torej za Konstantinovo dejanje najdemo čisto praktične in posvetne vzroke, ki nimajo nič skupnega z njegovimi lastnimi religioznimi prepričanji, je samo izrazoslovje, ki ga je pri tem uporabil,

vsekakor pomenljivo. Poganske kulte oz. haruspicio je cesar namreč označil kar kot "praznoverje" ("superstitio"), kar je v kontekstu propagandne vloge rimskih cesarskih odlokov vsekakor pomenljivo. Ker državni aparat v rimski državi namreč ni bil nikoli dovolj razvit, da bi lahko zagotovil dosledno izpolnjevanje izdanih zakonov, so le-ti pogosto imeli bolj ali manj propagandno vlogo. Tako nam cesarski edikti pogosto več povedo o državni ideologiji kot o njihovem dejanskem izpolnjevanju.<sup>22</sup>

Se Konstantin torej leta 319 že kaže kot kristjan, ki popolnoma zavrača poganstvo, pogane (ki so takrat še vedno predstavljali večino prebivalstva), pa zmerja s praznoverci? To domnevo deloma postavlja na laž že tretji edikt, kjer cesar haruspicio spet označi z nevtralnim izrazom "observantia" in celo zapove, da je haruspike nujno treba povprašati o pomenu vremenskih pojavov. Konstantin torej v tem času očitno še zdaleč ni bil osvobojen nekaterih poganskih verovanj, kar ni niti presenetljivo, saj tedaj po vsej verjetnosti sploh še ni bil kristjan v pravovernem pomenu besede. Tu nas raziskovanje namena odlokov pripelje do vprašanja izredno zapletene Konstantinove religiozne pripadnosti, ki jo bomo skušali na kratko osvetliti v nadaljevanju.

## KONSTANTINOVA RELIGIOZNOST

**P**redstava o Konstantinu kot vzornem krščanskem vladarju, ki nam jo posreduje procesarsko zgodovinopisje z Evzebijem iz Cezareje in Laktancijem na čelu, je v veliki meri napačna. Konstantin je bil v mladosti bil pogan, kar dokazuje že njegovo bivanje na dvoru cesarja Dioklecijana med velikim preganjanjem kristjanov, ko so vsi dvorjani morali opraviti daritve bogovom in tako dokazati, da niso kristjani. Odprto ostaja vprašanje, ali je bodoči cesar že takrat sledil henoteistični veri svojega očeta Konstancija Klora, tj. kultu Vrhovnega boga, katerega posamezni vidiki so se kazali v številnih

posameznih kultih. Častili so ga npr. kot Nepremagljivo Sonce ("Sol Invictus").<sup>23</sup>

Kdaj je Konstantin sprejel vero svojega očeta, ni mogoče zagotovo trditi, ji je pa gotovo sledil, ko je postal cesar v Galiji in Britaniji. Leta 309 je tako obiskal Apolonovo preročišče v današnjem francoskem Autunu in mu daroval dragocene darove. Ker se je kult Apolona v pozni antiki čedalje bolj stapljal s kultom Nepremagljivega Sonca, je cesar tako jasno izrazil svoja verska stališča.<sup>24</sup> Še jasneje na cesarjevo religijo kažejo njegovi novci, kjer je Konstantin upodobljen v družbi "neumrljivega sonca". Tudi Konstantinov nečak, kasnejši cesar Julijan Odpadnik, poroča, da je bil stric vse življenje vdan Apolonu oz. Heliju.<sup>25</sup>

Celo zmaga pri Milvijskem mostu, ki jo je dosegel pod zavetjem kristograma, še zdaleč ne pomeni cesarjevega popolnega preloma s staro religijo. Formulacije v Milanskem ediktu so glede vere izrazito nevtralne – Konstantin nikjer ne omenja Kristusa, govori le o "divinitatis in sede caelesti",<sup>26</sup> to je izraz, ki pravzaprav veliko bolj ustreza henoteističnemu kultu Sonca kot krščanstvu. Konstantin je Kristusa v tem času gotovo priznal za božanstvo, kar pa še ne pomeni, da se je dokončno odpovedal stari religiji.

Nasploh Konstantin vsaj do popolne zmage nad Licinijem ni bil negativno nastrojen do poganov. Nastavljal je tako poganske kot krščanske uradnike, ohranil je poganski naziv vrhovnega svečenika ("Pontifex Maximus"), simboli Nepremagljivega Sonca se na njegovih novcih pojavljajo vse do leta 322, poganske slike pa vse do 326. Konstantinov odnos do magije kaže podobne značilnosti: v pismu rimskemu mestnemu prefektu Septimiju Basu 23. maja 318 je prepovedal uporabo "črne magije". Strogo je prepovedal vse čarovnije, katerih namen je bil prizadeti zdravje ali življenje ljudi, magijo, uporabljeno za zdravljenje, ali odvrčanje vremenskih nesreč pa je cesar dovolil.<sup>27</sup> Poleg kristjanov so bili nekateri njegovi najbližji svetovalci tudi pogani, npr. novoplatonika Sopater in

Pretekst. Sama posvetitev nove Konstantinove prestolnice Konstantinopla je bila čudna zmes krščanskih in poganskih obredov. Za datum posvetitve so po nasvetu astrologov določili 11. maj, uprizorjene so bile poganske igre, molitve so darovali tako poganski svečeniki kot krščanski duhovniki. Cesarjevo razumevanje samega sebe prav tako kaže nekatere znake dojemanja lastne osebe kot napol božanske. Konstantin je tako npr. dovolil, da mu umbrijsko mesto Hispel (Hispellum) postavi tempelj, prepovedal je le darovanje žrtev. Za svoj grob je določil cerkev vseh apostolov v Konstantinoplu, kjer je njegov sarkofag na vsaki strani obkrožalo šest sarkofagov, ki so predstavljali dvanajst apostolov, cesarju pa je tako pripadlo Kristusovo mesto. Konstantinov kip na glavnem forumu ravno tako kaže cesarjeve megalomanske želje: telo je prvotno pripadalo Apolonovemu kipu (izklesal ga je slavni atenski kipar Fidija), Konstantinovo glavo so obdajali sončni žarki, na temelju je stal napis, da cesar sveti kot sonce, v rokah pa je držal žezlo in kroglo sveta s križem.<sup>28</sup>

Že omenjeni sončni kult je bil pravzaprav Konstantinova odskočna deska do krščanstva, kar je bilo takrat dokaj pogosto. Razlika med obema verstvoma se takrat marsikomu ni zdela tako velika. Sončna simbolika je bila npr. močno prisotna tudi v krščanstvu. Kristus je tako pogosto imenovan s parafrazami, kot so "pravo sonce", "sonce pravičnosti" itd. Med teološko neizobraženimi verniki je tako pogosto prihajalo do nejasnosti (tudi Konstantin seveda ni bil teološko izobražen) in številni niso videli nasprotja med krščanstvom in sončnim kultom. Krščanski kiparji, ki so bili pod Dioklecijanom usmrčeni, ker niso hoteli izdelati kipa boga Asklepija, so tako brez upiranja izdelovali podobe sončnega boga. Še celo v 5. stoletju privrženost Soncu v Cerkvi ni bila izkoreninjena. Papež Leon Veliki se je npr. močno boril proti navadi vernikov, da se pred vhodom v cerkev poklonijo soncu.<sup>29</sup>

Konstantin je tako do krščanstva prišel postopoma preko prejšnjega henoteizma. Šele po dokončni zmagi nad Licinijem je do

poganov začel ostreje nastopati. Prepovedal je nekatere kulte, ki so bili moralno sporni,<sup>30</sup> državnim uradnikom je pisal, naj se spreobrnejo, tempeljske zaklade je prevzela državna blagajna,<sup>31</sup> za vojsko je cesar sestavil posebno monoteistično molitev. Na splošno pa velja, da preganjanje poganov v Konstantinovem času ni bilo hudo. Cesar si je v državi želel ustvariti mir in vdanost ali vsaj podložnost vseh prebivalcev. Zato vsa njegova verska zakonodaja izraža iskanje ravnovesja med željo po podpiranju svoje priljubljene religije, ki se ji je cesar tudi osebno vedno bolj bližal, ter izogibanjem konfliktu z drugimi verskimi skupnostmi.<sup>32</sup>

Poganske kulte je najbolj prizadelo to, da jih je država nehala finančno podpirati, podpora pa je prenesla na Cerkev, kar je pripeljalo do množičnega prestopanja v krščanstvo, poganstvo pa je vedno bolj usihalo. Tako je Julijan, ko je približno trideset let kasneje skušal obnoviti staro religijo, našel le prazne templje celo v tako starih središčih poganstva, kot sta bila Delfi ali Antiohija.<sup>33</sup>

## SKLEP

**K**onstantinovi edikti proti haruspici ni odpirajo pomemben vpogled v cesarjevo razmerja do poganstva ter nam tako pomagajo razumeti njegov religiozni razvoj. Čeprav jih lahko spričo nekaterih formulacij razumemo tudi kot začetek obračuna s poganstvom ter favoriziranja krščanstva, se zdi verjetnejša bolj prozaična razlaga, da je cesar haruspicino želel preprosto regulirati zaradi njene potencialne nevarnosti. To se zdi še verjetneje, če upoštevamo cesarjev religiozni razvoj kot nam ga podajajo drugi viri. V nasprotju z razširjenim prepričanjem bitka pri Milvijskem mostu in Milanski edikt ne pomenita popolnega Konstantinovega preloma s poganstvom oz. henoteizmom, temveč le eno izmed postaj na cesarjevi poti do krsta tik pred smrtjo. Konstantin se tako že v letih 319 in 320 kaže kot človek, ki se čedalje bolj nagiba h krščanstvu, ni pa še popolnoma

prelomil s staro vero, o čemer priča predvsem tretji edikt.

## SEZNAM KRATIC

RAC: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart.

## SEZNAM VIROV

Codex Theodosianus (v: *The Theodosian code and novels and the sirmonian constitutions*, Princeton, 1952).

Cicero, *De Divinatione* (izdal W. A. Falconer, Loeb Classical Library, 1923, 323-369).

Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* (dostopno na spletnem naslovu: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf07.iii.v.html>, uporabljeno 6. 4. 2012).

Suetonius, *Tiberius* (izdal J. C. Rolfsen, Loeb Classical Library, 1913, 273).

Tacitus, *Annales* (izdal J. C. Rolfsen, Loeb Classical Library, 1931, 385).

## LITERATURA

Rajko Bratož, *Rimska zgodovina – 1*, Ljubljana, 2007.

Alexander Demandt, *Die Spätantike*, München, 1989.

Hermann Dörries, *Konstantin der Große*, Stuttgart, 1967.

Edward Graham, *Divination*, v: *The Catholic Encyclopedia* 5, New York, 1909.

John Holland Smith, *Constantine the Great*, New York, 1971.

Johanna ter Vrugt-Lentz, *Haruspex*, v: RAC 13, Stuttgart 1985.

Philip Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The evidence of the Theodosian Code*, neobjavljena doktorska disertacija (dostopno na spletnem naslovu <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/30020/TildenP.pdf?sequence=2>, uporabljeno 31. 10. 2014).

1. Prva izdaja splošno priznane zgodovinske sinteze *Cambridge Medieval History* se začenja prav z nastopom cesarja Konstantina.
2. Kratek pregled Konstantinove verske politike ponuja npr. Alexander Demandt; gl. Alexander Demandt, *Die Spätantike*, München, 1989, 71-75.
3. Za splošen strnjen pregled gl. npr. Demandt, *Die Spätantike*, 61-80.
4. Laktancij tako piše, da je Konstancij dal porušiti cerkve, vendar ni uničeval pravega božjega templja, tj. vernikov; gl. Lactantius, *De Mortibus Persecutorum*, 10.
5. Glede te vojne gotovo stoji v ospredju vprašanje Konstantinove vizije pred bitko pri Milvijskem mostu, kjer naj bi se mu po Laktanciju prikazal kristogram, po Evzebiju pa križ z napisom: "V tem znamenju boš zmagal!" Ta dogodek je bil deležen številnih nasprotujočih si interpretacij in razlag. Dejstvo je, da pomeni začetek Konstantinovega oddaljevanja od poganstva in približevanja krščanstvu, ki se je zaključilo z njegovim krstom tik pred smrtjo leta 337; gl. John Holland Smith, *Constantine the Great*, New York, 1971, 100-106.
6. Codex Theodosius, 9, 16,1.

7. Codex Theodosianus, 9, 16, 2.
8. Codex Theodosianus, 16, 10, 1.
9. Johanna ter Vrugt-Lentz, *Haruspex*, v: RAC 13, Stuttgart 1985, 651-652.
10. Vrugt-Lentz, *Haruspex*, 652.
11. Tacitus, *Annales*, 11, 15.
12. Cicero, *De Divinatione*, 1, 41.
13. Cicero, *De Divinatione*, 1, 58, 132.
14. Javni svečeniki rimskega ljudstva.
15. Vrugt-Lentz, *Haruspex*, 658-659.
16. Tacitus, *Annales*, 11, 15.
17. Rajko Bratož, *Rimska zgodovina* – 1, Ljubljana, 2007, 429.
18. Edward Graham, *Divination*, v: *The Catholic Encyclopedia*. 5, New York, 1909.
19. Holland Smith, *Constantine the Great*, 45-51.
20. Suetonius, *Tiberius*, 63.
21. Holland Smith, *Constantine the Great*, 162-163.
22. Tako je denimo cesar Galerij v svojem tolerančnem ediktu iz leta 311 kristjanom sicer podelil versko svobodo, vendar jih pred tem še ozmerjal z idioti in nelojalnimi državljani; gl. Holland Smith, *Constantine the Great*, 94-95.
23. Kult je bil priljubljen posebno med vojaki, častilec sonca je bil npr. tudi Avrelijan, najpomembnejši vojaški cesar 3. stoletja; gl. Holland Smith, *Constantine the Great*, 40-41.
24. Seveda je možno, da je bil Konstantinov obisk le "pro forma", vendar npr. njegovo obnašanje le tri leta kasneje v Rimu, ko je zavrnil počastitev bogov rimskega panteona, tej možnosti zbija kredibilnost.
25. Treba je priznati, da je Julijan kot zadnji poganski cesar seveda pristranska priča; gl. Holland Smith, *Constantine the Great*, 86-87.
26. Lactantius, *De Mortibus Persecutorum*, 48.
27. Hermann Dörries, *Konstantin der Große*, Stuttgart, 1967, 133.
28. Holland Smith, *Constantine the Great*, 226-235.
29. Dörries, *Konstantin der Große*, 134.
30. Cesar je mdr. dal uničiti dva templja Afrodite v Feniciji in Kilikiji, kjer so izvajali obredno prostitucijo, in poganski tempelj, ki je stal na mestu, kjer so kasneje zgradili cerkev Božjega groba; gl. Demandt, *Die Spätantike*, 74.
31. To lahko seveda razumemo tudi kot ukrep fiskalne narave.
32. Philip Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The evidence of the Theodosian Code*, neobjavljena doktorska disertacija.
33. Holland Smith, *Constantine the Great*, 288.





ANDRAŽ KOVAČ

# Erazem Rotterdamski med sholastiko in humanizmom

## UVODNA BESEDA

Znamenito delo Erazma Rotterdamskega Hvalnica Norosti je eno izmed temeljnih del evropskega humanizma in eno izmed najbolj znanih satiričnih del, za katero Mihail Bahtin trdi, da je končala latinsko smehovno literaturo srednjega veka na najvišji, renesančni stopnji<sup>1</sup>. Glede na kritično naravo dela in na dejstvo, da je bilo med temeljnimi literarnimi deli preloma med srednjim in novim vekom, je tema, ki jo nameravam razdelati v pričujočem prispevku, odnos Erazma Rotterdamskega do srednjeveške sholastične filozofije in teologije ter to, kako se v njegovem odnosu do omenjene intelektualne smeri kaže prehod od srednjeveškega k humanističnemu intelektualcu. Omenjena tematika se mi zdi od vseh renesančnih osebnosti najpomembnejša prav pri Erazmu, ki s svojimi stališči še dandanes buri duhove. Nekateri, kot je Marko Uršič, avtor predgovora k slovenski izdaji Hvalnice Norosti iz leta 2010, ga opisujejo kot svobodni duh humanizma, katerega stališča bi lahko vodila do nove, univerzalne religije<sup>2</sup>, drugi predgovor k isti izdaji Hvalnice Norosti, katerega avtor je

Aleš Bunta, pa označuje Erazmovo delo kot "rojstvo satire iz duha fundamentalizma"<sup>3</sup>.

Tradicionalna recepcija Erazma Rotterdamskega v slovenski historiografiji ne sledi nujno resničnosti njegovih stališč. Erazma pri nas namreč štejejo za predhodnika reformacije in Erazmov obraz se pojavlja tudi na naslovnici Trubarjeve Nove zaveze. O Hvalnici Norosti se je pisalo kot o delu, ki je osmešilo duhovno prevlado Cerkve in fevdalni red, ter se ga prikazovalo kot nekakšen simbol sekularnega humanizma.<sup>4</sup>

Zaradi takšnega prikazovanja Erazma Rotterdamskega kot simbola tistega humanizma, ki je pomenil skorajda dobesedno prekinitev s srednjim vekom in s tem tudi s Cerkvijo,<sup>5</sup> se mi je zdel problem Erazmovega odnosa do sholastike zanimiv, kajti preko tega odnosa se bo dalo bolje razpravljati o Erazmovem mestu v kontinuiteti in diskontinuiteti med srednjim vekom in renesanso.

## INTELEKTUALNI RAZVOJ ERAZMA ROTTERDAMSKEGA

Erazem Rotterdamski se je rodil med leti 1467 in 1469 kot nezakonski sin župnika in zdravnikove hčere. Šolal se je v šoli Gerarda

Grooteja v Deventerju, kjer se je seznanil z idejami gibanja *devotio moderna* oziroma bratovščine skupnega življenja. To je bilo gibanje, ki ga je ustanovil Gerard Groote in za katerega je bilo značilno preprosto, pozhrtvovalno in strpno krščanstvo, ki pa se ni oddaljevalo od pravovernosti<sup>6</sup>. Omenjeno gibanje je bilo ustanovljeno sredi 14. stoletja in se je precej razširilo v deželah severno od Alp.<sup>7</sup> Omenjena bratovščina je imela velik vpliv na Erazmovo dožemanje krščanstva, saj je ideje o večjem naslanjanju na evangelij in praktičnem udejanjanju krščanske etike pokazal tudi v drugih spisih, kot je npr. *Pareklesis*, spodbuda k študiju krščanske filozofije<sup>8</sup>. Erazem se je kasneje, kljub oklevanju, delno zaradi pritiskov skrbnikov, deloma pa tudi, ker so mu določeni prijatelji pokazali svetlo plat samostanskega življenja, pridružil avguštinskemu samostanu v Steynu, kjer je opravil zaobljube leta 1488. V samostanu v Steynu je Erazem našel precej intelektualne svobode ter dostop do nekaterih klasičnih antičnih del, imel pa se je priložnost tudi družiti z drugimi izobraženimi možmi<sup>9</sup>.

Erazem samostanskega življenja na splošno ni preveč maral in je okoli leta 1492 vstopil v službo cambrajskega škofa ter si izposloval študijski odhod v Pariz, kjer je že zelo zgodaj začutil odpor do prevladujočih sholastičnih ortodoksij<sup>10</sup>. Z odhodom v Pariz je prišel v enega od centrov takratnega krščanskega sveta. Tam so se bili sholastični "boji" med tomisti in skotisti, skupaj imenovani starimi, in novimi oz. modernisti, ki so sledili Ochamu in Buridanu. V tem času so "sekularne" univerze, kot sta bili Sorbona in Navarra, prevzemale primat nad zahajajočimi teološkimi fakultetami dominikancev in frančiškancev. Toda kljub vsemu tradicionalizmu so v Pariz prispale tudi humanistične ideje. Med pariškimi humanisti so bili Girolamo Balbi, Robert Gaguin in posebej Jacques Lefèvre d'Étaples. Poleg tega je bil na univerzi še živ spomin na bivšega kanclerja Jeana Gersona<sup>11</sup>. V Parizu je prav tako bilo mnogo gibanj, ki so bila usmerjena k reformi Cerkve<sup>12</sup>. Erazem

je univerzo imel za togo, v tem času pa ga je pestila tudi materialna beda in si je pomagal s poučevanjem mlajših angleških in nemških študentov. Kasneje mu je uspelo navezati stike s pomembnima humanistoma tedanjega Pariza, Robertom Gauginijem in Faustom Andrelinijem<sup>13</sup>.

Drugo pomembno obdobje v Erazmovem intelektualnem razvoju je bil njegov prvi obisk Anglije leta 1499. V Angliji je Erazem obiskal Oxford, ki ga ni preveč navdušil, je pa bilo toliko pomembnejše njegovo poznanstvo z Johnom Coletom. Slednjije je poznal Platona, Plotina in cerkvene očete ter je bil nasploh zanimiv mislec, ki je združeval poglobljeno razumevanje Nove zaveze, zlasti pavlinske teologije, z bogoslovjem patrističnega izročila in sodobnimi spekulacijami florentinskih platonikov<sup>14</sup>. Na svojem prvem potovanju v Anglijo se je Erazem spoprijateljil še s Thomasom Moorom, ki mu je kasneje posvetil svoje najbolj znano delo, *Hvalnico Norosti*. Po potovanju se je Erazem vrnil na celino in pričel z življenjem potujočega učenjaka.

## SHOLASTIKA IN HUMANIZEM V ČASU ERAZMA

Zaradi interpretacije Erazmove kritike sholastične filozofije v *Hvalnici Norosti* je dobro poznati tudi odnose med sholastiko in humanizmom v njegovem času. Omenjeni stiki niso bili zmeraj enotni, ker sta humanizem in sholastika ponekod "sobivala", ponekod pa so se dogajali tudi intelektualni konflikti. Humanistični odpor do sholastike se je najbolj radikalno pokazal v anonimnih Pismih mračnjakov. Vendar je potrebno vzeti na znanje, da popolnega preloma med renesančno in srednjeveško kulturo ni bilo. Omenjeno razlikovanje se je uveljavilo šele po letu 1860, ko je izšla knjiga Jacoba Burckhardta *Renesančna kultura v Italiji*. Takšno razlikovanje predpostavlja, da sta bila srednji vek in renesansa dve popolnoma ločeni zgodovinski obdobji z različnim navdihom<sup>15</sup>. A ostaja dejstvo, da so sami humanisti imeli

sebe za nekaj novega, svetlega po dolgem temnem obdobju, ki so ga prav sami poimenovali srednji vek. Toda kultura Evrope v 14. in 15. stoletju je bila še zmeraj izrazito srednjeveška. Rojevali so se novi slogi gotske arhitekture, pisali so se novi viteški romani in tudi sholastična filozofija omenjenega obdobja je z Dunsom Skotom in Ochamom razvijala nove smeri<sup>16</sup>.

Odpor do sholastike v ožjem pomenu se je razvijal že znotraj samega srednjega veka. Primer je lik Rogerja Bacona. Slednji je v trinajstem stoletju pričel že z mnogimi humanističnimi idejami. Sentence Petra Lombarda, komentarje k njim in sume sholastikov, kot sta Albert Veliki in Tomaž Akvinski, je vse prej kot cenil. Bacon se je pri svojih delih vračal k sv. Avguštinu in spodbujal k učenju grščine in arabščine, da bomo lahko pravilno brali znanstvena in filozofska dela<sup>17</sup>. Kritiziral je zadnje latinske prevode Aristotela in spodbujal celo k branju Svetega pisma v izvorniku. Poleg tega je preko teološko-filozofske misli sv. Avguština sprejel mnogo vplivov platonizma. Bacon se je približal samemu duhu humanizma in renesanse tudi s svojim podpiranjem znanosti, ko je pravilno napovedal mnoge iznajdbe daljne prihodnosti, kot so letala, potapljanje, hitra prevozna sredstva itd.<sup>18</sup> Toda Bacon je bil v svojem času precej osamljen primer. Pravi približek humanističnega duha znotraj srednjeveške filozofije pa predstavljata tako imenovani "antiintelektualizem" in njegova predhodnica, ti. nemška dominikanska mistika.

Slednja se je razvila v 13. stoletju in njen vodilni predstavnik je bil Mojster Eckhart, ki je bil slušatelj sv. Alberta, a vendar preveč neodvisen, da bi ga lahko imenovali učenec. Če je bil sv. Albert pod močnim vplivom novoplatonizma, ga je krščanski čut zadrževal, da ni izpeljal nekaterih njegovih skrajnejših posledic, Mojster Eckhart pa omenjenih zadržkov ni imel<sup>19</sup>. Toda njegov misticizem je očaral večino duhov šele proti koncu srednjega veka. Leta 1449 je kardinal Nikolaj Kuzanski, ki je bil tudi avtor zadnje velike

sholastične sume srednjega veka, branil Eckharta, napadal aristotelizem in zagovarjal "učeno nevednost". Drugi podobno velik duh tega časa je bil že omenjeni Jean Gerson.<sup>20</sup>

Sholastiko in njene spore s humanisti je potrebno razumeti v pravem kontekstu in ovrednotiti, zaradi česa so ti spori nastali in kaj so pomenili. O sporih med humanizmom in sholastiko na območju tako imenovanega severnega humanizma se mnogi ne strinjajo, ali je bil to spor rivalskih kultur ali izolirani spori, ter ali so bile to vpljudne diskusije ali kulturne vojne. Je pa gotovo, da je humanizem z besedilno kritiko in napadom na dialektiko predstavil velik odpor proti srednjeveški intelektualni tradiciji<sup>21</sup>. Pri antiintelektualizmu poznega srednjega veka in pri Rogerju Baconu so se zarisale mnoge prvine humanizma, toda niso se bile sposobne razviti in uveljaviti do potrebne mere.

Proti koncu srednjega veka je sholastika začela "propadati", čeprav so se pojavljali novi poskusi rešitve, kot je bil npr. že omenjeni Nikolaj Kuzanski, ki si je prizadeval, da bi nove potrebe združil s tradicijo, a je kljub takšnim poskusom sholastika uvenela.<sup>22</sup> Preporod filologije in ponovno odkritje mnogih antičnih in patrističnih tekstov omogočita humanistom, da začnejo "boj" s sholastiki. Pomembno je tudi povedati, da sam humanizem ni imel ne kapacitete ne ambicije, da bi popolnoma zamenjal sholastično intelektualno kulturo.<sup>23</sup> Tako je humanizem sploh v zgodnejšem obdobju celo mirno soobstajal s sholastiko. Dante, za katerega pravijo, da je skupaj s Petrarko prebudil predrenesančnega humanističnega duha, je v svoja nebesa uvrstil najbolj znanega sholastičnega filozofa Tomaža Akvinskega, Federico iz Urbina pa je zraven podob antičnih figur, Danteja in Petrarke dal naslikati tudi podobo Dunska Skota<sup>24</sup> in Tomaža Akvinskega. To je eden izmed dokazov, da prezir do sholastike, kakršnega so kazali Valla, Bruni in Petrarke, ni bil pogost med humanisti.<sup>25</sup> Tudi Ficino je visoko cenil Tomaža Akvinskega in, čeprav ga ni štel za platonika, je v svojo Platonsko

Teologijo uvrstil odlomke iz njegove Sume proti poganom.<sup>26</sup>

Spor med sholastiki in humanisti je kljub vsemu nastal. Pri tem je nujno omeniti, da ideja o tem, da bi renesančni svet ustvaril novo filozofijo, ki bi nadomestila umirajočo sholastiko, ni več veljavna. Spori so bili deloma posledica želje humanistov, da bi reformirali študije svobodnih umetnosti. Spor se je še pomembneje razvil glede metode. Humanisti so namreč prisegali na filološko, jezikovno kritiko tekstov in pomenov besed v njih, medtem ko so sholastiki prisegali na že uveljavljeno, razumsko dialektiko, izhajajočo iz Aristostela.<sup>27</sup> Humanizem je tako v duhu poznosrednjeveškega novoplatonizma in misticizma zavrnil srednjeveško kulturo, toda ne v celoti, temveč zgolj njeno zadnjo stopnjo, sholastični aristotelizem, medtem ko je zgodnji srednji vek ostal pomemben vir navdiha<sup>28</sup>.

## HVALNICA NOROSTI

**E**razmova Hvalnica Norosti je njegovo najbolj znano delo. Napisal jo je v letih 1509-1510 kot darilo prijatelju, angleškemu humanistu Thomasu Moru, in je bila prvič natisnjena leta 1511. Erazma je na misel o knjigi pripeljal Morov priimek, ki je blizu grški besedi za norost, moria<sup>29</sup>. Je pa prisotna tudi teza, da je Erazma na misel o hvalnici norosti napeljala tudi Morova žena lady Alice, ki ni marala Morovih pretirano pametnih prijateljev, Morus et Moria<sup>30</sup>. Hvalnica Norosti je bila v svojem času izredno priljubljeno delo in je bila med letoma 1511 in 1536 natisnjena v šestintridesetih latinskih izdajah in bila prevedena v češčino, francoščino in nemščino. Leta 1520 so na wittenberški univerzi so o Hvalnici Norosti tudi predavali, kar je bil velik uspeh glede na dejstvo, da je bil Erazem takrat še živ<sup>31</sup>.

Pri Hvalnici Norosti je zanimivo to, da je Erazem sam nikoli ni štel med svoja resna dela in je o njej govoril kot o neumni mali knjižici in počitniškem pisanju.<sup>32</sup> Erazem v

predgovoru (oziroma posvetilu Tomažu Moru) napiše:

*"Če bo kdo ob branju Hvalnice zagnal krik, da ga žalim, bo izdal le svojo slabo vest ali vsaj strah. Se pa že sv. Hieronim v tem žanru vse drugače izraža kakor pa jaz, veliko svobodneje in pikreje, ko pogosto niti imenom ne prizanese! Jaz imena načeloma opuščam, poleg tega pa je moj slog tako umerjen, da bo razumni bralec zlahka uvidel, da mi je bilo bolj do kratkočasje kakor zajedljivosti."<sup>33</sup>*

Omenjeni citat iz Erazmovega posvetila Moru je prej kot ne poskus obrambe svojega dela pred nesmiselnimi obtožbami, ki so se tudi zgodile. Sicer pa omenjeni citat kaže na še eno pomembno lastnost Erazma, in sicer globoko spoštovanje do "krščanske antike" oz. filozofije in teologije iz časa cerkvenih očetov, med katere je spadal tudi zgoraj omenjeni sveti Hieronim. Hvalnica Norosti se je poleg Hieronima zgledovala tudi po rimskem satiriku Lukianu, ki ga je Erazem prevajal skupaj s Tomažem Morom.

Je pa Hvalnica Norosti kljub temu, da je satirično delo, in kljub temu, da ga je avtor sam oznanil za neumno, precej resnejše besedilo delo oziroma besedilo z resnim podtonom, ki je v skladu z Erazmovimi hotenji po duhovni prenovi katolištva.

## NOROST V HVALNICI NOROSTI TER KRITIKA INTELEKTUALCEV IN SHOLASTIKOV

**Z**aradi satirične narave dela samega je nujno potrebno zapisati kaj o sami naravi norosti v hvalnici, kajti norost ima lahko več različnih pomenov, ki jih razlikuje tudi Erazmova Norost, ko časti samo sebe. Najprej velja omeniti, da Erazmova Norost izhaja iz teologije sv. Pavla, in sicer njegovega izreka, mi smo tepci zavoljo Kristusa. Pri čemer gre za skorajda platonsko zavrnitev sveta in njegovih kriterijev, to je namreč duhovna modrost kristjana, ki išče cilj onkraj materialnega sveta<sup>34</sup>. Ta podoba norosti je najbrž tudi navdihnila Erazma samega k

pisanju njegove najbolj znane knjige in je bila v skladu s pred-renesančnim, srednjeveškim zavračanjem pretirano racionalne sholastike. Je pa Erazmova norost tudi v hvalnici precej kompleksnejša v svojih podobah.

Norost se v Hvalnici predstavi s samohvalo, sama podoba hvalnice norosti je namreč slavospev norosti, ki ga Norost poje sama sebi. Hkrati namreč satirično označuje kot nore tiste stvari, ki so se zdele nore Erazmu, kot deloma tudi "slavi" že prej omenjeno krščansko "norost". Medtem tudi hvalnica sama deli norost na "pozitivno" in negativno" norost. Sama se Norost namreč opiše kot delivka dobrin, ki ji pravijo Latinci Stultitia, Grki Moria.<sup>35</sup> Hvalnica pozna še drugo norost, furio, ki jo Erazmova norost izrazito zavrne:

*"Potemtakem je treba razločevati dvoje vrst blaznosti: eno pošiljajo strašne maščevalke Furie iz pekla, ko spuščajo svojo kačjo zalego na svet in zbujaajo v človeških srcih vneto za vojno ali nenasitno željo po zlatu ali sramotno in protinaturalno ljubezen ali očetomor, bogokletstvo ali kako drugo podobno kugo, ali kadar preganjajo grešnika, ki ga peče vest, z baklami strahov in besov."*<sup>36</sup>

Erazmova norost je tudi poosebljena, in sicer že sama oblika njene poosebitve kaže na Erazmovo izrazito krščansko usmerjenost ter njegovo navdušenje nad antiko.

*"Erazmova norost se predstavlja kot poganska boginja Stultita<sup>37</sup>, ki je poosebitev norosti "naravnega" človeka, ko pa govori o norosti življenja za stvari duha, govori kot predstavnica krščanske norosti ali "moria", ki jo je slavil sv. Pavel."*<sup>38</sup>

Erazmova norost v delu hvali samo sebe in na začetku svoje predstavitve pove, da je ona prinašalka "vsega dobrega", kljub temu, da ves svet o njej slabo govori. Najverjetneje pa je potrebno omeniti, da pri Erazmu kot človeku, ki je izrazito spoštoval "krščansko antiko", prevladuje moria, kar se morda kaže v naslednjem citatu, saj Norost razveseljuje tudi Boga.

*"Naj govori svet o meni, kar hoče – zakaj ni mi neznano, na kako slabem glasu je Neumnost tudi pri največjih bedakih -, vendar sem jaz, jaz,*

*pravim, edino bitje, ki s svojo močjo razveseljuje boga in človeka"*.<sup>39</sup>

Govor Norosti je brez dvoma satiričen in kot takega ga je potrebno tudi interpretirati, toda kljub vsemu je Erazem govoril o naravi človeka, ki bi lahko bila v skladu z norostjo tudi v njegovem delu *Enchiridion militis Christiani* (1503), v katerem je Erazem pokazal svoja osnovna prepričanja o naravi človeka in krščanskega življenja. Tam je namreč zapisal:

*"Platon postavlja dve duši v enega človeka, sv. Pavel dva človeka v istem človeku, tako združena, da nikakor ne moreta biti ločena eden od drugega, tako v nebesih ali v peklu, toda tudi tako različna, da je smrt enega življenje drugega. Sam mislim, da je to smisel tega, kar je napisal Korinčanom. "Prvi človek je bil ustvarjen kot živeča duša, zadnji Adam, duh, ki daje življenje. Toda duhovni del ni bil prvi, temveč fizični. Potem je prišlo to, kar je duša. Prvi človek je bil od zemlje, zemeljski, drugi od nebes, nebeški."*<sup>40</sup>

Ravno pomen norosti pri doseganju, nebeškega, duhovnega je ključna točka Erazmove norosti in se pojavlja tudi v knjigi *Hoja Za Kristusom*, ki ima veliko skupnega z *Bratovščino skupnega življenja* oz. Devotio moderna, katere pripadnik je bil mladi Erazem. Naslednji citat kaže na marsikatero skupno točko z Erazmovo filozofijo:

*"Če hočeš živeti duhovno življenje, moraš biti nespameten zaradi Kristusa."*<sup>41</sup>

In ravno knjiga *Hoja za Kristusom* je tista, ki najbolj pooseblja odmik od pretirano "racionalne" sholastike poznega srednjega veka, in skupnih točk z določenimi pogledi Erazma le ni tako malo.

## KRITIKA FILOZOFIJE IN SHOLASTIKE V HVALNICI NOROSTI

**H**valnica Norosti je sama polna sočnih citatov na račun marsikaterega družbenega dejstva v Erazmovem času, in sicer tudi ostalih intelektualcev in sholastikov, v spor, s katerimi je Erazem prišel že v času svojega študija v Parizu.<sup>42</sup> Primer je naslednji citat,

v katerem Erazem precej satirično povzame stanje univerz in sholastike v svojem času:

*"Zakaj obšla me je volja, da prevzamem za nekaj časa pri vas vlogo učitelja, pa ne iz rodu tistih, ki tlačijo dandanes učenčkom pusto žaganico v glave ter jih učijo vztrajnosti v pričkanju, ki je bolj trmasta od ženske, zgleovati se hočem marveč po starih, ki so se raje imenovali sofisti, da so se izognili zloglasnemu vzdevku modrih."*<sup>43</sup>

Ravno tako imenovano "pričkanje" je bilo eden od razlogov posmeha sholastikom s strani humanistov. Humanisti so se namreč s svojim dajanjem prednosti filologiji in umetnosti precej oddaljili od dialektične metode<sup>44</sup>. Navezanost sholastikov na dialektiko in dialektično metodo dobro povzema citat znanega sholastika Petra Hispanusa, ki je dejal:

*"Dialektika je umetnost umetnosti, znanost znanosti ter vsebuje pot do načel vseh predmetov predmetnika"*.<sup>45</sup>

Takšen primaren odnos do dialektike ni bil preveč po godu humanistom že zaradi tega, ker so se sami precej bolj ukvarjali s filološko kritiko besedil. Primeri so že Erazmov prevod Biblije ali na drugi strani Vallov traktat o Konstantinovi darovnici itd. Ravno zaradi tega, in dejstva, da je večina humanistov študirala zgolj jezike in imela končano prvo stopnjo, torej bakalavreat, so sholastiki posmehljivo gledali na humaniste kot na navadne gramatike in retorike.<sup>46</sup> Erazem pa je še na eni točki pokazal odkrit posmeh do sholastične "preciznosti":

*"Modri se zateka k bukvam starim ter si polni glavo z dlakocepskimi pretankostmi, bedak pa stoji z obema nogama v svetu, gleda stvarjem naravnost v oči ter si tako, če kaj vem, nabira resničnih izkušenj."*<sup>47</sup>

Erazem se sholastikov dotakne tudi, ko Norost našteva samoljubnosti narodov in omeni, da se Škoti radi ponašajo z bistro dialektiko, Parižani pa mislijo, da imajo monopol nad teološko znanostjo<sup>48</sup>. Kar ponovno kaže vsaj na ironičen odnos do sholastične dialektike, če že ne posmeha. Prav tako se Erazem norčuje iz vprašanj, ki so jih v svojih delih načenjali sholastiki:

*"Za take je treba drugačnih vprašanj, da se zdramijo, recimo tele vrste: ali potrebuje Bog določen čas, da kaj ustvari? Ali je v Kristusu več ko eno sinstvo? Ali je mogoče domnevati, da Bog oče sovraži Sina? Ali bi bil Bog mogel prevzeti podobo ženske ali hudiča ali osla ali buče ali kremenca? Kako bi v tem primeru buča oznanjala božjo besedo, delala čudeže in bila križana? Kaj bi bil posvetil Peter, da je posvečal v trenutku, ko je Kristusovo telo viselo na križu?"*<sup>49</sup>

Ko je govora o takšnih vprašanjih, Erazem svojo satiro takoj obrne na račun najbolj znanih sholastikov srednjega veka in njihovih učencev:

*"Te tanke tančice pa še tanje precejajo metode sholastičnih sekt: zakaj laže je najti pot iz labirinta kakor izmotati se skozi blodnjake realistov, nominalistov, tomistov, albertistov, okhamistov, skotistov, da imenujem samo najvažnejše. Njih učenost je tako težka, da bi bil po mojem apostolom potreben drugi sv. Duh, če bi morali razpravljati o teh rečeh z današnjih rodov teologov."*<sup>50</sup>

Tako Erazem pokaže na mnoge šole sholastikov, ki so sledile Tomažu Akvinskemu, sv. Albertu, Williamu Ockhamu ali Dunsu Skotu. Sploh William Ockham, ki je bil utemeljitelj poznosholatičnega nominalizma, in Duns Skot, ki je bil imenovan "doctor subtilis" in je bil tankoumni učitelj ter zagovornik prednosti volje pred razumom, sta bila priljubljeni tarči humanističnega posmeha.<sup>51</sup> Erazem kasneje tudi navede piker citat, da so apostoli poudarjali nauk o milosti in niso delali razlike med tem, kaj je gratia gratis data in kaj gratia gratificans, in spodbujali k dobrim delom, pri čemer niso ločili, kaj je opus, opus operans in opus operatus. Greh zaničujejo, niso pa sposobni dati znanstvene definicije o tem. Manjkala jim je pač šola skotistov.<sup>52</sup> Erazem tako ponovno napada detajle sholastičnih razprav, ki so po njegovem nepotrebne s stališča vere. Erazem je tudi trdil, da se je dialektična metoda akademskih teologov usmerila predvsem v trivialna, nejasna vprašanja z malo ali nič vrednosti za Cerkev<sup>53</sup>. Tako se tudi pokaže, da Erazem ni nasprotoval sholastiki



zaradi njenega nauka, temveč zaradi težišča in metod.

Prav tako je Erazem na drugi strani opozoril na aroganco mnogih sholastikov: "Apostoli so poznali Jezusovo mater, a kateri je tako filozofsko kakor naši teologi dokazal, da je bila obvarovana izvirnega greha?"<sup>54</sup>

Omenjena aroganca sholastikov in takratnih profesorjev je v mnogih primerih posledica dejstva, da je bil v poznem srednjem veku položaj profesorja podoben položaju plemiča, saj je postal profesor skoraj deden položaj. Profesorji so nosili dolge halje, lisaste čepice, hermelinov kožušček okoli vratu in na rokah dolge rokavice, ki so bile v srednjem veku simbol moči. Med drugim so se doktorska slava začela kosati s plemiškimi in statut v Bologni je določal, da morajo rektorji živeti po plemiških navadah (*vie nobile*) in magister postane že skoraj ekvivalent naziva *dominus*.<sup>55</sup> Erazem se ponorčuje tudi iz omenjenega pojava, ko zapiše, le kdo bi si drznil zamenjati besedi in reči *noster magister*, namesto *magister noster*.<sup>56</sup>

Kritika sholastike je tako v Hvalnici Norosti precej ostra in satirična, vendar je potrebno upoštevati satirično naravo dela in celotno Erazmovo kritiko sholastike pogledati v luči tako časa, v katerem je pisal in živel, kot tudi njegovih ostalih del.

## ERAZMOVA KRITIKA SHOLASTIKE V ŠIRŠEM KONTEKSTU

**H**valnica Norosti, četudi je njegovo najbolj znano delo, pa ne spada med tista dela, ki jih je Erazem imel za svoja temeljna, temveč jo je označeval za malo neumno knjižico, kot sem že omenil. Njegovo kritiko sholastike, ali česar koli drugega, je tako razbirati zgolj iz Hvalnice Norosti precej nesmiselno, četudi je to njegovo najbolj znano delo. Zato je najprej potrebno poznati odnose med sholastiko in humanizmom v času Erazma ter seveda tudi njegova druga dela. Erazmova kritika sholastike v Hvalnici tako kaže ostro sliko, toda s stališča vernega kristjana oz. katoličana. Je pa

vseeno dobro imeti pred očmi, da se je Erazem v svoji satiri dotaknil tudi humanizma, četudi mu je sam pripadal. Primer je naslednji citat.

*"Zdi se mi namreč prikladno, da tudi s te strani posnemam sodobne retorje, ki se imajo naravnost za bogove, če naj se kot pijavke postavljajo z dvojnim jezikom, in si domišljajo, da je kdo ve kako imenitno, če potresajo latinske tekste z grškimi rozinami, da gledajo iz njih kakor rezine iz kolača, čeprav nimajo tukaj kaj iskati. In če so v zadregi za tuje izraze, izbrskajo iz kakšne plesnive knjižure štiri ali pet rekel, s katerimi mečejo bralcem pesek v oči, tako da imajo tisti, ki razumejo, čedalje večji rešpekt pred svojim znanjem, drugi pa, ki pisca ne razumejo, ga prav zato tem bolj občudujejo, čim manj vedo, kaj berejo. Zakaj naši ljudje nahajajo prav v tem nemajhen užitek, da pojejo hvalo ravno stvarjem, ki so jim najbolj tuje."*<sup>57</sup>

Čeprav se zgoraj napisani citat ne nanaša neposredno na humanizem, je zelo verjetno, da je Erazem imel v mislih precejšnje število tedanjih humanistov. Že samo omenjanje retorike in filologije kaže na humaniste. Retorika in filologija sta bili namreč vedi humanistov, ki sta se zoperstavili dvojici sholastika-dialektika.<sup>58</sup> Tako je Erazem kritiziral humanistično navado vstavljanja grških besed v latinske tekste in navdušenje nad antičnimi pregovori in reki, četudi je oboje tudi sam počel. Omenjeni citat sicer nima pretirane zveze s sholastiko, a sem ga pa navedel zaradi tega, da se pokaže Erazmova ironija, ki je obsegala tudi njegovo miselno smer, in obseg njegove kritike je pomemben za interpretacijo kritike sholastike.

Je pa Erazem tudi v svojem delu Paraklesis<sup>59</sup>, spodbudi k študiju krščanske filozofije, izrazil svoja mnenja tako o sholastikih kot o svojem pogledu na krščansko misel nasploh. V Paraklesis Erazem zapiše:

*"Poleg tega, da nauki filozofov obljudljajo lažno srečo, zaradi težavnosti svojih predpisov hromijo miselno življenje množic, ta (sc. Kristusova filozofija) pa je prilagojena vsem ljudem brez razlike: usmiljeno se podvrže otrokom in se jim prilagodi na njihov način, hrani jih z mlekom,*



nosi, greje in skrbi zanje; dela prav vse, dokler ne odrastemo v Kristusu." <sup>60</sup>

Tako Erazem kaže na zavračanje zapletene, "gotsko sofisticirane" sholastike v prid preprostemu dojemanju krščanstva, kar pove v še enem zanimivem citatu z omenjanjem sholastičnih filozofov in njihove pretanjenosti:

"Kar drugi hočejo pripisovati Albertu Velikemu, Aleksandru, Tomažu, Egidiju, Rihardu in Okamu, <sup>61</sup> je po mojem mnenju stvar njihove svobodne presoje. Nočem namreč zmanjševati slave kateregakoli človeka niti se bojevati z vkorenjenimi človeškimi prizadevanji. A vendar, najsi so ta prizadevanja še tako učena, še tako tenkočutna, še tako serafska, priznati moramo, da so od vsega najbolj gotovi sveti spisi. Pavel hoče, naj presojamo preroške duhove, ali so iz Boga (1 Kor 14, 29, prim. 1 Jn 4, 1); Avguštin, ki je razsodno bral najrazličnejše knjige vseh mogočih pisateljev, od bralcev tudi za svoje spise ne zahteva večje prizanesljivosti." <sup>62</sup>

Erazem tako ponovno tudi v resnem spisu zavrne tako sholastično metodo kot njeno pomembnost za krščanski svet kot tak. Zapiše tudi, da sicer občuduje pronicljivost Skota in celo časti svetost Tomaža, toda opozori, da pri njih ne najde česar podobnega kot pri sv. Janezu, ki je iz presvetega srca, ter se vpraša, zakaj vsi ne filozofiramo v šoli o teh tako velikih piscih <sup>63</sup>. Na omenjeni način Erazem tudi spodbuja k vrnitvi k Bibliji pri krščanstvu, čeprav je še zmeraj daleč od Lutrove doktrine "sola Scriptura". V vsem tem se tudi vidi podoben duh kot pri Lorenzu Valli in drugem velikanu severnega humanizma Lefevru D'Eraplesu, za katera je pravo teologijo poosebljal sv. Pavel, ki ne govori kot prazen in domišljav filozof, za razliko od metafizike z nerodnimi pojmi, ki bi jih bilo bolje opustiti, saj preperečujejo, da bi boljše spoznali stvari. <sup>64</sup>

Pri tem se pokaže narava humanizma kot dediča antiintelektualizma poznega srednjega veka. Humanist je namreč bolj literat kot znanstvenik in bolj veren kot racionalen. <sup>65</sup> Učena nevednost je tako nekaj, kar veje iz Erazmovega odnosa do sholastike. Erazmova verska misel, ki jo kaže Parakleza,

je spet izredno blizu Hoji za Kristusom, že omenjeni knjigi, ki je bila "klasika" literature "antiintelektualizma", in sicer: "Kaj ti pomaga učeno razpravljati o presveti Trojici, ako nimaš ponižnosti, brez katere ne moreš ugajati presveti Trojici." <sup>66</sup>

Erazem gre pri svojem zavračanju sholastike in srednjeveških intelektualcev še dlje, saj zapiše v Hvalnici citate, ki so že blizu ideji o dobrem divjaku, ki jo bo več kot dve stoletji kasneje utemeljil Jean-Jacques Rousseau, in sicer:

"V zlati dobi je živel človek brez orožja znanosti, preprosto, kakor ga je vodil naravni nagon. Kakšna potreba je bila takrat po gramatiki ko je vse govorilo isti jezik in beseda ni rabila za drugo, kot da so se ljudje razumeli med seboj? Kaj je bilo treba med seboj? Kaj je bilo treba dialektike, ko se še niso kresali duhovi raznorodnih idej? Kam tedaj z retoriko, ko ni še nihče nikogar klical pred sodnika? Čemu bi bila zakonodaja, ko ni bilo pokvarjenih nravi, iz katerih brez dvoma izvirajo dobri zakoni? Ljudje so bili poleg tega preveč pobožni, da bi bili z brezbožno radovednostjo preiskovali skrivnosti narave, merili zvezdam pota in učinke ter odgrinjali nevidne vzroke stvarnega sveta, imeli so za greh, če bi bil umrljivi človek segal po modrosti čez ozke meje svoje usode. Da bi bili pa celo razglabljalni, kaj je onkraj nebes, ta blaznosti jim niti na misel ni prihajala. Ko pa je sijaj zlate dobe začel polagoma temneti, so škodoželjni demoni, kakor sem rekla, izumili vede in znanosti. Te so bile sprva redke in so imele malo izvedencev, pozneje pa je pridodala praznovernost Kaldejcev in lahkotna ustvarjalnost Grkov brez števila novih, razpasle so se v pravo duševno nadlogo, čeprav je že gramatika sama več ko dovolj za trajno mučilnico življenja." <sup>67</sup>

Tako lahko vidimo, da je Erazmova kritika sholastike predvsem izhajala iz močne religioznosti in ne iz zavračanja krščanstva. Erazem se je namreč zoperstavil tudi pretiranemu navdušenju nad poganskim Rimom in leta 1528 izdal satirični dialog Ciceronianus, v katerem se je ponorčeval iz humanistov, ki so se po njegovem mnenju pretirano navduševali nad poganskim Rimom, in s tem zavrnil

rimske humaniste. Je pa Erazem vseeno bil manj kritičen do sholastike, kot je bil do nekaterih pojavov renesanse, kot sta bila npr. okultizem in kabala. Leta 1518 je nekemu nemškemu kolegu namreč pisal: "*Talmud, kabala, tetragrammaton, Portae Lucis, vse to so prazne besede. Raje vidim, da je Kristus okužen s Skotom kot s temi neumnostmi.*" Erazem je poleg tega kritiziral ton Pisem mračnjakov, čeprav je leta 1516 podprl Reuchlina.<sup>68</sup> Tako mu ni šlo za odpravo sholastike in spekulativne filozofije, temveč predvsem za spremenjen poudarek in novo utemeljitev pri krščanski filozofiji<sup>69</sup>, in ravno ta odnos je tisto, zaradi česar je Erazem tako kritiziral sholastiko in srednjeveško filozofijo, kot je iz nekaterih mislecev srednjega veka tudi črpal. In na očitke, da si zapira oči pred nepravilnostmi v Cerkvi, kar je pomembno za našo temo, ker je bila sholastika nekakšen del Cerkve, je odgovoril: da to pač ni res, da vse predobro vidi zlorabe in pregrehe, ki jih je težko prenašati, da pa je tudi sam poln napak in grehov, ki jih mora prenašati Cerkev.<sup>70</sup>

## SKLEP

**E**razmov položaj v njegovem času se tako še zmeraj izkazuje kot dvomljiv in ne tako lahek za razumevanje. Na eni strani je bil prevajalec Lukianovih satir in pisec komentarjev oziroma esejev k antičnim pregovorom. Na drugi strani je stal kritik vsega, kar se ni zdelo dovolj krščansko. Na eni strani je bil podpornik vrnitve k Bibliji in močno pravovernega krščanstva, a Lutra je prav tako zavrnil. Erazem je bil tako v svojem času sočasno zadnji srednjeveški filozof in nadhumanist. Njegov vpliv je bil precejšen tako na katolike kot na protestante in humaniste. Erazma so si kasneje poskušali lastiti tako razsvetlenci kot Katoliška cerkev. A vendar je po mojem mnenju Erazma možno razumeti zgolj, če ga upoštevamo v kontekstu njegovega časa, v miselnih smereh, kot so devotio moderna, bratovščine skupnega življenja, antiintelektualizem poznega srednjega veka

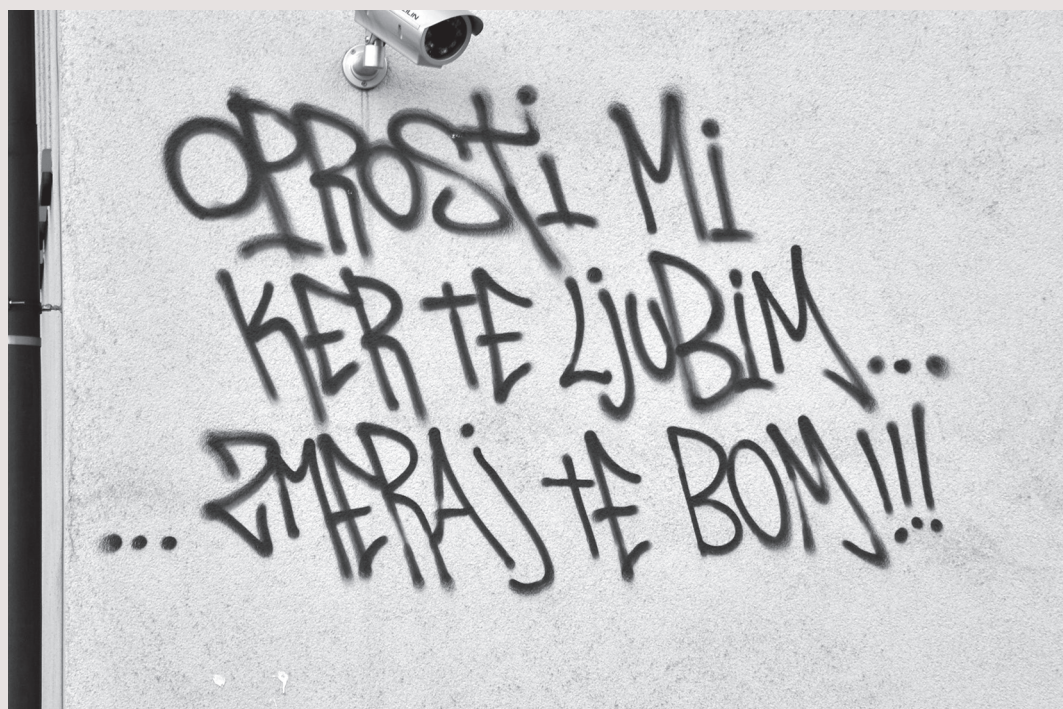
in humanistično ponovno odkritje krščanske antike oz. patristike ter Platona. Erazem je miselno v isti sapi tipičen platonsko navdahnjen humanist, toda še bolj veren katoličan. Je pa njegova misel v njegovem času skoraj brez primerjave, tako po vsebini, kot vplivu in obliki. Erazem je bil hkrati pobožen katoličan, tipičen predstavnik poznega srednjega veka, na drugi strani pa pravi humanist, filolog, literat, izobraženec in satirik. Njegova osebnost sama je tako v mnogočem simbol intelektualnih tokov njegove dobe.

## LITERATURA:

- Rotterdamski, Erazem (2010): *Hvalnica Norosti ; Tožba Miru ; O svobodni volji*. Ljubljana, Studia Humanitatis
- Kocijančič, Gorazd (1996): *Posredovanja, Celje, Mohorjeva družba*
- Armand A. Maurer (2001): *Srednjeveška filozofija zahoda, Celje, Mohorjeva Družba*
- Burke, Peter (2004): *Evropska renesansa, Ljubljana, \*cf.*
- Le Goff, Jacques (1998): *Intelektualci v srednjem veku, Ljubljana, Študentska Založba*
- Huizinga, Johan (1957): *Erasmus and the age of reformation, New York, Harper Torchbooks*
- Olin, John C. (1979): *Six essays on Erasmus and a translation of Erasmus letter' to Carondelet, New York, Fordham University Press*
- Kempčan, Tomaž (1994): *Hoja za Kristusom, Celovec, Mohorjeva družba*
- Nauert, Charles G. (1998): *Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics, The Sixteenth Century Journal, letnik 29, številka 2, strani 427-238,*
- Gregorian Christian, Lynda (1971): *The Metamorphoses of Erasmus "Folly", Journal of the History of Ideas, letnik 32, številka 2(apr.- jun., 1971), strani 289-294,*

- 
1. M. Uršič, Erazem: Svobodni duh humanizma, str. 12, v: E. Rotterdamski, Hvalnica Norosti, Ljubljana 2010.
  2. Ibid, str. 17.
  3. A. Bunta, Drugo rojstvo satire iz duha fundamentalizma, str. 289, v: E. Rotterdamski, Hvalnica Norosti, Ljubljana 2010.
  4. G. Kocijančič, Posredovanja, Celje 1996, str. 268.
  5. Glede na dejstvo, da je bil srednji vek v znamenju duhovne prevlade Cerkve, je humanizem mnogokrat razumljen kot bistven prelom tudi s Cerkvijo.
  6. Omeniti velja, da so bile razlike med bratovščino skupnega življenja in "uradno" cerkvijo bolj v občutenju in praksi čaščenja kot v doktrini. Katoliško pravovernost bratovščine so priznale tudi cerkvene oblasti (Huizinga, 1957, 6).
  7. M. Uršič, Erazem, str. 8.

8. G. Kocijančič, Posredovanja, str. 254–266. Na teh straneh je prevod Erazmovega spisa.
9. J. Huizinga, Erasmus and the age of reformation, New York 1957, str. 9–10.
10. A. Bunta, Drugo, str. 297.
11. Nekateri so knjigo Tomaža Kempčana, ki je bil tudi pripadnik Bratovščine Skupnega življenja, pripisovali Gersonu.
12. J. Huizinga, Erasmus, str. 14–15
13. G. Kocijančič, Posredovanja, str. 251.
14. G. Kocijančič, Posredovanja, str. 251.
15. A. A. Maurer, Srednjeveška filozofija zahoda, Celje 2001, str. 339.
16. P. Burke, Evropska renesansa, Ljubljana 2004.
17. Filološka kritika besedil je drugače ena od temeljnih značilnosti humanizma.
18. A. A. Maurer, Srednjeveška, str. 141–147.
19. Ibid., str. 305.
20. J. Le Goff, Srednjeveška filozofija zahoda, Ljubljana 1998, 146–147.
21. C. G. Nauert, Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics, str. 427.
22. J. Le Goff, Intelktualci v srednjem veku, Ljubljana 1996, str. 160.
23. C. G. Nauert, Humanism, str. 428.
24. Duns Scot in njegovi nasledniki, tako imenovani skotisti, so bili med glavnimi tarčami humanističnega posmeha.
25. P. Burke, Evropska, str. 62.
26. A. A. Maurer, Srednjeveška, str. 343.
27. C. G. Nauert, Humanism, str. 430–431.
28. A. A. Mauer, Srednjeveška, str. 340.
29. M. Uršič, Erazem, str. 10–12.
30. A. Bunta, Rojstvo, str. 295.
31. P. Burke, Evropska, str. 130.
32. M. Uršič, Erazem, str. 11.
33. E. Rotterdamski, Hvalnica norosti, Ljubljana 2010, str. 34.
34. J. C. Olin, Six Essays on Erasmus, New York 1979, str. 52.
35. E. Rotterdamski, Hvalnica, str. 38.
36. Ibid., str. 72–73.
37. Latinska beseda za norost
38. L. Gregorian Christian, The Metamorphoses of Erasmus Folly, 1971, str. 289.
39. E. Rotterdamski, Hvalnica, str. 35.
40. L. Gregorian Christian, Metamorphosis, str. 289. Citat je Erazmovega dela: Enchiridion militis Christiani.
41. Tomaž Kempčan, Hoja za Kristusom, Celovec 1994, str. 34.
42. J. Huizinga, Erasmus, str. 14–17.
43. E. Rotterdamski, Hvalnica, str. 36.
44. Dialektiko so sholastiki prevzeli od Aristotela in je bila deležna precej kritike in posmeha humanistov ki so precej bolj čislali Platona. Erazem sam je namreč napisal celo knjigo Verska gostija, ki je variacija Platonovega Simpozija, le da krščanska agape prevladuje nad platonskim erosom.
45. C. G. Nauert, Humanism, str. 430.
46. C. G. Nauert, Humanism, str. 433–434.
47. E. Rotterdamski, Hvalnica, str. 60.
48. Ibid., str. 60.
49. Ibid., str. 96.
50. Ibid., str. 96
51. M. Uršič, Hvalnica, str. 96. Navedek je iz opombe k Hvalnici Norosti.
52. E. Rotterdamski, Hvalnica, str. 98.
53. C. G. Nauert, Humanism, str. 431.
54. E. Rotterdamski, Hvalnica, str. 97.
55. J. Le Goff, Intelktualci, str. 138–139.
56. E. Rotterdamski, Hvalnica, str. 101.
57. E. Rotterdamski, Hvalnica, str. 39.
58. J. Le Goff, Intelktualci, str. 164.
59. Paraklesis je bil napisan kot predgovor k Erazmovemu prevodu Nove zaveze.
60. G. Kocijančič, Posredovanja, str. 257–258. Citat je iz prevoda teksta Paraklesis, ki ga je v svojem delu objavil G. Kocijančič.
61. Mišljeni so sv. Albert Veliki, Aleksander Haleški, sv. Tomaž Akvinski, Egidij Rimski, Rihard iz Middletona in Viljem Ockkam.
62. E. Rotterdamski, Hvalnica, str. 263–264.
63. G. Kocijančič, Posredovanja, str. 264. Ponovno citat iz prevoda Parakleze.
64. J. Le Goff, Intelktualci, str. 165.
65. Ibid., str. 164.
66. T. Kempčan, Hoja, str. 2.
67. E. Rotterdamski, Hvalnica, str. 67.
68. P. Burke, Evropska, 131.
69. G. Kocijančič, Posredovanja, str. 278.
70. Ibid, str. 253.



# Sta si morda rimski in pariški Panteon v sorodu?

*"Oblikovanost svetišč," je pisal rimski arhitekt Vitruvij, "sloni na simetriji. Nobeno svetišče namreč brez simetrije in proporca ne more biti pravilno oblikovano."*<sup>1</sup>

Tajedrnata ocena bistva svetišča je veljala tako za Grčijo kot za Rim. Toda do 1. stol.pr. Kr., ko je pisal Vitruvij, je rimska svetiščna arhitektura razvila lastne zakonitosti. Namesto v nivoju terena, kot je ustrezalo grškemu stilu, je bilo rimsko svetišče postavljeno visoko na mogočen oder, kamor so spredaj vodile stopnice; namesto stebrišča, ki bi obdajalo celo svetišče in s tem razbijalo togost zidov, je bila poudarjena čelna stran velikokrat še okrepljena z globokim preddverjem. V tem, ko se je grško svetišče vedno skladno spajalo s celotnim okoljem, je rimsko svetišče svoje okolje obvladovalo, in kot vsak takratni bog je tudi vsako svetišče imelo posebne lastnosti. Za koliko pa so se pravzaprav spremenila pravila pri krščanskisvetiščih v 19. stoletju?

**V**itruvij je v svojem času premišljeval podobno, kot so premišljevali za njim in premišlujejo še danes nekateri arhitekti. Rdeča nit njihovih misli je ta, da ustvarjalno delo potrebuje dve sočasni perspektivi: osredotočiti se je treba hkrati na zunanji in na svoj notranji duševni svet. Vsaka umetnost namreč artikulira mejno površino med jazom ter svetom umetnikove in gledalčeve izkušnje. V tem smislu arhitektura ni le zavetje telesa, ampak je tudi obris zavesti in zunanji izraz duha. Arhitektura ali ves svet, ki ga je zgradil človek, z mesti, z napravami in s stavbami, ima svojo duhovno podlago ter njen nasprotni pol. Umetnostne oblike, kot so kiparstvo, slikarstvo, glasba, film in

arhitektura, so posebne oblike mišljenja. So način čutne in utelešene misli, značilne za določen umetniški medij. Arhitektura nima le uporabne namembnosti, ampak je način eksistencialnega in metafizičnega premišljevanja s pomočjo prostora, snovi, težnosti, merila in svetlobe. Pa tudi ne ustvarja le vizualno zapeljivih objektov, ampak sporoča, posreduje in prenaša pomene. Končni pomen katere koli stavbe je onkraj arhitekture; usmerja našo zavest nazaj v svet in k našemu čutu biti in bivanja. Ob pomembni arhitekturi se doživljamo kot popolna utelešena in duhovna bitja. Pravzaprav je to velika naloga in hkrati poslanstvo sleherne kvalitetne umetnosti.



Pariški Panteon

Če se ozremo na rimsko umetnost, je pravzaprav težko določiti časovni okvir zanjo. V južni Italiji so se nahajale grške kolonije, v katerih je živelo mešano prebivalstvo in tako je grška umetnost vplivala na etruščansko, ki pa je vendarle ohranila svoj italško-etruski značaj. Etruščani so sicer vzdrževali tesne stike z Grki, imeli pa so svojo vero, svojo pisavo in bili odlični gradbeniki – obvladali so gradnjo lokov in obokov. Njihova umetnost se je izoblikovala na začetku 7. stol. pr. Kr. in dosegla vrhunec v 6. in 5. stol. pr. Kr. Naklonjeni so bili dekorativnemu slogu, njihova dela pa izražajo sproščenost, lahkotnost in so polna realizma. Etruščanska svetišča so bila grajena podobno kot grška, le da so bila bolj čokata in so imela gosto postavljene stebre. V notranjosti so imela zaporedne cele, pred njimi pa je bilo preddverje s stebri. Od svetišč, zgrajenih iz opeke in lesa, se ni ohranilo prav nobeno. Poznamo pa jih iz njihove grobne arhitekture, ki je bila v etruščanski kulturi zelo pomembna.

S padcem Tarkvinijcev se je razvoj samo-svoje etruščanske umetnosti ustavil, vendar je še skoraj tristo let skupaj z grško umetnostjo obvladovala umetnost rimske države. Od 2. stol. pr. Kr., ko je rimska umetnost našla lasten slog, je bilo etruščansko umetnost zaznati predvsem v izdelovanju kamnitih grobnih žar. Nato pa se je njihova umetnost polagoma zlila z rimsko, a njen pridih je

ostal v Rimu za vedno prisoten. Tako je prvi Jupitrov tempelj na rimskem Kapitolu zgrajen na etruščanskih temeljih. Njegovo izhodišče je postalo odločujoče za vse rimske sakralne stavbe. Krožne stavbe iz časa cesarstva od Avgustovega mavzoleja, začetega leta 28 pr. Kr., do Angelskega gradu, Hadrijanovega nagrobnika, dokončanega leta 139 po Kr., so narejene v etruščanski tradiciji in celo "rimska volkulja" je etruščanska plastika.

Po letu 200 pr. Kr. je Rim razširil svojo oblast na Grčijo in Malo Azijo, zmagovalci pa so z navdušenjem sprejeli, kar je ponujala grška umetnost: pisavo (prek Etruščanov ali neposredno od Grkov v arhaičnem obdobju), božanski panteon (grški so Herkules, Apolon, Eskulap, Bona dea Favna, Sonce, Luna) in ropali so umetnine iz svetišč. Vendar pa niso nikoli kopirali grškega templja. Celotna grške stebre reds so prevzeli v prilagojeni obliki, kot lahko to dobro vidimo na Kolo-seju. Stavbarski mojstri so se namreč vedno podrejali rimskemu načinu gradnje, ki je temeljil na praktičnosti, reprezentativnosti in zgodovinski dokumentiranosti.<sup>3</sup>

Prav tako velja omeniti, da grško arhitekturo označuje tektonsko načelo ravnotežja med stoječimi (nosilnimi) in ležečimi (obremenjenimi) stavbnimi členi. Zelo pomemben stavbni člen je steber. Medtem pa v rimski arhitekturi ravno nasprotno pridobi na prednosti zid kot prostorska lupina. Ta razlika med na zunanost usmerjenim grškim in na notranji prostor usmerjenim rimskim načinom gradnje se najbolje kaže v: primerjavi med *grškim* templjem, kjer dvorano obdaja stebrišče (npr. *grški Partenon in rimski Panteon*); in značilnih *rimskih bazilikah*, "ki se s svojimi kolonadami v notranjosti lahko primerjajo z navznoter obrnjenim templjem" (Pevsner).

Ko je bil Rim že krščanski, se je kar nekaj nekdanjih templjev spremenilo v cerkve: Panteon, ki ga je zgradil Avgustov zet Agripa, so leta 609 posvetili sv. Mariji Kraljici mučencev; kurijo, v kateri se je na Forumu zbiral senat, so prepustili Hadrijanu. Prebivalci so zapustili griče, izčrpani od vojn, lakote in bolezni so

se zatekli k Tiberi in tam sezidali tisto mesto, katerega podoba je ostala nespremenjena nekaj sto let. Gosto naseljeno središče, je bilo obdano s širnimi, rastlinju prepuščenimi planjavami. Toda vedno znova izginjajoče in podirajoče se mesto ni nikoli do kraja izumrlo. Kolosej, Panteon, Trajanov steber so preživel stoletja. To "fizično" neumrljivost si lahko razložimo z izjemno usodo mesta Rima, z ugledom, ki ga je imelo v političnem, umetniškem in razumskem pogledu. Koliko mest in civilizacij je bilo pozabljenih, nakar so jih iznenada spet odkrili, v Rimu pa je zmeraj tlela iskra življenja, v vseh njegovih "preporodih", imenovanih *renovatio*, v katerem tiči močan čustveni naboj. Kljub upiranju kristjanov, ki so odklanjali poganstvo, ni bilo preučevanje rimskega izročila nikoli prekinjeno – od 1. stol. pr. Kr. do srednjega veka, ki je bil močno naklonjen antični kulturi in je brezmejno spoštoval antične ruševine.

Rimska antika je v tisočletju svojega obstoja razvila praktično vse vrste stavb, ki jih poznamo še danes. Javne stavbe so bile namenjene upravi in izkazovanju moči pri vodenju države. Utrdbena arhitektura je služila osvajalni politiki in obrambni oblasti. Stanovanjske stavbe so rimskim patricijem nudile prijetno zasebno življenje v senci atrijev, fontan in vrtov. Ko tako pregledujemo njihov obsežen gradbeni program skozi zgodovino, vidimo, da so bile nekatere stavbe omejene le na določeno obdobje, druge pa so se, predvsem zaradi svoje simbolne vsebine, ohranile vse do današnjih dni.

Kar se tiče gradbenih materialov, so Rimljani uporabljali naravne elemente, kot so kamen, les in glina. Tehnike so bile prevzete od Grkov in Etruščanov. Temeljni material je bila sicer opeka, zidana na suho brez malte. Kamne so držali skupaj zatiči. Vendar je imela ta tehnika tudi nekaj pomanjkljivosti. Dvigalne naprave, ki so bile v presenetljivem tehničnem razvoju, so ob dviganju blokov pustile sledi. Druga pomanjkljivost pa je bila ta, da zatiči niso zagotavljali zadostne trdnosti stavbe.



Del notranjosti pariškega Panteona

Eden od vzrokov za razmah opečne vezave je tehnična iznajdba, imenovana *opus caementicum* ali uliti zid. Pri tem postopku so malto nadevali v opaž iz desk, nato pa nanjo nalagali plast kamnov ter to ponavljali, dokler zid ni dosegel želene višine. Zid so nato obložili z drobnimi lomljenci ali opečnimi zidaki. S to tehniko je bilo mogoče postaviti loke in oboke, zmožne velike nosilnosti. Zidne obloge so se na trenutke menjale. Omenjam le nekatere: *Opus incertum* – sestavljen iz majhnih koščkov lomljenca, položenih drug ob drugem; *Opus reticulatum* – sestavljen iz majhnih, rombastih kamnitnih blokov, ki spominjajo na mrežo; *Opus quasireticulatum* – je podobna prej omenjeni, le manj izdelana; *Opus latericium* – je zidna obloga za oblikovanje pripravljenih opečnih zidakov; *Opus mixtum* – je mešanica obeh prej omenjenih kamnitnih in opečnatih oblog.

Mnoge antične stavbe so opravljale izrazito primarno funkcijo, kar je v skladu z rimsko praktično naravnostjo. Mostovi in akvedukti so bili njihovi inženirski dosežki, s prvenstveno nalogo, da služijo za vodo ali cesto. Tudi mestna obzidja, obrambni stolpi ter drugi vojaški objekti so zavzemali vidno mesto in še v renesansi je bila ena glavnih nalog arhitektov gradnja obrambnih naprav. Kasnejša obdobja so nadalje uporabljala rimsko konstrukcijsko znanje, ki ga je preseгла šele moderna doba z novimi pridobitvami.



Pariški Panteon, pogled proti kupoli

Pri nekaterih stavbah v antiki je bila izrazitejša sekundarna funkcija. To so bili objekti s spominskim ali simbolnim obeležjem, kot na primer obeliski, piramide, slavoloki ali spominski stebri. Postavljeni so bili na izbranih mestih in s tem označevali določena območja. Večina stavb pa združuje primarno in sekundarno vlogo. Imajo določeno funkcijo in hkrati simbolno ter arhitekturno vlogo v prostoru. Takšne stavbe so na primer gledališča, grobnice, stanovanjske hiše ter antični templji.

Tokrat izpostavljam slednji tip, saj je zaradi svojega značaja še posebej markanten. Gre za rimski Panteon (*lat. Pantheon*),<sup>4</sup> ki se kiti s svojo edinstveno in nenadomestljivo kupolo.<sup>5</sup> Slednja je vzor vsem ostalim, ki so nastajale po njej. Neprave kupole so sicer gradili že v mikenskih časih, okoli leta 1300 pr. Kr. Rimski beton ali konkrecija pa je revolucionarno spremenil konstrukcije. Zgradili so namreč številne stavbe s kupolami in polkupolami, med katerimi pa je najimennitnejši dosežek ravno Panteon, svetišče, posvečeno vsem bogovom. Potem ko je pogorela prvotna stavba, ki jo je leta 27–25 pr. Kr. zgradil Mark Vispanij Agripa, je bila današnja postavljena v času cesarja Hadrijana, med leti 118 in 128.

Sestavljata jo portik s timpanonom, kot pri grškem templju, in rotunda, prekrita s

kupolo. Panteon je največja dvorana pokrita s kupolo, kar so jih zgradili v antiki. Ima premer 150 rimskih čevljev, oziroma 43,2 m z enako višino, merjeno od tal. Kupola sloni na gladkem obodu skoraj 22 m visokega valja, stena pa je razgibana v niše, tako da kupola sloni na osmih močnih nosilcih. Te masivnosti pa v notranjosti ne zaznamo, saj je v prostoru sedem oltarjev "umaknjenih" v niše. Pred vsako nišo, ki je v ozadju zaprta, stoji nekaj stebrov, zato imamo vtis, kot da je za stebri prehod v druge prostore. Rob, kjer se volumen kupole stika z valjem, je na zunanji strani označen z venčnim zidcem. Kupola je v notranjosti pravilna polkrogla, od zunaj pa je precej sploščena, saj se njena stena namreč s 6 m stanjša na 1,8 m.

Notranji prostor je en sam, pregleden in statičen. Takšen karakter prostora daje predvsem popolnoma uravnotežen odnos vertikal in horizontal (premer = višina). K statičnosti doprinese skoraj izključno horizontalna razdelitev mase – niz paralelnih prstanov vse manjših premerov, ki vodijo pogled do zgornje odprtine, od koder se svetloba enakomerno razprostira po prostoru. Mere zgradbe so take, da pri vhodu z enim pogledom lahko zaobsežemo celoten prostor. Drugi venec vidimo pod kotom 25°, zgornji rob kupole pa pod 45°, kar ne zahteva nikakršnega napora, ker je prilagojeno fiziološkim lastnostim oči. Statičnost in preglednost prostora je neznatno negirana z maso zidov. Prostor stopnjevano "iztiska" maso. V spodnjem delu, kjer je masa najdebelejša, prostor v obliki niš prodira najgloblje. S ponazorjenimi okni nad nišami je prodor prostora mnogo plitvejši. Zaradi kaset je prostor plitvejši, kar odgovarja tanjšanju mase kupole, vendar postopno, s čimer je še enkrat ponovljen osnovni ritem mase in prostora, kamor je vključeno prav tako gibanje svetlobe. Ta prihaja iz vrha vertikalnega "očesa" (*oculusa*)<sup>6</sup> na temenu, v katero je vkomponirana. Tam je masa najtanjša in se enakomerno razprostira do delov, kjer je najdebelejša.

Arhitektura Panteona je zrcalo simbolov – svetišče je bilo tempelj sedmih planetarnih



božanstev. Kupola, ki je bila nekoč pozlačena, na dnu kaset pa so bile na modrem polju zvezde, pa je ponazarjala nebesni obok. Okroglo temensko oko je v soncu sijalo in ga nadomeščalo. Žarek svetlobe, ki je padal skozenj, se je zaradi vrtenja zemlje gibal ter sijal na večino notranjosti. Ker so bili v nišah in edikulah kipi planetarnih božanstev ter drugi simboli sveta in veselja, je treba Panteon med drugim razumeti tudi kot ponazoritev filozofije o vesolju in gibanju časa. Panteon je kot prva centralna stavba z mogočno kupolo postal eden od vzorov za gradnjo kasnejših krščanskih stavb in je bil hkrati največji vse do leta 1436, ko je Filippo Brunelleschi zgradil kupolo na katedrali Santa Maria del Fiore v Firencah. Sicer so po gradnji Panteona s kupolami nadaljevali predvsem bizantinski arhitekti, a so beton zamenjali za opeko ali kamen. Temu so sledili italijanski arhitekti v obdobju renesanse in drugod, kjer so gradili po antičnih vzorih, a vsaki od teh stvaritev vtisnili svoj pečat.

Krog in kvadrat, ki sta temeljna lika vse arhitekture Panteona, se ponovita tudi v tlaku, ki je iz 19. stol. Štukature in večbarvna marmorna inkrustacija dajejo notranjosti svetišča videz razkošja in veličastja. Grška arhitektura je bila namenjena pogledu od zunaj, saj so se tam zbirali ljudje okrog oltarja pred svetiščem in tam sodelovali pri bogoslužnem obredu, medtem ko so si Rimljani, nasprotno, ustvarili veselje v notranjosti. Verniki so se tukaj zbirali, da so tako ločeni od zunanjega sveta ustvarili stik z bogovi.

Nebo je bilo tedaj zakon, nebo je bilo Bog, okras ... človekova domišljija in razum sta lahko ustvarjala nebo s tisoč obrazi. Velikokrat je bilo nebo tudi velikanski obok iz trde snovi, nanj pa samo prilepljene zvezde. V vsaki kulturi so zemeljski liki, uporabljeni pri teh različnih predstavah neba drugačni: kupola, baldahin, zvon, poveznjena čaša, šotor... Za Galce na primer, ki jim nebo, kakor vse kaže, ni bilo domovanje bogov, temveč le zibelka vremenskih pojavov, je bil ta obok trdna streha in so se balikvečjemu tega, da



Pogled v pariški Panteon

bi jim utegnila pasti na glavo. A še tedaj bijo pridržali s kopji.

Ob preskoku kar nekaj umetnostnozgodovinskih obdobj, ki so se prav tako posluževala rimskih arhitekturnih načel, je bil še posebej markanten čas *neoklasicizma*, ko so se humanisti in umetniki goreče zavzemali za grški platonski ideal, v katerem se je njihovo občudovanje lepote izredno povezovalo z "naravnim". Charles-Louis de Montesquieu<sup>7</sup> je v začetku stoletja proučeval politični sistem antičnega Rima in ga priporočal kot ideal. Občudovanje antike je bilo vse globlje, vse več je bilo navdušenega raziskovanja tega obdobja, kar je vplivalo na spoštovanje in ljubezen do antične umetnosti, to pa se zrcali še marsikje v 19. stoletju. Iz vračanja k preprostim in čistim oblikam, ki ga je spodbudilo ponovno odkrivanje antične civilizacije, se je tako rodil neoklasicizem. Lepotni ideal tega obdobja se je naslanjal na teorijo absolutne lepote, v kateri so si umetniki prizadevali predvsem za jasne, uravnovešene ter preproste oblike. Rimska republika je postala simbol popolne države, v kateri lahko umetnost izraža najplemenitejša človekova čustva. Neoklasicizem se je rodil v drugi polovici 18. stol., dosegel vrh v času francoske revolucije in cesarstva ter



Rimski Panteon

se končal s prihodom romantike okrog leta 1830. Izoblikoval se je v več deželah hkrati, v Italiji, v Angliji, kot tudi v Franciji, od koder se je z napoleonskimi osvojitvami razširil po vsej Evropi. Načela estetike so nihala med strogim veličastjem rimske arhitekture ter med eleganco grške umetnosti. Kolonade s ponavljajočim se ritmom, v katerih je pilaster nadomestil steber, stojijo pred pogosto velikanskimi pročelji, kakršne imajo *Bianchijeva cerkev sv. Frančiška* v Neaplju, *Brogniartova Borza* v Parizu ali *Schinklov Stari muzej* v Berlinu. Arhitekti so z zidov pogosto odstranili vsakršno okrasje in se včasih namenoma odločali za skrajno strogost. Skratka, v Franciji in Angliji je neoklasicizem naletel na dobro pripravljen teren. Sprejeli so ga celo v Združenih državah Amerike, saj jenavdihnili mnoge umetnike in ljudem iz obdobja revolucije in začetka 19. st. prinesel novo kulturno ozračje svetovnih razsežnosti.

J. N. L. Durand<sup>8</sup> je bil v Franciji vodilni teoretik Napoleonove dobe. Ni ločeval med sakralno in posvetno arhitekturo, ampak med zasebnimi in javnimi stavbami. K tem zadnjim je prišteval mestna vrata, slavoloke, mostove, tržnice, šole, knjižnice, muzeje in mestne hiše ter šele na desetem mestu "bazilike" – ni namreč uporabljal besede "cerkev". Zaporedje teh stavb je izdalo varnostno lestvico, ki jo je arhitekturnim tipom prisojalo cesarstvo za svojo lastno uveljavitev – a kljub temu so bile

palače šele na enajstem mestu. Vendar pa je v zgodovini najpomembnejših cerkev te dobe po svoji reprezentativnosti vtisnil močan pečat pariški Panteon.

Njegov nastanek je potekal po sledečih načrtih: ko je Ludvik XV.<sup>9</sup> hudo zbolel, se je zaobljubil, da bo dal prezidati cerkev sv. Genovefe, če bo ozdravel. Generalni direktor kraljevih stavb markiz de Marigny,<sup>10</sup> brat madame de Pompadour, je načrte naročil pri arhitektu Jacques-Germainu Soufflotu.<sup>11</sup> Temeljne kamne so položili leta 1758, a težave pri financiranju so gradnjo upočasnile. Soufflot je bobnico (*zid v obliki valja, ki nosi kupolo*) gradil šele dve leti pred svojo smrtjo. Šele leta 1789 je spomenik končal njegov učenec Jean-Baptiste Rondelet, ki je moral še dodatno okrepiti nosilce, preden se je lotil kupole.

Dve leti kasneje pa je ustavodajna skupščina sklenila, da bodo v cerkvi odslej hranili "*pepel velikanov iz obdobja francoske svobode*" ter jo preimenovala v Panteon.

Stavbaje dolga 110 m in široka 84 m ima centralni tloris v obliki grškega križa, kupola pa je sestavljena iz treh kamnitih lupin, ki so položene druga na drugo. Visoka je 83 metrov. Soufflot je zasnoval drzno nepodprto konstrukcijo kupole ter bobnice in marsikateri arhitekt je predvideval, da se bo prej ali slej vse skupaj sesulo.

Kje se torej začne zavestno ali zgolj slučajno sorodstvo med rimskim in pariškim Panteonom? Prva skupna poteza je gotovo preddverje s korintskimi stebri, ki nosi trikotni zatrep.<sup>12</sup> Na pariškem je še leta 1831 kipar Pierre-Jean David izklesal relief z napisom "*Auxgrandshommes, la patriere connoissante*" (*Velikim možem, hvaležna domovina*).

Pariškemu neoklasicizmu sta se umaknili igrivost in lahkotnost rokokoja ter dali prednost statičnosti in tehtnosti. Tako se stavba prestavlja kot kompaktna masa. Soufflot je opustil tradicionalno baročno steno, okrašeno s pilastri in nišami ter uporabil prosto stoječe stebre tako v preddverju, s katerim je razgibal pročelje, kot v notranjščini, kjer je z njim razčlenil prostor.

Arhitekt je glavno ladjo ločil od stranskih z vrsto stebrov, ki nosijo friz, venčni zid in balustrado. Oboke s sosvodnicami<sup>13</sup> je v glavni ladji nadomestil s plitvimi kupolami, v stranskih ladjah pa s kasetiranim stropom. Ena od posebnosti pri Soufflotovem ustvarjanju je ta, da je klasični red razrahljal s posnemanjem nekaterih potez gotske strukture. V ta namen je ob pomoči inženirja Rondeleta izpopolnil novo tehniko povezovanja kamnov z železnimi palicami in ta tehnični dosežek mu je omogočil, da je lahko varčeval z materialom, zmanjšal pritisk in ustvaril bolj odprte prostore.

Kar se tiče pariškega Panteona, je bil Soufflot najpomembnejši pobudnik neoklasicistične reakcije: njegovo nagnjenje do veličastja in hladni zidovi stavb pa že napovedujejo napoleonsko umetnost. "Njegov" Panteon je tako postal zgled za vrsto drugih spomenikov, med njimi tudi za Kapitol v Washingtonu.

Naslednja vez med obema Panteonoma je preprostost med ravnimi linijami ter golimi površinami. Mrežo vodoravnih in navpičnih črt pri obeh pa prekinja edino kupola.

Kupola? Nedvomno je to arhitekturni člen, ki pritegne sleherno oko. Že na zunaj zaznamo ta neverjetni gradbeni dosežek. Nimata je le rimski in pariški Panteon, temveč še mnogo drugih stavb, ki so nastajale v obdobjih med in po njima. Nekakšen poseben "magnetni" pečat je v teh zgradbah, ki še posebej zaznamujejo njihovo dostojanstvo v danih okoljih. In takšna arhitektura nas osvobaja v objemu sedanjosti ter nam omogoča doživljanje počasnega toka časa. Omogoča nam videti in razumeti minevanje zgodovine in biti zraven v časovnih ciklih, ki presegajo posamezno življenje. Za čas arhitekture bi si celo lahko dovolili reči, da je to zaustavljeni čas; v največjih stavbah, kot sta denimo oba Panteona stoji čas čisto pri miru. Je kot okamenel v brezčasni sedanjosti. Čas in prostor sta tu za vekomaj zaprta drug v drugega, v tihe prostore med velikanskimi stebri. Snov, prostor in čas se

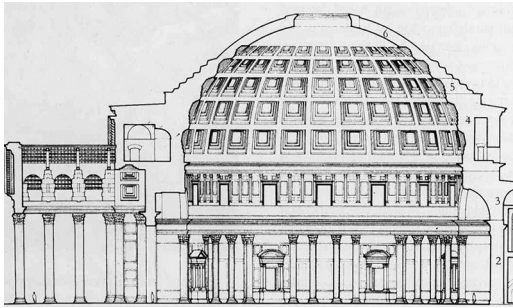


Rimski Panteon, kupola

zlivajo v eno samo prvinsko doživetje – v občutek bivanja.

In ta kupola še vedno buri duha in daje navdih mnogim. V starem Rimu pri gradnji kupol nad krožnim ostenjem prostora težav z ustvarjanjem tega gradbenega elementa ni bilo. Rimljani, ki so se izkazali v obvladovanju kupolne konstrukcije, so le-te vlivali iz konkretije idealnega materiala za obvladovanje njene zapletene sferične oblike. Kupola je s polkrožnim profilom oblikovana kot geometrično čista prostornina. Za gradnjo take konstrukcije je bilo treba izdelati natančen lesen opaž. Strukturo kupole običajno tvori zapletena mreža razbremenilnih lokov, zgrajenih iz opeke. Zaradi razporne sile, ki se podobno kot pri polkrožnem loku pojavlja v kupolni konstrukciji, je rimska kupola na temenu relativno tanka, medtem ko se proti peti debeli, da ta balastna teža preusmeri razporno silo skozi masivno obodno zidovje v temelje.<sup>14</sup>

Razmišljanje o vplivu antike na različnih ravneh arhitekturnega ustvarjanja nam lahko pokaže širok razpon načinov vključevanja antičnih prvin v nove stavbarske sestave. Pri tem se lahko venomer srečujemo s t. i. "posnemanjem", "preoblikovanjem" in "asociacijo". In konkretna arhitektura redko sodi le v eno od navedenih kategorij. Odvisno je tudi od ravni našega opazovanja (celota, stavbni tip, detajl...). Tako lahko posamezno



Rimski Panteon, skica, stranski rez

rešitev opredelimo kot posnemovalsko, medtem ko na ravni celote detajl vzpostavlja zgolj asociativni prag, ki povezuje predvsem moderno interpretirano celoto z antičnim izročilom.

Arhitekturi pa lahko pripišemo še kakšno lastnost več; je v bistvu podaljšek narave v območje "umetnega" in daje podlago za zaznavanje in obzorje za doživljanje in razumevanje sveta. Ni izoliran in samozadosten artefakt, saj našo pozornost in eksistencialno izkušnjo usmerja k širšim obzorjem. Arhitektura prav tako daje konceptualno in materialno strukturo tako družbenim ustanovam kot vsakdanjemu življenju. Določa letni cikel, pot sonca ter minevanje dneva. Vsako ganljivo doživetje arhitekture je namreč veččutno: lastnosti prostora, snovi, materiala, atmosfere v njem... Mar vse to začutimo tudi v obeh Panteonih? Sta navdihujoča? Nas čustveno prevzameta in nagovorita? Tukaj se imamo možnost dodobra preizkusiti, koliko smo sploh dovzetni za dotik prostora, ki ima za seboj ne le antični in potem še neoklasicistični svet, temveč tudi dotik vsega, kar je tako pomembno in sveto za našo dušo. Če ji seveda to dovolimo. Oko zaobjame prostor, v pogledu je nezavedni mimezis ter identifikacija vsega vidnega.

In v tem navzkrižnem ognju, v katerega je pahnjena tudi posameznikova usoda, se zdi sakralna umetnost kot v romantično meglico zavito oddaljeno vesolje, okamenelo v svoji vztrajni zvestobi lastnemu smislu. In če

zožimo naš pogled na polje arhitekturnega ustvarjanja, je potrebno med spodbude uvrstiti preprosto spoznanje, da so bili sakralni prostori oziroma bogoslužni kompleksi dolga tisočletja osrednji program arhitekture.

Bili so in ostajajo namreč usodno privlačni! Proučevanje bogastva arhitekturnih del ter raznolikosti čutno-zaznavnih poti, ki si jih je človek utiral proti temu nikoli dokončno doseženemu cilju, nam dajejo slutiti še mnoga neprehojena vsebinska prostranstva.

Česa bi se torej oklenile naše misli, če bi iznenada stopili v rimski ali pariški Panteon? Kaj bi videli v svetlobi njunih kupol, kaj bi začutili ob hladu njunih težkih zidov, kaj bi slišali v njuni tišini, na kaj bi mislili v brezčasju prostora, kjer je čas ustavljen za vedno, kaj bi...? V vseh oblikah umetnosti nastaja pomen iz doživetih izkustev ter izkustev pristnega življenja. V vsakem veličastnem prostoru sodelujemo s celovitim utelešenim jazom ter z občutkom svoje biti. In na koncu zagotovo ne bi manjkalo še vprašanje: sta si mar rimski ter pariški Panteon v sorodu? Gotovo.

#### LITERATURA

TomásGarcía Salgado, *ThegeometryofthePantheon's vault*, Faculty of Architecture, National Autonomus University of México.

Nikolaus Pevsner, *A HistoryofBuildingTypes*, London1976.

CunlifeBarry, *Rimljani*, Ljubljana 1978.

Jože Marinko, Leon Debevec, *Vpliv antike v arhitekturi(ApologijaArhitectura)*, Celje 2008.

BanisterFletscher, *HistoryofArhitecture*, London 1987.

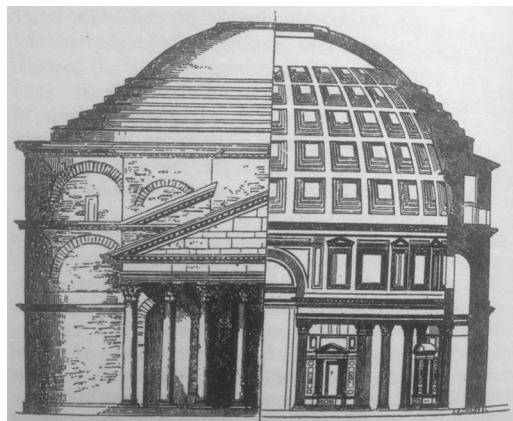
Džordže Petrović, *Kompozicija arhitektonskih oblika*, Naučna knjiga, Beograd 1972.

Henri Stierlin, *Greece, fromMycenae, to theParthenon*, Köln 1995.

1. CunlifeBarry, *Rimljani*, Ljubljana 1978, p. 116.
2. Cela ali celica: osrednji prostor v grškem in rimskem svetišču, v katerem je stal kip boga. Grško naos.
3. Primer: Rim, relief na *Ara PacisAugustae* (Oltarju Avgustovega miru), 13 pr. Kr., *Titovslavolok*, po letu 81 po Kr., *Trajanov steber*, leta 113 po Kr., itd.
4. *Pantheon* izhaja iz starogrške *Pantheion*, skupno vsem bogovom; (grško παν, pan, "vse" in θεός, teós, "bog"). KasijDio, rimski senator in zgodovinar, ki je to napisal v grščini, je menil, da ime izhaja bodisi zaradi toliko kipov bogov,

danih okoli te stavbe ali pa iz podobnosti kupole nebesom. Njegova negotovost močno kaže, da je bil "Pantheon" samo vzdevek in ne formalno ime objekta.

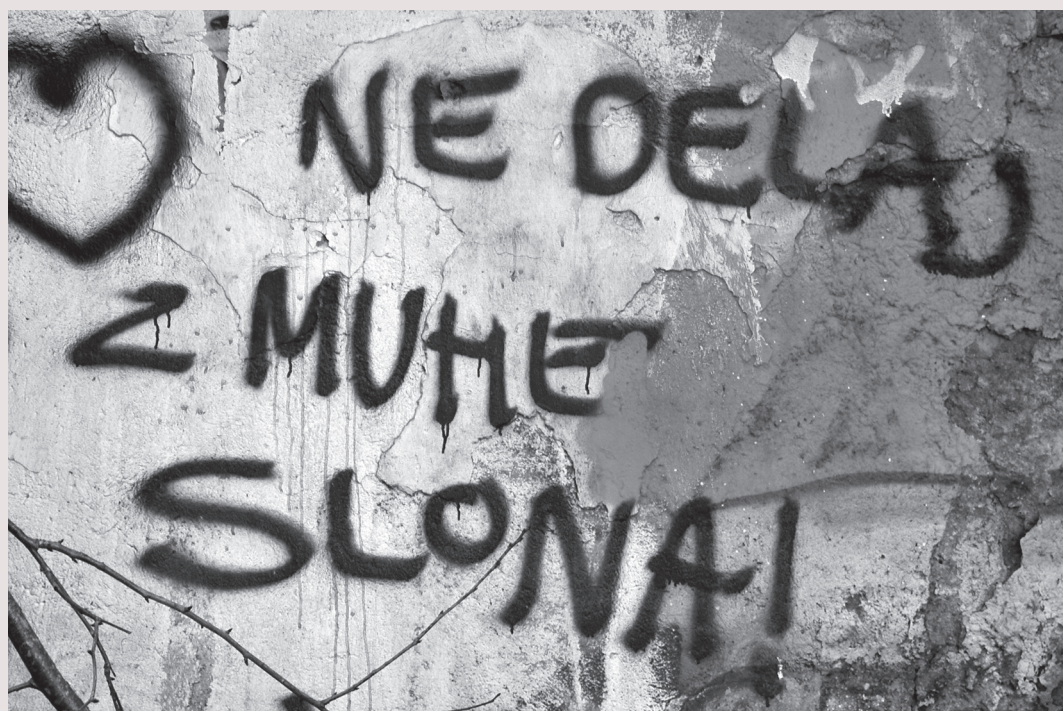
5. Kupola je pravilno ukrivljeno obokan okrogel štiri ali večkotni prostor. Predmet našega zanimanja je predvsem njena forma, saj močno zaznamuje tako notranjost kot zunanost stavbe. V zgodovini so se izoblikovale različne vrste kupol, na kar so vplivali tudi lokacija in material, iz katerega so bile zgrajene. Postale so značilnost arhitekture določenega območja. V zahodni arhitekturi prevladuje polkrožna kupola, navadno postavljena na tambur. Druge kupolne oblike so še: češka čepica, listnata, koničasta, čebulasta, rebresta in kasetna kupola. V moderni arhitekturi so se pojavile ploske kupole in lupine, ki s svojo ukrivljeno obliko zgolj spominjajo na kupole.
6. Okulusje okrogla luknja na strehi, premera približno 9m. Služi za prežračevalne in klimatske ter optične namene. Svetloba, ki pada skozenj, obsije večino notranjščine, na tleh so narejene luknjice, ki skrbijo za drenažo. Okulus ni namenjen samo dekoraciji, ampak predvsem zmanjšanju mase strehe, saj je le-ta ogromna.
7. *Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu* (1689–1755) je bil francoski pravnik, politik in pisatelj. Bil je izredno pomemben družbeni in politični komentator svojega časa (razsvetljenje). Danes je najbolj poznan po ideji ločitve oblasti na izvršno, zakonodajno in sodno. Delitev oblasti, ki naj bi zagotavljala ravnotežje moči (*t.i. checks and balances*), je danes implementirana v večini zahodnih (liberalnih) demokracij. Najbolj priznani deli sta *O duhu zakona*, v kateri razpravlja o načelih vladavine in *Perzijska pisma*, v katerih govori o razmerah v Aziji in Evropi ter se roga iz ustaljenih političnih vzorcih in razmerah. Zaradi tega dejstva jih je moral izdati pod psevdonimom.
8. *Jean-Nicolas-Louis Durand* (1760–1834) je bil francoski pisec, učitelj in arhitekt. Bil je pomembna osebnost v obdobju neoklasicizma, saj se je njegov dizajn posluževal povsem modularnega sistema in je temeljil na modernih industrijskih stavbnih komponentah. Ko je zaključil s svojim delovnim programom pri arhitektu Étienneu-Louisu Boulléeju ter inženirju Jeanu-Rodolphu Perronetu, je leta 1775 postal profesor arhitekture na École Polytechnique.
9. *Ludvik XV.* (1710–1774) je bil francoski kralj in kralj Navarre od 1. septembra 1715 do svoje smrti 10. maja 1774. Na prestol se je povzpел v starosti petlet. Najprej je vladal s pomočjo reganta Filipa II. vojvodo Orleanskega, njegovega starejšega strica. Formalno-osebni nadzor nad francosko vlado je prevzel na svoj trinajsti rojstni dan, 15. februarja 1723. Preživel je smrt večine od kraljeve družine med leti 1711–1715, prav tako smrt Ludvika XIV. (1715) in naslednjih treh članov nasledstvene linije. Ludvik XV. je užival ugled na začetku



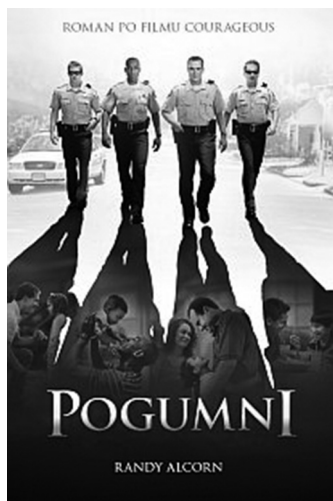
Rimski Panteon, skica, stranski rez

vladanja in si prislužil vzdevek "Le Bien-Aime" ("ljubljeni"). V času svoje moralne odsotnosti, splošne nezmožnosti za učinkovite reforme za Francijo in monarhijo ter napake svoje zunanje politike je izgubil priljubljenost in umrl kot najbolj nepriljubljen francoski kralj.

10. V letih 1740–1741 se je dvajsetletni *markiz de Marigny*, brat madame de Pompadour (ljubljenke Ludvika XV.), odpravil v Italijo iskat antične modele in ideale. Spremljali so ga opat Le Blanc, arhitekt Jacques-Germain Soufflot in risar Charles-Nicolas Cochin. V 18. stol. je zanimanje za preteklost poživiljala izredno močna zahteva po prenovi. Novi slog *neorenesanse* je nastal v Rimu, na ruševinah izumrle civilizacije.
11. *Jacques-Germain Soufflot* (1713–1780) je bil francoski arhitekt v mednarodnem krogu, ki je predstavljal neoklasicizem. Njegovo najbolj reprezentativno delo je pariški Panteon, grajen od leta 1755 dalje, uradno kot cerkev, posvečena sv. Genovefi. Leta 1730 je Soufflot obiskoval Francosko Akademijo v Rimu, kjer so tudi mladi francoski študenti kasneje izvajali prve dizajne s pridihom čistega neoklasicizma.
12. *Zatrep*; okrasno trikotno polje nad portalom ali oknom.
13. *Sosvodnica*; trikotna vdolbina v spodnjem delu oboka: na obeh straneh so v obok vrezane sosvodnice.
14. Jože Marinko, Leon Debevec, *Vpliv antike v arhitekturi (Apologija pro Architectura)* Celje 2008, p. 134.
15. Fotografije so vzete iz *Googla*.



**ZGODBA O RESNIČNO  
POGUMNIH MOŠKIH**  
RANDY ALCORN. POGUMNI.  
LJUBLJANA: DRUŽINA, 2014.  
359 STR.



Če bi kak novinar na cesti začel ljudi spraševati, kdo je pogumen, bi najbrž v glavnem dobil odgovore, kot so: "Tisti, ki ga ni nič strah.", "Kdor si upa." ali "Tisti, ki si drzne." In čeprav bi bila verjetno večina odgovorov nekako v tem smislu, gre v teh primerih bolj za bahaštvo in predrznost. Kaj je pravi pogum, nam sporočajo junaki romana *Pogumni*.

V zgodbi, napisani po scenariju istoimenskega filma, spremljamo pet mož in očetov – štiri policiste šerifovega urada v Albanyju in mehiškega priseljenca – ki

vsak na svoj način kažejo, kakšen je pravi pogum.

Najprej spoznamo Nathana Hayesa, ki pogum pokaže že takoj na začetku. Ko mu zaradi nepazljivosti na bencinski črpalki ukradejo avto, v katerem je njegov nekajmesečni sin Jackson, brez pomisleka steče za svojim fordov, se ga oprime in ga po napetih prizorih divje vožnje spravi s ceste ter tako reši otroka. V nadaljevanju zgodbe pa ga spremljamo, kako poskuša svojo najstniško hčer Jade, ki nad selitvijo v Albany ni najbolj navdušena, obvarovati pred Ericom, sošolcem in članom lokalne tolpe, ki je zanjo pokazal romantično zanimanje.

Naslednji je Adam Mitchell, nekakšen neformalni vodja družbe. V šerifovem uradu dela že več let in zdi se, da živi dokaj umirjeno življenje povprečnega Američana. Toda ni ravno tako. Z ženo Victorio sta se namreč odtujila, s sinom Dylanom pa tudi ne najde pravega stika. Edino uteho mu tako prinaša mala Emily, ki ga naravnost občuduje in mu odpušča vse očetovske napake. Da je "tako hitro zadovoljna", pravi Adam. Toda ko Emily v prometni nesreči umre, se Adam na prigovarjanje žene in pastorja odloči, da bo korenito spremenil svoje življenje. Pogumno se sooči s svojimi napakami in se potrudi ponovno vzpostaviti odnos z Victorio, Dylanom in nenazadnje z Bogom. Sad

tega njegovega prizadevanja pa je prisega, ki jo, čeprav jo je Adam najprej sestavil samo zase, na koncu podpišejo tudi njegovi prijatelji.

Tretji junak je mladi David Thomson. Kljub temu, da je v enoti že eno leto, se drži bolj zase; živi sam, je precej negotov, pa tudi pri delu še vedno napravi kakšno napako. Toda sčasoma se le odpre. Najprej svojem partnerju Nathanu, nato pa še ostalim iz družbe. Kot zvemo, ima hčer Olivio, sad kratke romance na kolidžu, ki pa je še nikoli ni videl. Z njeno materjo Amando se namreč nista nikoli poročila, niti nista nikoli živela skupaj. Toda skozi zgodbo David zbere pogum in Amandi napiše pismo, v katerem jo prosi odpuščanja, in začne obnavljati odnos z njo.

Javier Martinez sicer ni policaj, toda vseeno postane del družbe; pravzaprav je njegova vloga izjemno pomembna, saj je pravi zgled ostalim. Čeprav je njegov položaj v materialnem smislu težka in komajda preživlja svojo družino, zaupa v božje varstvo in pomoč. In kot se izkaže, je prav njegovo zaupanje v Boga tisto, ki ga pripelje do dela in novih prijateljev. Največ poguma pa Javier pokaže, ko v službi ni pripravljen lagati, da bi napredoval, ampak raje govori resnico in tvega, da bo izgubil še delo, ki ga ima.

In nenazadnje je junak, pa čeprav nekako tragičen, tudi Shane Fuller. Ves čas je z družbo, skupaj se

pripravljajo na prisego in skupaj jo tudi podpišejo, toda Shane vse počne s figo v žepu. Kot namreč ugotovimo, za dodaten zaslužek krade drogo, ki so jo policaji zasegli kot dokazno gradivo, in jo prodaja naprej. Vendar povsem na koncu pogumno prizna svojo napako in prevzame nase odgovornost in kazen.

Poleg omenjenih pa je v romanu *Pogumni* še cela vrsta drugih prizorov, v katerih junaki ravnajo pogumno, in junakov, ki – pri svojem delu ali v zasebnem življenju – kažejo svoj pogum.

Kdo je torej pogumen? Pogumen je tisti, ki kljub strahu naredi to, kar je dobro in prav. "Seveda me je bilo strah!" prizna Nathan Adamu, ko se pogovarjata o njegovem boju z avtomobilskim tatom. Strah je Adama, ko začne obnavljati odnos s sinom, in Davida, ko prvič po dolgih letih spet stopi v stik z Amando. Javier se boji, da bo izgubil službo, ko šefu

pove, da ni pripravljen lagati. Boji pa se tudi Shane. Boji se predvsem tega, kaj se bo zgodilo z njegovim sinom, medtem ko bo on v zaporu.

In prav Shanov strah nakazuje še eno pomembno temo romana *Pogumni*. To je odsotnost očetov. Izmed petih glavnih junakov so namreč vsi, razen Javierja, bodisi odraščali brez očeta bodisi so imeli v odnosu do njega takšne ali drugačne težave. Pa ne gre samo za to. Skozi roman lahko opazujemo tudi to, kako junaki sami ravnajo kot očetje. Pri Javierju, na primer, se zdi vse tako enostavno. Dober zgled lastnega očeta namreč v očetovski vlogi vodi tudi njega. Na drugi strani pa lahko na primer pri Adamu vidimo, kako se njegov odnos z Dylanom šele z veliko vložene truda in časa spreminja na bolje.

Tretja tema knjige, ki jo želim izpostaviti, je medsebojna pomoč in opora. Junaki se namreč veliko družijo,

veliko pogovarjajo in skupaj pripravljajo na prisego, ki jo je sestavil Adam. Redno se srečujejo na zajtrkih, ki pa niso samo neobvezen klepet, ampak resen pogovor o pomembnih življenjskih temah. In vsaj pri Davidu je očitno, da ga prav družba dobrih fantov pripravi do tega, da spremeni svoje življenje, ponovno poišče stik z materjo svojega otroka in sprejme vero v Kristusa.

Roman *Pogumni* skozi preplet številnih osebnih zgodb posreduje globoko sporočilo o pogumu, očetovstvu, medsebojni pomoči in veri v Boga. Branje je napeto, zanimivo in sproščujoče, na preprost in nevsiljiv način pa bralcu roman spregovori tudi o resnejših temah. In če bo knjiga nagovorila tudi slovenskega bralca, da bo ob branju postal vsaj za kanček boljši oče, mati, mož ali žena, potem bo dosegla svoj namen.

Leon Jagodic